Google

Тем, что эта книга дошла до Вас, мы обязаны в первую очередь библиотекарям, которые долгие годы бережно хранили её. Сотрудники Google оцифровали её в рамках проекта, цель которого – сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Эта книга находится в общественном достоянии. В общих чертах, юридически, книга передаётся в общественное достояние, когда истекает срок действия имущественных авторских прав на неё, а также если правообладатель сам передал её в общественное достояние или не заявил на неё авторских прав. Такие книги – это ключ к прошлому, к сокровищам нашей истории и культуры, и к знаниям, которые зачастую нигде больше не найдёшь.

В этой цифровой копии мы оставили без изменений все рукописные пометки, которые были в оригинальном издании. Пускай они будут напоминанием о всех тех руках, через которые прошла эта книга – автора, издателя, библиотекаря и предыдущих читателей – чтобы наконец попасть в Ваши.

Правила пользования
Мы гордимся нашим сотрудничеством с библиотеками, в рамках которого мы оцифровываем книги в общественном достоянии и делаем их доступными для всех. Эти книги принадлежат всему человечеству, а мы – лишь их хранители. Тем не менее, оцифровка книг и поддержка этого проекта стоят немало, и поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые меры, чтобы предотвратить коммерческое использование этих книг. Одна из них – это технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас:

- **Не использовать файлы в коммерческих целях.** Мы разработали программу Поиска по книгам Google для всех пользователей, поэтому, пожалуйста, используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- **Не отправлять автоматические запросы.** Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого рода. Если Вам требуется доступ к большим объёмам текстов для исследований в области машинного перевода, оптического распознавания текста, или в других похожих целях, свяжитесь с нами. Для этих целей мы настоятельно рекомендуем использовать исключительно материалы в общественном достоянии.
- **Не удалять логотипы и другие атрибуты Google из файлов.** Изображения в каждом файле помечены логотипами Google для того, чтобы рассказать читателям о нашем проекте и помочь им найти дополнительные материалы. Не удаляйте их.
- **Соблюдать законы Вашей и других стран.** В конечном итоге, именно Вы несёте полную ответственность за Ваши действия – поэтому, пожалуйста, убедитесь, что Вы не нарушаете соответствующие законы Вашей или других стран. Имейте в виду, что даже если книга более не находится под защитой авторских прав в США, то это ещё совсем не значит, что её можно распространять в других странах. К сожалению, законодательство в сфере интеллектуальной собственности очень разнообразно, и не существует универсального способа определить, как разрешено использовать книгу в конкретной стране. Не рассчитывайте на то, что если книга появилась в поиске по книгам Google, то её можно использовать где и как угодно. Наказание за нарушение авторских прав может оказаться очень серьёзным.

О программе
Наша миссия – организовать информацию во всём мире и сделать её доступной и полезной для всех. Поиск по книгам Google помогает пользователям найти книги со всего света, а авторам и издателям – новых читателей. Чтобы произвести поиск по этой книге в полнотекстовом режиме, откройте страницу `http://books.google.com`.

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

TOME PREMIER

2me PARTIE

AMENDE-AZYMES

Digitized by Google

Digitized by Google

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

Le R. P. dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME PREMIER

2me PARTIE

AMENDE-AZYMES

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

1907

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Digitized by Google

Fine Arts

~~Storage~~

BR
131
.C117

v.1
pt.2

Digitized by Google

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

A (*Suite*)

AMICT. — I. Noms divers. II. Matière, forme et ornementation. III. Manière de le porter. IV. Symbolisme.

I. Noms divers. — Le mot « amict » vient du latin *amicire*, contraction de *am-jacere, ad-jacere*, « appliquer sur, autour [du cou], » *quia collum amicit*. Cet ornement prend dans le langage liturgique d'autres dénominations : il s'appelle : *humerale, superhumerale*, parce qu'il couvre les épaules; *anaboladium, anabolium, anabologium, ambologium*, termes d'origine grecque [ἀναβόλανον, « vêtement, manteau »; ἀπὸ τοῦ ἀναβάλλεσθαι, « jeter de bas en haut »], équivalents au mot latin : *Amict*[1]; l'*Ordo* romain l'appelle aussi : *anagolaï, anagolagi*, parce qu'on le ceint autour du cou [*gula*][2]. Certains auteurs ont identifié l'*Ephod* du prêtre de l'ancienne loi avec le *superhumerale;* saint Jérôme est explicite sur ce point : *ubicumque in Exodo, sive in Levitico superhumerale legitur, sciamus apud Hebræos Ephod appellari. Hoc autem esse Pontificis vestimentum, et in quadam Epistola scripsisse me memini : et omnis Scriptura testatur sacrum quoddam esse, et solis conveniens Pontificibus*[3]. Et dans un autre passage : *Sciendum autem, ut crebro diximus, ephod significare indumentum sacerdotale, quod in Exodo et in Levitico a* LXX ἐπωμὶς *dicitur, id est, superhumerale, ab Aquila* ἐπένδυμα, *id est, superindumentum*[4]. Il nous reste à faire un court historique de ces mots. Les auteurs classiques emploient généralement le mot amict pour désigner un vêtement extérieur; ainsi Virgile s'en sert pour indiquer la toge ornée de pourpre, que portaient les prêtres et autres personnages officiels, comme on peut le voir du reste sur la colonne Trajane, en ce qui concerne l'empereur sacrifiant :

Quin, ubi transmissæ steterint trans æquora classes
Et positis aris jam vota in littore solves,
Purpureo velare comas adopertus amictu,
Ne qua inter sanctos ignes in honore deorum
Hostilis facies occurrat et omina turbet[5].

Une signification analogue se trouve aussi chez certains auteurs chrétiens. Saint Isidore de Séville emploie le mot *anaboladium* pour indiquer un vêtement dont les femmes se couvraient les épaules : *Anaboladium, amictorium lineum fœminarum quo humeri operiuntur, quod Græci et Latini sindonem vocant*[6]; c'est dans ce même sens que s'exprime saint Jérôme lorsqu'il dit en parlant des femmes juives : *Habent sindones, quæ vocantur amictoria*[7]. Rabban Maur ne mentionne pas explicitement l'amict; mais en énumérant les ornements sacerdotaux, il est visible qu'il le désigne par le *superhumerale* de l'ancienne loi : *Primum ergo eorum [sacerdotum] indumentum est ephod bad quod interpretatur superhumerale lineum, quod significat munditiam bonorum operum. Hinc bene in lege, cum Dominus de veste sacerdotali Moysen instituit, primum de superhumerali faciendo præcepit, quia quisquis ad sacerdotium magisteriumque promovendus est, primum ejus debent opera cognosci, ut dum hoc quod foris omnibus patet irreprehensibile paruerit, convenienter ex tempore et integritas cordis ejus, et fidei sinceritas scrutetur*[8]. Pour Amalaire de Metz l'amict est le premier vêtement dont on entoure le cou : *Amictus est primum vestimentum nostrum, quo collum undique cinginus... Amictus ideo dicitur, quia circumjicitur*[9]. Walafrid Strabon énumère huit vêtements sacerdotaux, mais ne mentionne pas l'amict[10].

II. Matière forme et ornementation. — L'amict doit être en lin ou en chanvre[11]; il doit être bénit par l'évêque ou un fondé de pouvoirs. A l'origine l'amict était une pièce carrée ou oblongue, de façon à couvrir la nuque et les épaules. Au xe siècle (vers 925), on parle pour la première fois d'ornements en or sur l'amict : *... caligas et sandalias paria duo, amictos cum auro quatuor*, etc.[12]. A partir du xie siècle, les riches amicts sont ornés de broderies et parfois de pierres précieuses; ces parures furent appelées plus tard *collaria* ou *colleria*[13].

III. Manière de le porter. — Au commencement on le plaçait sur la tête : l'abbé Rupert dit : *Sacerdos in officio altaris... amictu caput suum obnubit*[14]. Honorius d'Autun (ca. 1125) affirme que l'amict couvrait la tête, le cou et les épaules, et qu'il s'agrafait sur la poitrine : *Humerale quod in lege Ephod, apud nos amictus dicitur; sibi imponit [sacerdos] et illo caput et collum et humeros (unde et humerale dicitur) coope-*

[1] Cf. S. Ambroise, *De bened. patriarch.*, IV, 24, *P. L.*, t. XIV, col. 681. — [2] *Ordo romanus V*, dans Mabillon, *Museum italicum*, t. II. — [3] *Epist.*, LXIV *ad Fabiolam*, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 615. — [4] *In Ose.*, I, 4. *P. L.*, t. XXV, col. 844. Cf. A. A. Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ politia*, 4 in-12, Bassani, 1782, t. I, p. 211; Bona, *De rebus liturgicis*, in-4°, Paris, 1672, p. 225, 226. — [5] *Æneas*, III, 403-407. — [6] *Etymol.*, XIX, XXV, 7, *P. L.*, t. LXXXII, col. 693. — [7] *In Is.* III, 23, *P. L.*, t. XXIV, col. 70. — [8] *De cleric. instit.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. CVII, col. 306. — [9] *De eccles. offic.*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. CV, col. 1094. — [10] *De rebus ecclesiast.*, c. XXIV, *P. L.*, t. CXIV, col. 952. — [11] *Congreg. Rituum*, 15 mars 1664, 15 mai 1819. — [12] *Testamentum Riculphi episc.*, *P. L.*, t. CXXXII, col. 468. — [13] Cf. W. Smith et S. Cheetham, *A dictionary of christian antiquities*, 2 in-8°, London, 1875-1880, t. I, p. 76°, où l'on peut voir diverses représentations de l'amict. — [14] *De div. offic.*, l. I, c. XIX, *P. L.*, t. CLXX, col. 22.

261382
Digitized by Google

rit et in pectore copulatum duabus vittis ad mamillas cingit[1], etc. Autrefois on le portait sur l'aube; aujourd'hui on le porte au-dessous de l'aube; l'abbé Rupert déclare que de son temps on le faisait retomber sur l'aube... *donec super os casulæ illum [amictum] revolvat*, etc.[2].

IV. Symbolisme. — La plupart des auteurs s'accordent à dire que l'amict signifie le « châtiment de la voix », *castigatio vocis*. Amalaire de Metz dit : *In collo est namque vox ideoque per collum loquendi usus exprimitur. Per amictum intelligimus custodiam vocis, de qua Psalmista dicebat : « Dixi : Custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea; posui ori meo custodiam. » Et in alio psalmo : « Pone, Domine, custodiam ori meo*[3]. » Ce symbolisme a été reçu par l'Ordinal romain; au jour de l'ordination du sous-diacre, l'évêque dit : *Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis;* et lorsqu'on dégrade un sous-diacre, le prélat dit : *quia vocem tuam non castigasti, ideo amictum a te auferimus.* — On a donné aussi d'autres symbolismes : nous avons entendu Rabban Maur dire que le *superhumerale* signifie (à cause de la blancheur du lin dont il est fait) *munditiam bonorum operum*. — Pour saint Thomas, l'amict signifie la force pour remplir les offices divins auxquels on s'est voué... *omnibus ministris competit* AMICTUS *humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur [ministri*[4]*]*. — Innocent III s'étend davantage sur le symbolisme de l'amict. Cet ornement, qui couvre la tête du prêtre signifie l'enveloppe de la chair que prit le Verbe de Dieu : *Amictus autem, quo sacerdos caput suum obnubit, illud significat, quod in Apocalypsi describitur, angelum Dei fortem descendisse de cælo, amictum nube* (Apoc., x). *Et in Isaïa : « Ecce Dominus ascendet super nubem candidam* (Is., xix). » *Veniens autem ad salvationem mundi Dei Filius, magni consilii angelus, amictus est nube, dum divinitatem abscondit in carne. Nam « caput viri Christus, caput Christi Deus »* (I Cor., ii). *Hoc ergo carnis latibulum amictus sacerdotis significat. Quod per illam syndonem expressius designatur, qua summus pontifex caput obducit. Et pulchre quidem, quod per calceamentum pedum, hoc ipsum per amictum capitis designatur : quia divinitas in carne latuit, et per carnem innotuit*[5]; — l'amict signifie aussi la force des œuvres : *Lotis itaque manibus assumit [sacerdos] amictum, qui super humeros circumquaque diffunditur. Per quem operum fortitudo significatur. Humeri quippe fortes sunt ad opera peragenda, secundum illud patriarchæ Jacob : « Supposuit humerum ad portandum, et factus est imbutis serviens* (Gen., xlix). » *Duo vasculi quibus amictus ante pectus ligatur, signant intentionem et finem, quibus informandum est opus*, etc.[6].

V. Ermoni.

AMIENS.

I. Manuscrits liturgiques. — *Psautier avec cantiques et litanies*, ms. du ixe siècle, ancien Corbie, *n. 175* A; 144 feuillets à 2 colonnes, 275 sur 168 millimètres.

Fol. 124. *Incipiunt Cantici. Canticum Isaiæ prophetæ. Confitebor tibi, Domine...*

Fol. 137 v°. *Hymnus matutinis die Domini.* C'est le *Te Deum* suivi du *Gloria in excelsis.*

Fol. 138 v°. *Incipit fides catholica sancti Athanasii.* Cap. iii. *Quicumque vult... — ...Filius a Patre solo est non factus nec creatus, sed genitus...* Incomplet à la fin.

Cf. Rigollot, *Essai historique sur les arts du dessin en Picardie, depuis l'époque romaine jusqu'au* xvie *siècle*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie*, t. iii, p. 245-270.

19. *Psautier avec calendrier à l'usage d'Amiens*, ms. du xiie siècle, anciennement à Saint-Fuscien, 245 feuillets, 260 sur 175 millimètres.

A la suite du psautier, le symbole de saint Athanase, des litanies et des prières.

48. *Psautier et cantiques avec gloses*, ms. du xiie siècle, ancien Corbie, *n. 202* C; 211 feuillets, 250 sur 167 millimètres.

87. S. Ambroise, *Comm. in Paulum*, ms. du ixe siècle, ancien Corbie, *n. 50* F, 250 feuillets, 360 sur 288 millimètres.

Fol. 250. *Alleluia. Levita Laurentius bonum opus operatus est qui per signum crucis cecos inluminavit.*

142-147 = 5 *Lectionnaires* (homilétiques), mss. du xiie siècle provenant de Corbie, de 236, 189, 250, 248, 159 et 179 feuillets mesurant 416 sur 295; 400 sur 280; 350 sur 240; 348 sur 229; 271 sur 160; 392 sur 278 millimètres.

154. *Missel à l'usage d'Amiens*, ms. du xiie siècle, ancien Corbie, *n. 170* II; 255 feuillets, 278 sur 190 millimètres.

155. *Missel à l'usage de Corbie*, ms. du xiie siècle, ancien Corbie, *n. 53* II; 158 feuillets; 398 sur 275 millimètres.

Fol. 138. Psautier abrégé : première ligne de chaque ℣.

172. *Liber evangeliorum*, ms. du ixe siècle (les ff. 2-11 sont du xie siècle), ancien Corbie, *n. 193* A; 93 feuillets; 258 sur 160 millimètres.

Un pontifical conservé à Montdidier dans une collection particulière a été publié il y a peu d'années; nous devons lui consacrer une notice en rapport avec son importance. Voici le titre de la publication : *Pontifical d'Amiens, publié d'après un manuscrit original du* xie *siècle avec notes et commentaires, par Victor de Beauvillé et Hector Josse, de la Société des antiquaires de Picardie*, in-4°, Amiens, 1885, xiv-144 pages et 5 planches. Le manuscrit est en parchemin très fort, il contient 200 feuillets et mesure 245 sur 175 millimètres, réglage à la pointe sèche et filet vermillon formant encadrement, écriture de plusieurs mains. L'enluminure offre un aspect agréable quoique capricieux à l'excès, nous ne nous y arrêterons pas, car elle cesse d'appartenir par la date du manuscrit au cadre chronologique de nos recherches d'archéologie. La date du manuscrit est en effet assez basse, elle ne peut remonter au delà du xie siècle, l'origine amiénoise n'est pas douteuse. Au xiie siècle, le pontifical passa à l'abbaye de Saint-Corneille de Compiègne, ses pérégrinations ultérieures ne sont plus de notre sujet; nous allons parcourir le texte et noter brièvement ses principales divisions avec ses dispositions les plus remarquables.

I. Absolutio publice penitentium[7]. — II. *Preparatio prælati quando vult celebrare*[8]. Dans la confession du prélat au pied de l'autel il énumère une longue série de fautes parmi lesquelles l'*accidia* (*acedia*). — *III. Benedictiones ad barbas tondendas et ad clericum facien-*

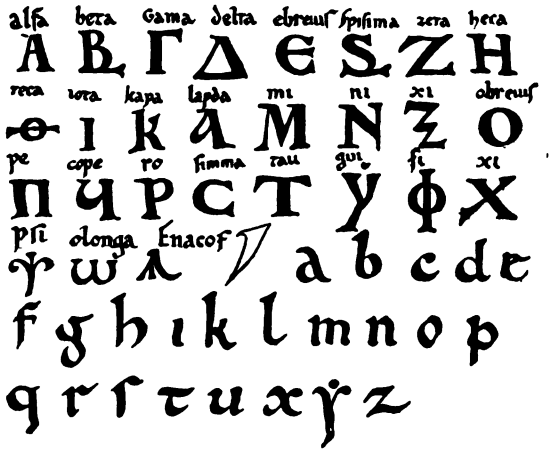
[1] *Gemma animæ*, l. I, c. cci, *P. L.*, t. clxxii, col. 604. — [2] *Ibid.* — [3] *Supplem.*, quæst. xl, art. 7, Concl. — [4] *De sacro alt. myst.*, l. I, c. xxxv, *P. L.*, t. ccxvii, col. 787. — [5] *Ibid.*, c. l, col. 792. — Cf. Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., in-4°, Freiburg-im-Breisgau, 1882, t. i, col. 739-740; 1886, t. iv, col. 677, (art. Ephod). — [6] E. Coyecque, *Catalogue des manuscrits*, dans le *Catal. gén. des mss.*, in-8°, Paris, 1893, t. xix; V. de Beauvillé et H. Josse, *Pontifical d'Amiens, publié d'après un manuscrit original du* xie *siècle avec notes et commentaires*, in-4°, Amiens, 1885; F. Poujol de Fréchencourt, *Note sur un évangéliaire de l'église Saint-Remy d'Amiens*, dans le *Bull. de la soc. des antiq. de Picardie*, 1887, t. xvi, p. 236-238; [Rigollot,] *Essai sur la vie... du P. Daire..., avec les épitres faictes telles qu'on les chantait dans les églises d'Amiens au* xiiie *siècle*, in-8°, Amiens, 1838; Roze, *Phases diverses de la liturgie dans le diocèse d'Amiens*, dans le *Congrès scient. de France*, 1867-1868, t. xxiv, p. 478-485. — [7] Ce titre est emprunté à la table placée en tête du pontifical au xve siècle. Ce chapitre comprend quatre feuillets d'une écriture du xiie siècle. — [8] Même remarque pour le titre qu'à la note précédente.

Digitized by Google

dum[1]. — *IV. Benedictio patene et calicis*[2]. — *V. Benedictio corporalis et aliorum vestimentorum ecclesiasticorum et ciborii*[3]. — *VI. Benedictio tabule altaris.* — *VII. Benedictio novarum frugum, pomorum, panis, vini, novi sepulchri, candelarum, etc.*[4]. — *VIII. Pro annua dedicatione ecclesie*[5]. — *IX. Canon misse*[6]. — Cette partie ne contient rien de remarquable, c'est le canon romain, il suffira de noter cette variante du : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt celi et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis. Et ideo, cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia celestis exercitus, hymnum glorie tue canimus sine fine dicentes : Sanctus, sanctus, sanctus.* Au *Memento* on lit les noms de : *Petri, Pauli, ...Cypriani, Laurentii, Vincentii, Chrisogoni, ..., Damiani, Dyonisii, Firmini, Quintini, Fusciani, Victorici, Gentiani, Acei et Aceoli.* Au *Memento* des défunts : *... Barnaba, Marco, Luca, Ignatio ... Anastasia, Margarita, Barbara, Catherina.* — *X. Ad confirmandum baptizatos.* — *XI. Incipit ordo qualiter in romana ecclesia sacri ordines fiunt*[7]. La rubrique qui termine l'ordination sacerdotale est ainsi conçue : *Debent presbiteri portiones dominici corporis ab episcopo accipere, de quibus percipiant communionem per* XL *dies, in exemplum Domini nostri Jhesu Xpristi qui quadraginta diebus cum suis discipulis post sanctam resurrectionem suam conversatus est. Presbiteri autem post expletam missam debent manus suas abluere in fonte baptisterii propter sacram unctionem.* — *XII. Collecte admissas quando fieri debent ordines*[8]. — *XIII. Incipit ordo sacratissime diei quinte ferie in cena Domini.* — *XIV. Incipit ordinatio episcopi.* — *XV. Ordo ad celebrandam synodum*[9]. — *XVI. Incipit ordo dedicande ecclesie.* Nous reproduisons l'alphabet que l'évêque doit tracer sur le sol avec son bâton pastoral. Les lettres de l'alphabet grec sont toutes pourvues d'un nom : c'est ainsi qu'on reconnaît l'*episema*, le chiffre 6 devenu une lettre, le *cope* et l'*enacos* (fig. 377).

De la sorte l'alphabet grec compte vingt-sept caractères au lieu de vingt-quatre. « Des nombreux manuscrits qu'il a étudiés, Martène n'en cite qu'un seul comparable au nôtre sur ce point; c'est un pontifical de Noyon, datant du Xe siècle. La bibliothèque de Laon possède un glossaire grec-latin, du Xe ou XIe siècle, provenant de l'abbaye de Saint-Jean et dont l'alphabet grec présente une grande analogie avec celui de notre manuscrit. Ces lettres à l'aspect étrange, seraient-elles une réminiscence lointaine des modifications grammaticales imaginées par Chilpéric Ier, roi de Soissons[10] ? »

XVII. Benedictio cimiterii. — *XVIII. Incipit de ordinatione abbatis capitulum Teodori episcopi.* Emprunt au « Pénitentiel » de l'archevêque de Cantorbery († 684). — *XIX. De ordinatione abbatisse monasticam regulam profitentis capitulum Teodori episcopi.* — *XX. Consecratio virginis que in epyphania vel in secunda feria pasche aut in nataliciis apostolorum celebratur.* — *XXI. Consecratio vidue que fuerit castitate professa.*



377. — Alphabet de la dédicace.
D'après de Beauville et Josse, *Pontifical d'Amiens*, 1885, p. 64.

II. ÉPIGRAPHIE. — En 1842, on découvrit à Rome, dans la catacombe de Saint-Hermès, un *loculus* encore fermé d'une plaque de marbre portant une inscription en caractère de « romaine rustique » d'une grande beauté et que la paléographie épigraphique assigne à la première moitié du IIIe siècle, date qui se trouve parfaitement d'accord avec celle de la galerie même dans laquelle l'inscription a été trouvée. Elle est ainsi libellée[11] : *Aureliæ Theudosiæ, benignissimæ et incomparabili feminæ. Aurelius Optatus conjugi innocentissimæ, depos(itæ) pr(idie)kal(endas) dec(embres), nat(ione) Ambiana, b(ene)m(erenti) f(ecit)* (fig. 378).

Le *loculus* qui contenait les ossements de Théodosie contenait aussi un squelette d'enfant, peut-être celui du fils d'Aurelius Optatus. Une petite vanité locale plus facile à expliquer qu'à justifier avait cru pouvoir revendiquer cette défunte en qualité de citoyenne d'Amiens; *natione Ambiana* n'a jamais, à l'époque que la paléographie assigne à notre inscription, voulu dire autre chose sinon « de naissance ambienne », c'est-à-dire née dans le pays des *Ambiani* et non dans la ville d'Amiens[12]. « La forme des lettres, le style, l'orthographe de ce monument, et l'on peut ajouter aussi le nom des personnes qui y sont mentionnées indiquent une époque antérieure à celle où les villes principales des différents peuples de la Gaule abandonnèrent leurs anciens noms pour prendre ceux de ces peuples[13]. » Un moment on a pu

[1] Même remarque pour le titre qu'à la note précédente. — [2] Item. — [3] Item. — [4] Item. — [5] Item. — [6] Item. — [7] Les rubriques de ce chapitre sont très brèves, à la fin du XIIe siècle ou au commencement du siècle suivant, on écrit au folio qui précède ce chapitre (fol. XLVII) et qui était resté en blanc des rubriques plus étendues. — [8] Voir note 2. — [9] Aucun titre dans le manuscrit. — [10] V. de Beauville, H. Josse, *loc. cit.*, introd., p. VI. — [11] P. Gerbet, *Sainte Theudosie*, in-8°, Amiens, 1853; de Salinis, *Notes sur sainte Theudosie*; Viollet-le-Duc, *Le livre de sainte Theudosie, recueil complet des documents publiés sur cette sainte, cérémonies et processions qui ont eu lieu pour la translation de ses reliques de Rome à Amiens, avec introduction et épilogue par Mgr Gerbet*, in-4°, Amiens, 1854; A. Bonnetty, *Historique de la découverte des reliques de sainte Theudosie et de sa translation à Amiens, sa patrie, suivie d'une dissertation sur l'authenticité de ces reliques et des discours prononcés à cette occasion*, dans les *Annales de philos. chrét.*, 1853, t. VIII, p. 245-324; Ch. Berton, *Analyse de l'allocution prononcée par l'évêque, vic. apost. d'Édimbourg*, in-8°, Amiens, 1854; de Ladoue, *Petite notice sur sainte Theudosie*, in-8°, Amiens, 1853; Pic, *Éloge de sainte Theudosie martyre*, in-8°, Poitiers, 1853; F. Rembault, *Translation à Amiens des reliques de sainte Theudosie*, in-8°, Amiens, 1853; Salmon, *Translation de sainte Theudosie dans la ville d'Amiens*, in-8°, Amiens, 1853; Fr. Lenormant, *Observations sur l'épitaphe de Aurelia Théodosia*, dans *Le Correspondant*, 25 mars 1854; Adr. de Longpérier, dans l'*Athenæum français*, 29 avril 1854; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852-1855, t. V, pl. XV, n. 13; t. VI, p. 150 sq.; *Revue britannique*, juin 1859, p. 344; Salmon, *Histoire de saint Firmin, martyr, premier évêque d'Amiens*, in-8°, Amiens, 1861, p. CIV; Caillette de l'Hervilliers, *A travers les catacombes de Rome*, in-8°, Paris, 1863, p. 75; Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, in-8°, Paris, 1873, t. III, p. 526-535; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 534, n. 655, pl. 522. — [12] Ces mots NAT. AMBIANA avaient fort intrigué MM. de l'Escalopier et Gerbet. La lecture *nata Ambiana* est simplement arbitraire, tandis que nous trouvons, fréquemment *natione*, cf. en particulier le *titulus* de Rémo et Arcontia, col. 945. — [13] L. Renier, dans L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. VI, p. 150.

Digitized by Google

croire que l'Ambienne Théodosie devait être originaire de la ville épiscopale d'Ambia, en Maurétanie; mais c'est trop vouloir réagir contre l'enthousiasme local. Au

AVRELIAE·THEVDOSIAE·
BENICNISSIMAE·ET·
INCOMPARABILI·FEMINAE
AVRELIVS·OPTATVS
CONIVCI·INNOCENTISSIMAE·
DEPOS·PR·KAL·DEC·
NAT·AMBIANA·
B M F

378. — Épitaphe de Theudosie.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. v, pl. xv, n. 13.

reste, rien ne s'oppose à ce que l'ethnique *Ambianus* se réfère au pays des Ambiens. Cet ethnique se trouve dans César, dans Strabon, dans Pline, dans Ptolémée. Une inscription trouvée à Saint-Pierre-Mont-Jou ne laisse aucun doute[1] :

NVMINIBVS . AVGG
IOVI · POENINO
SABINEIVS CENSOR
AMBIANVS
5 V · S · L · M.

Un autre monument publié par Gruter d'après un marbre qui se voyait dans les jardins Médicis ne laisse plus aucun doute sur le sens d'*Ambiana* et il importe de noter que ce marbre de Claudia Lepidilla est très antérieur à celui d'Aurelia Theodosia[2] :

DIS · MAN
CLAVDIAE LEPIDILLAE
EX PROVINCIA
BELGICA AMBIANAE
5 FECERVNT LIBERI
EIVS · LEPIDVS ET
TREBELLIVS MATRI
OPTIMAE
HIC MATRIS CINERES
10 SOLA SACRAVIMVS ARA
QVAE ·GENVIT TELLVS OSSA
TEGET TVMVLO

L'origine d'Aurelia Theodosia peut donc être attribuée sans difficulté à la région des *Ambiani*. Quant au lieu de sa naissance, nous avons dit que rien n'autorisait à le circonscrire dans les murailles de *Samarobriva*, capitale des *Ambiani*[3].

Si on lit le *titulus* qui fait l'objet de cette dissertation, on ne laisse pas d'être un peu surpris qu'on ait pu y découvrir tant de choses qui ne s'y trouvaient pas, à moins qu'il faille s'étonner qu'en si beau chemin on se soit arrêté si tôt. Les noms d'Aurelia et de son mari n'offrent aucune des particularités qu'on a pensé y voir.

Aurelia Theudosia et *Aurelius Optatus* indiquent l'un et l'autre le IIIe siècle et la qualité d'affranchis ou de descendants d'affranchis impériaux chez ceux qui les ont portés. On s'est imaginé que ce nom d'Aurelius indiquait l'appartenance à la famille des empereurs qui ont porté ce nom. Ceci n'a aucun fondement. « J'ai déjà eu l'occasion de remarquer, écrivait à ce propos A. de Longpérier[4], que les noms des empereurs avaient une influence considérable sur le choix que faisaient les habitants des provinces de noms qu'ils adoptaient pour eux-mêmes. Non seulement les noms de familles se transmettaient aux affranchis et aux affranchis des affranchis, ce qui en activait la diffusion dans une proportion immense; mais dans les bas temps, je suis porté à croire que l'on donnait aux enfants, en guise de prénom, le nom de famille de l'empereur régnant. Au IIIe siècle, le nom d'*Aurelius* se présente continuellement dans l'histoire romaine. » On peut s'en administrer la démonstration en recourant aux *indices* du *Corpus inscriptionum latinarum*[5]. Ce que l'on peut dire de plus vraisemblable, c'est que *Aurelius Optatus* appartenait probablement à la catégorie des affranchis impériaux, parmi lesquels étaient choisis d'ordinaire les *procuratores rei Augustæ* très nombreux en Gaule, où ils administraient les terres du fisc. Il suffit de suivre dans les inscriptions datées des recueils épigraphiques les *tituli* mentionnant des *Pompei*, des *Julii*, des *Flavii*, des *Domitii*, des *Aurelii*, pour constater que ces noms se succèdent chronologiquement et coïncident avec les époques auxquelles le pouvoir appartint aux familles impériales des *Julii*, des *Flavii*, des *Domitii*, des *Aurelii*. Comme il arrive dans beaucoup de pays où réside un corps d'occupation, les indigènes préfèrent s'allier entre eux, de même que font les étrangers. *Aurelius Optatus* et *Aurelia Theodosia* ont dû appartenir à deux familles de fonctionnaires, car *Aurelia* tient ce nom de sa propre famille et non de son mari, ce qui serait contraire à tous les usages de l'antiquité romaine.

En ce qui concerne le nom de *Theudosia*, l'explication qu'on a cherché à lui donner témoigne de l'inconvénient qui résulte d'abandonner l'étude des textes à des esprits soucieux de les adapter à leurs préoccupations du moment. C'est ainsi que la nationalité de *Aurelia Theudosia* ayant été mise en question et l'hypothèse d'une origine africaine paraissant menacer l'origine ambienne, on s'avisa de découvrir dans la syllabe *Theu* ou *Theud* la preuve d'une origine germanique. Il n'était pas nécessaire de tant raffiner, sans grand succès d'ailleurs, puisque l'explication proposée ne rend pas compte de la fin du mot, alors que cette explication se trouve simple et exacte dans la langue classique. *Theudosia* n'est qu'une variante orthographique de *Theodosia*. Nous avons un exemple épigraphique célèbre de cette variante dans l'inscription de la porte Dorée de Constantinople, où l'on remarquera que la forme *Theu* nous met en possession d'une explication partielle de la variante[6] :

HAEC LOCA THEVDOSIVS DECORAT POST FATA
[TYRANNI

Dans ce vers *Theudosius* donne la syllabe longue dont on a besoin, tandis que *Theodosius* eût donné deux brèves.

Il n'y a pas là une variante en usage chez les Latins exclusivement. Les Grecs emploient indifféremment les deux formes. Il suffit de parcourir l'Anthologie pour

[1] A. de Longpérier, *Inscription d'Aurelia Theodosia, à Amiens*, dans l'*Athenæum français*, 1854, p. 396. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. vi, n. 15493. — [3] A. de Longpérier, *loc. cit.*, p. 395. — [4] *Ibid.* — [5] Cf. *Corp. inscr., lat.*, t. ii, p. 718, col. 1 et 2; p. 1056, col. 3 et 4; t. iii, p. 1068-1070, 2337-2342; t. v, p. 1105; t. vi, p. 1579, n. 12968-13401, 34603-34651; t. vii, p. 317, col. 3; p. 318, col. 1; t. viii, p. 991, col. 3, 4; p. 992, col. 1, 2; t. ix, p. 706, col. 4; p. 707, col. 1; t. x, p. 1028, col. 1-4; t. xii, p. 867, col. 4; p. 868, col. 1; t. xiv, p. 506, col. 2-4; p. 507, col. 1. — [6] *P. L.*, t. viii, col. 669. On retrouve cette forme à deux reprises dans Sidoine Apollinaire, *Panegyr. Majoriani*, vs. 109, 354. *P. L.*, t. vii, col. 662.

Digitized by Google

s'en convaincre. L'épigraphie n'est pas moins claire[1]. La numismatique nous apprend que la ville de Théodosie en Tauride, que Strabon, Ptolémée et Pomponius Méla écrivent Θεοδοσια, s'écrivait, ainsi qu'en témoignent les médailles de cette ville, ΘΕΥ[2]. « On voit par là que cette variante orthographique fort usitée des poètes auxquels elle donnait la faculté de trouver un dactyle dans le commencement des mots *Theodosius* ou *Theodosia* n'était pas exclusivement poétique et remontait à une haute antiquité[3]. » Il suffit d'avoir un dictionnaire pour voir que tous les noms propres dans la composition desquels entre le mot Θεὸς, à quelque cas que ce soit, sont susceptibles de prendre Θευ au lieu de Θεο. Les exemples sont faciles à recueillir : Θευγενὶς = Θεογενὶς, Θεύγνητος = Θεόγνητος, Θευδαίτης = Θεοδαίτης Θεύδαμος = Θεόδαμος, Θεύδοτος = Θεόδοτος, Θεύδωρος = Θεόδορος, etc.[4] Il n'y a donc place pour aucune théorie sur cette variante et il suffira de faire observer qu'au IIIe siècle, Grecs et Latins pratiquaient l'échange des caractères U et O parce que le son de ces deux lettres ne présentait pas la différence qu'on observe dans nos langues modernes; ce fait est constant pour la Gaule et l'Italie[5], les exemples sont sans nombre[6]. Enfin la présence d'un nom grec chez une femme du pays des Ambiens, étant donné son origine, ne peut faire l'ombre d'une difficulté. Les tables onomastiques des écrits et des collections épigraphiques pour le IIIe siècle montrent que le nombre des Gallo-Romains empruntant leur nom à la langue hellénique était considérable.

On voit qu'en ce qui concerne *Aurelia Theodosia*, l'unique texte qui la concerne offre peu d'obscurités et permet d'induire, avec une certitude critique à peu près complète, divers détails auxquels on s'est ingénié à en ajouter d'autres dont il y a lieu de dire quelque chose. Il y a lieu d'écarter tout d'abord une hypothèse dans laquelle on tentait de confondre *Aurelia Theudosia*, morte le 30 novembre, avec une martyre romaine ayant nom *Aurelia* inscrite au martyrologe romain le 2 décembre. Cette hypothèse ne témoigne que d'une parfaite ignorance de l'antiquité. *Aurelia* est le nom de la *familia* dont l'Ambienne faisait partie, mais ce nom n'est pas celui sous lequel elle était connue. Dans la société qu'elle venait de quitter elle n'était désignée que par son nom personnel de *Theudosia*, c'eût été lui soustraire sa gloire que de l'inscrire dans le martyrologe, d'après l'hypothèse que ce fût elle qu'on y inscrivit, sous un nom qui l'eût rejetée dans une sorte d'anonymat. Le martyrologe hiéronymien mentionne une *Theudosia* et deux *Theodosia*[7]. La première mourut à Césarée, elle est qualifiée de vierge; la deuxième mourut en Achaïe, la troisième mourut ailleurs qu'à Rome[8], elle était vierge, Rien ne s'applique à *Aurelia Theudosia*[9] qui n'a laissé aucun souvenir dans les martyrologes. Son épitaphe ne nous apprend rien sur les circonstances de sa mort et la présence de ses ossements dans une catacombe permet seule de conclure à la profession de christianisme par la défunte.

Une circonstance a donné lieu de croire que cette chrétienne était une martyre. La présence d'une ampoule, contenant un sédiment dont la nature n'a pas été chimiquement déterminée, a paru à quelques-uns une preuve historique du martyre d'*Aurelia Theudosia*. Nous avons exposé ailleurs (voir AMPOULE) ce qui a trait à cette controverse. Le cas particulier de *Theudosia* doit être résolu d'après la conclusion générale, que l'étude des textes et des monuments archéologiques nous a semblé établir. Rien jusqu'à ce moment ne nous paraît de nature à affirmer ce qu'aucun fait ne prouve et n'insinue même pas. H. LECLERCQ.

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 766, 965 add.; t. II, n. 2322 *b*[96]; 2497 add.; 2481 *d*; t. III, n. 5295; 6239. Et pour la forme Θεοδόσιος et Θευδόσιος, *Ibid.*, t. I, n. 203; t. II, add 2476 *s*, add. 2477 *b*; t. III, n. 3995 *b*; t. IV, n. 8631, 8667, 8724, 8853, 8862, 8948, 9009, 9607. — [2] Mionnet, *Description de médailles antiques grecques et romaines. Supplément*, in-8°, Paris, 1806-1837, t. II, p. 11 : Chersonèse taurique, n. 67. — [3] Fr. Lenormant, dans le *Correspondant*, 1854, t. XXXIII, p. 899. — [4] Pape, *Wœrterbuch der griechischen Eigennamen*, in-4°, Braunschweig, 1842. — [5] A. de Longpérier, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, t. XXI, p. 361 sq. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, p. 955, col. 2; cf. t. V, p. 1208, col. 1. — [7] *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxelles, 1894, le III des nones d'avril, le XVI des kalendes de mai et le XI des kalendes de janvier. — [8] *It. rom. depos. sci felicis epi et alibi pas. scæ theodosiæ virgin.* — [9] Bonnetty faisait tout ce qui lui passait en tête, il envoyait *Theodosia* à Rome, l'y faisait martyriser, la fournissait d'actes; nous ne pouvons pas, à cinquante ans de distance, ressusciter de pareilles fantaisies. — [10] *Le symbolisme de l'ancien art chrétien*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1881, t. III, p. 404 sq. En ce qui concerne les amours ailés et non ailés, l'auteur s'était ingénié à mettre M. P. Allard en contradiction avec lui-même, p. 409, cet archéologue, fit observer que les paroles qu'on lui objectait visaient non un *arcosolium* du IVe siècle, mais une voûte de galerie du IIe, p. 415. Ailleurs, dans une citation textuelle du même archéologue, un mot capital était changé, p. 417, ligne 41. Sans doute ceux qui agissent avec cette liberté n'en pèsent pas toutes les dangereuses conséquences.

AMOURS (LES). — I. Les représentations de leurs jeux et de leurs supplices. II. La fête des vendanges. III. Les porte-cartel. IV. Les génies funèbres. V. Attributions diverses. VI. Les *cursores*.

I. LES REPRÉSENTATIONS DE LEURS JEUX ET DE LEURS SUPPLICES. — Nous rencontrerons au cours de nos recherches sur l'antiquité chrétienne plusieurs types empruntés à l'antiquité profane et introduits sans altérations essentielles dans la symbolique, tels sont les types d'Orphée, d'Ulysse, d'autres encore. Il faut cependant se tenir en garde contre une tendance à confondre le symbolisme et l'art décoratif, tendance qui, poussée à l'extrême, a eu pour résultat de convertir les représentations les plus insignifiantes en démonstrations théologiques d'autant plus précises que l'imagination des commentateurs pouvait se donner libre cours et attribuer aux moindres détails une signification qui ne s'y trouve pas même depuis qu'ils l'y ont mise[10]. Parmi ces sujets strictement décoratifs employés par les chrétiens nous rencontrons les représentations d'Amours. Les anciens avaient fait de Cupidon ou d'Éros le thème inépuisable d'embellissements gracieux et quelques chefs-d'œuvre. L'art des chrétiens offre dans une proportion beaucoup inférieure le témoignage de la continuation des anciennes traditions décoratives; si l'usage des amours devint moins fréquent c'est sans doute parce que plusieurs sujets dans la composition desquels ils devaient entrer furent écartés; par exemple : toutes les scènes de la mythologie concernant Aphrodite et Cupidon. Une autre raison plus efficace peut-être fut l'inhabileté des artistes chrétiens ainsi qu'on peut s'en convaincre en étudiant ce qui nous reste de leurs ouvrages. Beaucoup d'entre eux sont d'une ignorance presque absolue dès qu'il s'agit de reproduire le modèle vivant. Cette incapacité indéniable lorsqu'ils s'exercent à la représentation du corps humain vêtu est plus évidente encore s'ils ont à traiter un corps nu. Ajoutons à la difficulté de toute anatomie celle du corps de l'enfant avec sa souplesse, sa mobilité, ses lignes encore indécises et le je ne sais quoi d'aérien qui est comme le privilège de cet âge; autant de raisons décisives pour délaisser un genre dans lequel tout semblait réuni afin de rebuter l'artiste consciencieux mais peu instruit. On ne songeait guère alors à employer un travestissement devenu en usage au moyen âge et consistant à vêtir les Amours. La nudité était leur véritable attribut et les fidèles des premiers siècles de notre ère étaient gens de trop de bon sens pour s'en alarmer. Les quelques monuments qu'ils nous ont laissés et que nous décrirons plus loin proviennent tous de pays dans lesquels la modestie chrétienne savait s'accommoder des

Digitized by Google

exigences d'une température toujours tiède, souvent brûlante. L'habitude et le sens esthétique de la grande nudité n'avaient pas disparu. On voyait les petits enfants folâtrer dans la maison, dans la campagne, avec cette impudeur qui s'ignore et qui semble n'être plutôt qu'un dernier souvenir de l'innocence primitive. Durant ce long deuil de la beauté que furent les siècles barbares, on ne rencontrera plus aucune figure nue qui ne soit difforme, grimaçante et, sous prétexte de représenter des êtres fantastiques ou grotesques, prépare une excuse à l'ignorance volontaire de l'artiste. L'idée de la proportion est ignorée. Si l'on excepte quelques sarcophages, catégorie exceptionnelle dans l'histoire parce qu'elle offre le phénomène unique d'un art stagnant pendant des siècles réduits à travailler *de recette*, — si l'on excepte, disons-nous quelques sarcophages, de basse époque, on ne rencontre pas, depuis la fin du ve siècle

379. — Amour étranglant une oie.
D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 875.

jusqu'à la Renaissance, une seule pièce qui, au point de vue de la science anatomique et de la technique du modèle vivant, mérite un instant d'attention.

Les auteurs du temps de l'empire nous apprennent qu'on voyait des troupes d'enfants se rouler sur le sable, jouer, s'exercer aux combats, se livrer à mille fantaisies, insoucieux de leur nudité. Mais, dans ce sujet, comme sur presque tous les autres dans lesquels il est question de la société antique, il faut faire la part de la corruption profonde des mœurs. Il parait certain qu'il existait parmi ces petits innocents une classe distincte dévouée à la satisfaction des instincts dépravés, on les désignait d'un mot qui marquait leur destination : τὰ γυμνά [1]. En dehors de cette malheureuse catégorie, l'art classique nous a conservé quelques chastes figures d'enfants occupés aux plaisirs de leur âge. Tels ont dû être ceux qui eurent le bonheur de naître chrétiens, et combien de milliers d'autres sur l'enfance des-

quels nous ignorons tout et qui devinrent les témoins et les docteurs du christianisme. Cette histoire de l'enfance qui n'a jamais été écrite serait digne de l'être et devrait à l'art quelques-uns de ses plus précieux documents. Nous donnons ici deux types sur lesquels nous reviendrons en nous plaçant à un autre point de vue. L'un représente un amour étranglant une oie (fig. 379), l'autre un amour jouant aux noix (fig. 380), l'un des plaisirs préférés des enfants dans l'antiquité [2].

Il n'est pas rare que l'antiquité profane fournisse des renseignements utiles pour l'époque chrétienne en tout ce qui a trait aux mœurs. La pratique a été très différente de la théorie et les faits sont loin de confirmer les règles rigoristes tracées par l'auteur des écrits pseudo-clémentins et par Tertullien à leurs contemporains. Si les fidèles s'isolaient des gentils, de leurs réunions,

380. — Amour jouant aux noix.
D'après *Bullet. della Commis. archeolog. di Roma*, 1882, p. 55.

de leurs fêtes religieuses, ils demeuraient néanmoins étroitement mêlés à eux dans la vie privée, dans la vie politique et dans les relations sociales. « Nous ne nous séparons point du monde, écrit Tertullien, marins, soldats, laboureurs, négociants, acheteurs, gens d'art ou de métiers nous vivons comme vous et de notre commerce avec vous; l'excès, l'abus, voilà seulement ce que nous fuyons [3]. » Nous produirons plus loin (voir ANNISER) des preuves matérielles et des textes d'après lesquels il est légitime de soupçonner que plusieurs ouvrages de l'art antique dont nous admirons aujourd'hui les originaux furent travaillés par des chrétiens. Des artistes, des ouvriers devenus chrétiens : sculpteurs, peintres, graveurs, applicateurs de stuc, ciseleurs, modeleurs, doreurs, brodeurs, travaillaient à confectionner et à décorer les images en vogue, sans excepter celles des faux dieux. Il s'en trouvait même qui s'y adonnaient après avoir reçu les ordres.

[1] Pour tout ce qui a trait à ce côté de la question, cf. O. Jahn, *Archäolog. Beiträge*, in-8°, Berlin, 1847, p. 430 sq.; Buchenau, *De scriptore libri* περὶ ὕψους, in-8°, Marpurgi, 1849, p. 47 sq.; J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, in-8°, Leipzig, 1879, t. I, p. 182; Th. Birt, *De puerorum minutorum nuditate et de Amorum deorum inventione*, dans *De Amorum in arte antiqua simulacris et de pueris minutis apud antiquos in deliciis habitis*, in-4°, Marpurgi, 1892, p. 16 sq. Sur ces excès et la catégorie des *pueri exoleti*, voir ALUMNUS, col. 1292, et les détails des historiens résumés par J. Döllinger, *Paganisme et judaïsme ou introduction à l'histoire du christianisme*, in-8°, Bruxelles, 1858, t. IV, p. 88-89. — [2] Cette statuette a été savamment commentée par E. Lovatelli, *Sopra di una statua marmorea rappresentante un fanciullo che giuoca alle noci*, dans *Bullett. della commiss. archeol. comunale di Roma*, 1882, p. 55 sq., pl. Cf. Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1836, t. XIII, p. 196. — [3] Tertullien, *Apologeticus*, XLII, *P. L.*, t. I, col. 555 sq.

Digitized by Google

Pour rester dans les limites de notre sujet, nous trouvons parmi les œuvres consacrées à la représentation des petits enfants un grand nombre de statues qui n'ont guère été utilisées jusqu'ici d'une façon méthodique à titre de documents sur l'histoire de l'enfance chrétienne. Le type de l'enfant à l'oie est un des plus fréquents. S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine,* in-12, Paris, 1897, t. I, p. 534, n. 2227*a*; p. 535, n. 2232*a*, 2227, 2228*b*; p. 536, n. 2228, 2229, 2230; p. 537, n. 2230*a*; p. 538, n. 2231; t. II, p. 464, n. 6, 7; p. 465, n. 1, 2, 3; p. 466, n. 1, 2, 4, 5. On voit par le nombre de pièces que nous citons, et il s'en faut que la nomenclature soit complète, quelle richesse documentaire les monuments figurés possèdent encore. Il suffit de parcourir les recueils majestueux consacrés aux ouvrages de l'antiquité classique ou l'utile « Répertoire » que nous venons de citer pour prendre l'idée la plus précise de l'éducation athlétique de l'enfance, On nous permettra d'insister sur ce point parce que nous croyons qu'il a été très négligé jusqu'à notre époque; quoiqu'il soit d'une réelle importance pour l'intelligence totale de la société chrétienne primitive. Il faut bien se garder de croire que ces statuettes représentant de jeunes enfants occupés à divers jeux représentent des divinités païennes. Rien n'est plus facile à distinguer que les jeunes enfants des jeunes génies et des jeunes dieux. Nous pourrions rappeler ici divers sujets qui n'ont rien de spécifiquement païen, tels que le joueur d'osselets, le tireur d'épine, les enfants qui se mordent, du musée de Vienne; mais il est un type qui offre un intérêt plus direct avec nos études. La statuette d'un amour esclave n'est pas une pure fantaisie (fig. 381). Les représentations du châtiment infligé à Éros en punition de ses méfaits ne laissent ordinairement aucun doute sur la qualité du coupable[1]; ici nous n'avons pas le petit dieu les mains attachées derrière le dos, dans l'attitude classique, mais une représentation réaliste d'un enfant mis aux fers. Un pareil châtiment n'était pas rare à l'égard des adultes qu'on désignait alors sous le nom de *compediti*. Ceux-là travaillaient enchaînés et couchaient dans la prison domestique, l'ergastule. Ils portaient des fers aux pieds et aux mains et leur visage avait été marqué au fer rouge[2]. Ces condamnés dont on éloignait le spectacle misérable des yeux du maître devenaient la proie des geôliers et des conducteurs de travaux. Columelle recommande au maître de se souvenir de ces malheureux, d'empêcher que la rapacité des surveillants ne les laisse manquer de vêtements[3]. Apulée décrit la condition des esclaves condamnés à pétrir la farine : « Dieux ! les pauvres avortons ! la peau livide mouchetée de coups de fouet; des haillons jetés sur leur dos meurtri; quelques-uns n'ayant, pour tout vêtement, qu'un carré de toile autour des reins, tous n'ayant que quelques loques pour cacher leur nudité. Marqués au front, la tête rasée, les pieds serrés dans un anneau ; le corps déformé par le feu, les paupières rongées par la fumée brûlante et les ténèbres enflammées, les yeux presque privés de lumière; saupoudrés comme des athlètes de farine blafarde et sale[4]. » Nous ne trouvons dans les textes classiques ni dans les textes chrétiens rien de particulier sur les sévices dont pouvaient être victimes les enfants des esclaves. Il est probable que l'éducation de l'enfant de l'esclave n'étant que de l'élevage au jugement des maîtres et de la loi elle-même, l'intérêt devenait la sauvegarde de ceux dont on tirerait d'autant plus de profit qu'ils seraient en meilleure condition. Mais il devait se trouver des malingres dont on était bien aise de tirer un petit service tant qu'ils vivraient et d'autres dont on offrait le spectacle tout nouveau de la souffrance comme un délassement à des maîtres corrompus et blasés. Une autre classe de ces malheureux, condamnés, par quelqu'un de ces maîtres féroces dont Sénèque a décrit les épouvantables cruautés, à goûter tout enfant l'horreur de la vie des *compediti,* a pu être celle de jeunes chrétiens et des chrétiennes que la haine d'un propriétaire pour la religion de leurs parents, ses esclaves, réduisait à cette condition. Les textes ne nous l'apprennent pas

381. — Amour enchaîné.
D'après Clarac, *Musée de sculpture,* pl. 883.

positivement, mais on peut, sans crainte de se tromper beaucoup, suppléer sur ce point à leur silence[5].

Ce qu'il nous faut remarquer dans le jeune esclave enchaîné c'est la fermeté des chairs et l'excellente santé de l'enfant. Une œuvre aussi réaliste n'eût pas manqué de représenter des formes exténuées si tel eût été le cas qui s'offrait généralement aux regards; mais nous savons en effet que les frais auxquels entraînait l'élevage des enfants étaient très grands et il arrivait que les maîtres interdisaient à leurs esclaves la fécondité, car, dit un jurisconsulte, on n'achète pas des femmes esclaves pour leur faire produire des enfants comme un champ produit des fruits[6].

II. La fête des vendanges. — Les scènes de vendanges apparaissent de bonne heure dans l'art des chrétiens qui se sont plu à égayer ce sujet en y introduisant de petits amours employés à la récolte. On représenta d'abord, semble-t-il, la vigne étalant ses pampres sur lesquels courent quelques oiseaux et quelques amours en petit nombre. Le plus ancien monument en

[1] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues,* in-4°, Paris, 1896, n. 162-169, 596; G. Lafaye, *L'amour incendiaire,* dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.,* 1890, p. 50. Voir Actes des Martyrs, col. 443, fig. 86; H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité,* 3 in-8°, Paris, 1879. Le frontispice porte un macaron représentant, d'après une pierre gravée, un amour enchaîné dans une attitude peu différente de notre fig. 381, mais appuyé sur le hoyau. Ceci est conforme à un jaspe rouge de l'ancien cabinet d'E. Le Blant, *op. cit.,* n. 170. — [2] Pline, *Hist. nat.,* l. XVIII, c. IV : *Vincti pedes, damnatæ manus inscriptique vultus;* Sénèque, *De tranquill.,* c. X. — [3] Columelle, *De re rustica,* l. I, c. VIII. — [4] Apulée, *Métam.,* l. IX. Une pierre gravée publiée par Rich, *Dict. des antiq. rom. et gr.,* au mot *Compeditus* nous montre un esclave représentant Saturne, appuyé sur la houe entièrement nu et enchaîné comme sur notre fig. 381. — [5] Nous parlons des cas particuliers, car lorsqu'il s'agit de groupes nombreux que la violence ou le droi de conquête jette en esclavage il va de soi que nous ignorons le sort des enfants qui partagèrent les misères des adultes et peut-être leurs fers. — [6] Ulpien, *Ad digestum,* l. V, tit. III, n. 27.

Digitized by Google

ce genre est la belle vigne qui décore la voûte de la galerie d'entrée, au cimetière de Domitille, sur la voie

382. — Amour folâtrant dans une vigne.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1865, p. 42, fig. 1.

Ardéatine, œuvre incontestable de la fin du Ier siècle ou du commencement du IIe[1] (fig. 382). Cette vigne faisait partie des exquises décorations qui ornaient le vaste ambulacre. « Parmi toutes les fresques païennes, aucune peut-être ne surpasse cette parfaite élégance. Du commencement de la voûte part un grand cep de vigne, dont les branchages se répandent sur cette voûte, la couvrent jusqu'à l'extrémité, et retombent librement sur les parois qu'ils vêtent de leurs festons, encadrant les larges niches destinées aux sarcophages. Une des parois entières a péri; les anciens visiteurs, espérant détacher quelques figures des murailles, y ont fait d'irréparables ravages[2]. Les panneaux à demi ruinés que l'on distingue encore montrent un banquet céleste (fig. 187), un pêcheur, un Daniel entre les lions (fig. 91) comparables aux peintures païennes de la meilleure époque par l'élégance toute classique du dessin et la sobriété des couleurs. A la voûte des niches voltigent des petits génies qui agitent des banderoles[3]. » La légèreté, la grâce, l'imitation très libre de la nature placent cette composition hors de pair parmi les autres motifs de décoration d'une symétrie banale et conventionnelle qui recouvrent les monuments à partir du IIIe siècle et dont on pressent l'envahissement dans les peintures catacombales dès le IIe siècle. Les chrétiens n'inventèrent rien en introduisant la vigne dans la décoration des chambres funéraires. L'antiquité païenne donnait depuis longtemps un sens funèbre aux scènes de vendange, on haussa peut-être un peu plus la signification, mais l'expression ne fut pas modifiée, des oiseaux volent, des amours chargés de petites hottes courent affairés. C'est dans cette mesure qu'on peut accorder aux figures d'amours une signification symbolique, signification qui se précisa lorsque les fidèles, n'ayant pas à leur disposition les parois d'une muraille mais seulement une plaque de marbre, représentèrent non des enroulements de pampres, mais une simple grappe de raisin entourée quelquefois par deux colombes. Nous étudierons ailleurs le symbolisme de la vigne (voir ce mot), nous n'avons à nous occuper ici que des amours. De Rossi, avec son rare bon sens et son expérience, se refusait à voir en eux des anges ou des Cupidons, *ma sono*, dit-il, *figure accessorie in sè indifferenti poste per complemento della composizione secondo il gusto ed il costume della scuola classica, dalla quale escirono i primi artisti cristiani*[4].

D'autres peintures paraissent à première vue faire partie de la catégorie de celle que nous venons de décrire, par exemple la voûte de la crypte de Saint-Janvier[5], au cimetière de Prétextat, mais malgré la presque identité des types décoratifs, cette voûte, qui appartient au début du IIe siècle, représente non plus seulement des amours, mais les travaux des quatre saisons. Voir ce mot.

C'est surtout au IVe siècle que les chrétiens accordèrent la vogue aux représentations de la vendange faite par les amours. Le mausolée et le sarcophage de sainte Constance nous font voir le retour de la cueillette (fig. 243) et la foulée (fig. 238, 243). Les fresques, les sarcophages, les mosaïques nous offrent des scènes peu variées et souvent d'une exécution déplorable représentant la fête des vendanges par les amours. Outre la mode qui favorisait alors cette composition, une pensée que nous

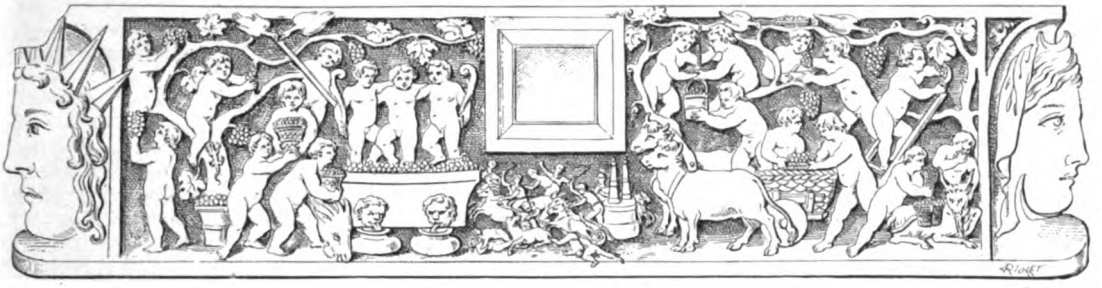
[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 42, fig. 1; P. Allard, *Rome souterraine*, in-8°, Paris, 1876, p. 304. La seule reproduction exacte, mais d'une exactitude hors ligne, est celle qui a été donnée par J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, t. I, pl. I, mais elle ne donne qu'une partie de la fresque, les amours ne s'y trouvent pas. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 36 : *La bell'arte di coteste pitture loro ha nociuto; imperocchè quando nello scorso secolo l'ipogeo fu visitato, si tentò di staccare delle pareti quasi tutti i gruppi simbolici ed anche le immagini de' putti vendemmiatori e de' genietti saltanti. Il folle e barbare tentativo riuscì forse, come in tanti simili casi, alla perdita totale de' dipinti ridotti ad un pugno di calce.* — [3] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 58. Cf. De Rossi, *loc. cit.* : *La volta, dove termina la discesa e diviene piana, in luogo della vite è adorna di putti saltanti in diverse e graziose movenze agitando bastoncelli ricurvi e facendo svolazzare lunghi nastri; ed è mirabile la franchezza de' tocchi del pennello e la varietà leggiadra degli atteggiamenti.* — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 43. — [5] *Ibid.*, 1863, p. 3; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XIV, p. 81. Types d'amours vendangeurs et moissonneurs à la catacombe des Saints Marc et Marcellin. Cf. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 245, et pour la première moitié du IVe siècle au cimetière de Domitille, J. Wilpert, *op. cit.*, pl. 148.

Digitized by Google

avons déjà signalée paraît avoir contribué au succès qu'elle obtint. La récolte des fruits mûrs symbolisait aux yeux des païens la moisson quotidienne de vies humaines parvenues à leur terme, il en était de même pour les fidèles qui trouvaient à ce symbolisme une convenance particulière en raison de ces paroles du Christ : « Je suis la vigne véritable ... je suis le cep dont vous êtes les rameaux[1]. » Ce sens mystique absorba le sens funéraire, plus ancien, sans le faire complètement oublier, et la présence des amours vendangeurs sur les sarcophages chrétiens montre que l'on avait adopté pleinement le symbole avec sa signification un peu flottante. Un de ces sarcophages associe au sujet que nous étudions un motif rarement représenté par les chrétiens et qui paraît n'être pas sans rapport avec la pensée funéraire qui s'attachait aux vendanges (fig. 383). Au centre du panneau principal, sous le cartouche, se voit une course de chars signalée par un accident dans le cirque au moment où le char va franchir la *meta*[2].

la vie et à son incertitude. Raoul Rochette, commentant ce beau monument qu'il avait vu dans les jardins du palais Corsini, paraît avoir quelque peu abusé de l'intention symbolique lorsqu'il croit la découvrir dans les moindres détails de l'ornementation. Ce qui nous semble plus probable c'est que l'image des vendanges était une manière symbolique d'indiquer une mort prématurée. Cela résulte d'une jolie inscription grecque funéraire trouvée à Naples, dans laquelle on reproche à l'inexorable Pluton de peupler son empire aux dépens de tant d'âmes humaines et de vendanger jusqu'aux grappes encore vertes de la jeunesse[3].

Ἄγγελε Φερσεφόνης, Ἑρμῆ, τίνα τόνδε προπ[έ]μπεις
εἰς τὸν ἀμείδητον τάρταρον Ἀΐδεω; —
Μοῖρά τις ἀεικέλιος τὸν Ἄριστον ἥρπασ' ἀπ' αὐγῆς
ἑπταέτη· μέσσος δ'ἐστὶν ὁ παῖς γενετῶν. —
δακρυχαρὴς Πλούτων, οὐ πνεύματα πάντα βρότεια
σοὶ νέμεται; τί τρυγᾷς ὄμφακας ἡλικίης;



383. — Sarcophage romain. D'après Bottari, *Sculture e pitture sagre*, t. I, p. 125.

Les deux scènes de vendanges sculptées dans les deux compartiments que sépare le cartel sont très heureusement équilibrées (fig. 383). De chaque côté dix amours se livrent aux joies bruyantes que comporte la cueillette du raisin, les uns prennent les grappes sur la vigne, d'autres les reçoivent dans des paniers; on décharge un âne, on foule le raisin, on rentre la récolte sur un petit chariot. La représentation de la course du char troublée par un accident est fréquente sur les sarcophages païens des IIe et IIIe siècles. Nous croyons que le sens qui s'y attache ici est beaucoup moins de rappeler la célébration de jeux du cirque en l'honneur du défunt et pour célébrer ses funérailles que l'allusion à la brièveté de

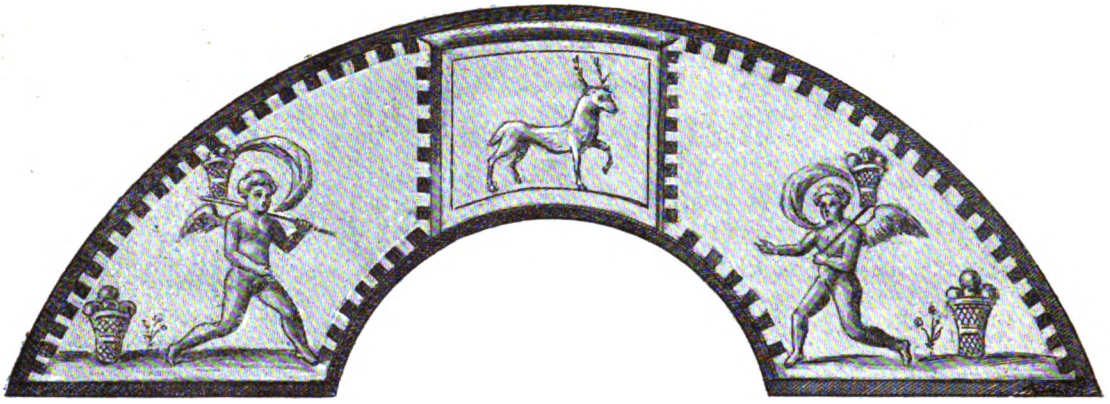
On s'explique qu'un symbole se soit répandu a profusion lorsqu'il trouvait si fréquemment son application.

Outre le sens symbolique il en est probablement un autre moins raffiné qui a contribué grandement à la popularité du sujet qui nous occupe en ce moment. La fête des vendanges était une des solennités les plus aimées des anciens. On y conviait ses amis et c'était pendant le mois d'octobre comme une réjouissance ininterrompue. Les sarcophages nous montrent nos petits amours montés à l'échelle ou grimpés sur les épaules les uns des autres, il en était ainsi en réalité, car tantôt la vigne rampait, tantôt elle s'enroulait sur

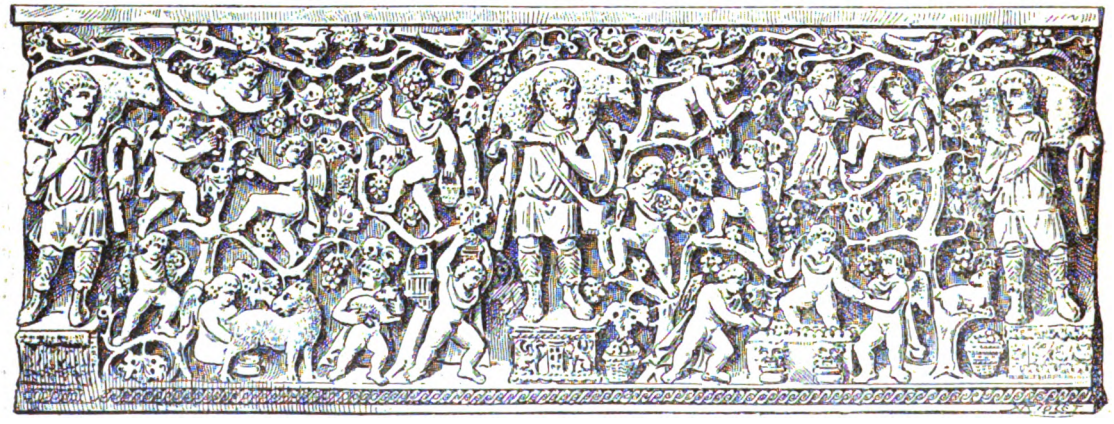
[1] Joa., XV, 5. Le type des amours vendangeurs était tout à fait commun dans l'iconographie païenne lorsqu'il fut agréé par les chrétiens; cf. *Monumenti inediti dell' Instituto archeologico*, t. III, pl. V; C. Zoega, *Bassirilievi antichi di Roma*, in-4°, Roma, 1808, t. I, p. 129; *Archäologische Zeitung*, 1877, pl. VII; A. Gori, *Inscript. antiq.*, in-4°, Florentine, 1747, t. III, pl. XXXII; on retrouve les amours vendangeurs dans l'iconographie juive, cf. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 491. — [2] Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma, pubblicate già dagli autori*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 125. *Quam et circum, et bigas in eo currentes, sculptas simul cum Christi effigie sub Pastoris habitu, oviculæ succollantis, vidi in sarcophago christiano molis maximæ, qui ante annos duos, inventus in cœmeterio Sancti Urbani ad hortos Corsinios translatus fuit. Circum et currentes bigas in sarcophago significasse credo dignitatem consularem sepulti ibi viri patricii. Ad consules namque pertinuit cursus equorum et quadrigarum atque alia hujusmodi spectacula circensia dure, quarto sæculo aut quinto. Quarti autem aut quinti sæculi ætatem spirat ille sarcophagus, cujus sane moles consule digna videtur. Consule item dignæ sunt aureæ illæ antiquissimi indumenti reliquiæ quas in sarcophago inventas narravere fossores. Nomen vero consulis ipsius nobis invidit antiquitas. Pictum illud fuisse caracteribus aureis, in areola quadam quæ erat in fronte sarcophagi suspicio est; ad huc namque in ea auri et colorum vestigia remanebant in exiguis marmoris cavitatibus.* Tel est le jugement du P. Lupi sur ce sarcophage. *Epitaph. Severæ nuper inventum*, in-4°, Panormi, 1734, p. 58. Cf. Boldetti, *op. cit.*, t. I, p. 126; t. III, p. 19; A. Gori, *op. cit.*, t. III, pl. XV, p. XCI sq. Autre scène des jeux du cirque sur un sarcophage commenté par E. Q. Visconti, *Museo Pio-Clementino*, in-fol., Milano, 1782, t. IV, p. 216 sq., ce sarcophage avait été trouvé dans la catacombe de Saint-Sébastien. Quant à l'accident retracé nous pouvons le commenter à l'aide d'une épitaphe de Tébessa; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 16566: *C. Julius Comma[rinus]*, dompteur de chevaux (et conducteur de chars ?). J. Schmidt, dans *Rheinisches Museum*, 1889, t. XLIV, p. 485-487, croit que le char aura heurté la borne placée à un tournant de la piste : *metæ quod fuit optabile mori sum cornuo labsus.* M. S. Gsell, *Musée de Tébessa*, in-4°, Paris, 1902, p. 8, lit : *meæ* au lieu de *metæ*. — [3] Ignarra, *De phratriis comm.*, in-4°, Neapoli, 1797, p. 124; Capycius, *Opuscula*, in-4°, Neapoli, 1785, t. I, p. 165; Mistcherlich, dans *Biblioth. litt. et art. Gotting.*, 1787, t. II, p. 3 sq.; Jacobs, dans *Anthologia Palatina*, in-8°, Lipsiæ, 1813, t. II, p. 791, n. 98, cf. *Append.*, n. 98; Boissonnade, *Philostrati heroica*, in-8°, Parisiis, 1806, p. 294 sq.; C. Zoëga, *Li bassirilievi antichi di Roma incisi da T. Piroli*, in-4°, Roma, 1808, t. II, p. 141; Welther, dans *Rheinisches Museum*, 1845, t. III, p. 255, n. 32; Raoul Rochette, *Premier mémoire sur les antiquités chrétiennes. Peinture des catacombes*, lu le 13 août 1830, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1838, t. XIII, p. 127; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5816.

Digitized by Google

de hauts tuteurs : *Ubi dum erratici palmitum lapsus nexibus pendulis per arundines bajulas repunt, viteam porticum frondea tecta fecerunt*[1], nous dit saint Cyprien, et Columelle rapporte que si une vigne était arborée sur des tuteurs élevés, les ouvriers loués pour la vendange inséraient dans le contrat l'obligation pour le propriétaire de faire construire un bûcher et un tombeau à ceux d'entre eux qui pourraient se tuer en tombant de leurs échelles[2]. L'entrain que montrent les amours sur nos monuments n'est pas moins conforme à ce que nous apprennent les textes. La vendange s'ouvrait par des chansons[3]. Les vendangeurs munis d'échelles très longues et très légères[4] parvenaient dans les arbres jusqu'à une certaine hauteur et au moyen des griffes de fer qu'ils s'attachent au bas des jambes, en dedans, s'élevaient aux parties les plus élancées[5] : les vignes grimpant jusqu'au sommet des arbres; il fallait la hardiesse la plus téméraire pour aller recueillir le fruit. A mesure que les grappes étaient détachées, les vendangeurs les mettaient dans de petits paniers[6] cylindriques, un peu longs et légèrement évasés[7], et dès qu'ils étaient remplis, ils les descendaient à l'aide de cordes à des ouvriers demeurés à terre[8]. Ceux-ci les vidaient dans d'autres grands paniers en osier[9] ou dans des vases de bois[10] d'une seule pièce[11]. Lorsque la charge était suffisante ils la prenaient sur leur dos, où ils la maintenaient à l'aide d'un bâton passé sur une épaule, et qu'ils tenaient par devant à deux mains[12], puis ils la portaient à la *villa* où ils la versaient dans de grands bassins de pierre[13]. Là des vignerons, *calcatores*, nus des pieds à la tête[14], sauf le bas des



384. — Amours vendangeurs. D'après *Römische Quartalschrift*, 1890, pl. XI-XII, n. 3[a].

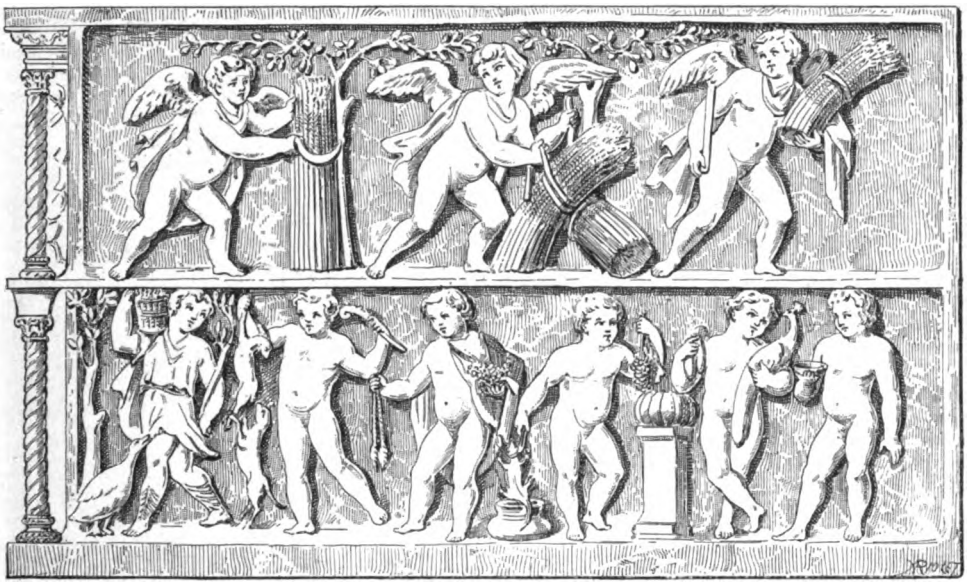


385. — Scène de vendanges. Sarcophage du Latran, n. 183. D'après une photographie.

[1] S. Cyprien, *Ad Donatum*, § 2, *P. L.*, t. IV, col. 198. — [2] Columelle, *De re rustica*, l. III, c. II. — [3] *Ibid.*, l. X, c. CCXXVIII. — [4] Mazois, *Ruines de Pompéi*, in-fol., 1809, t. IV, pl. 1. Cf. A. Castellani, *Il bisellio capitolino*, dans *Bullett. della commiss. arch. municipale*, 1873, t. II, pl. III, p. 22 : Scènes de vendanges dans lesquelles on se rend compte de la hauteur des vignes; un vigneron corrige un vendangeur à coups de bâton; détails obscènes. — [5] Columelle, *op. cit.*, l. XII, c. XVIII : *Nec minus falculæ et ungues ferrei quam plurimi parandi et exacuandi sunt.* — [6] On les nommait *calathi*, Calpurnius, *Eclog.*, X, vs. 12, ou bien *quali vendemiatorii*, *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, l. 8; Virgile, *Georg.*, l. II, vs. 241. — [7] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1722, t. V, pl. 178; Clarac, *Musée de sculpture du Louvre*, in-4°, Paris, 1826, pl. 136. — [8] *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, l. 8. — [9] *Ibid.*, l. XXXIII, tit. VII, l. 8 : *Quali exceptorii, in quibus uvæ comportantur.* — [10] Caton, *De re rustica*, c. XI, les nomme *alvei*; Festus nomme ces récipients *naviæ*, sortes de petites auges peu profondes, comme un canot; ce sont les *lintres* de Servius, *Comment. in Georg.*, l. I, vs. 262. — [11] Virgile, *Georg.*, l. I, vs. 202. — [12] Montfaucon, *Loc. cit.*; San. Bartoli, *Le antiche lucerne sepolcrali, raccolte dalle cave sotterranea e grotte di Roma*, t. II, pl. 27. — [13] *Lacus*. Columelle, *op. cit.*, l. XII, c. XVIII; Pline, *Epist.*, IX, 20; Tibulle, *Amores*, l. I, c. I, vs. 10; Ovide, *Fasti*, V, vs. 888. Il est assez difficile de déterminer avec exactitude le lieu où se trouvait le *lacus* et l'édifice qui le recouvrait. Caton, Varron et Palladius disent qu'on le trouvait dans le pressoir au vin et dans le pressoir à l'huile. Les mosaïques de Sainte-Constance sembleraient faire croire que le *lacus* était sous un hangar. — [14] Calpurnius, *Ecloga*, X, vs. 45 : *Nudaque purpureo sparguntur pectora musto.*

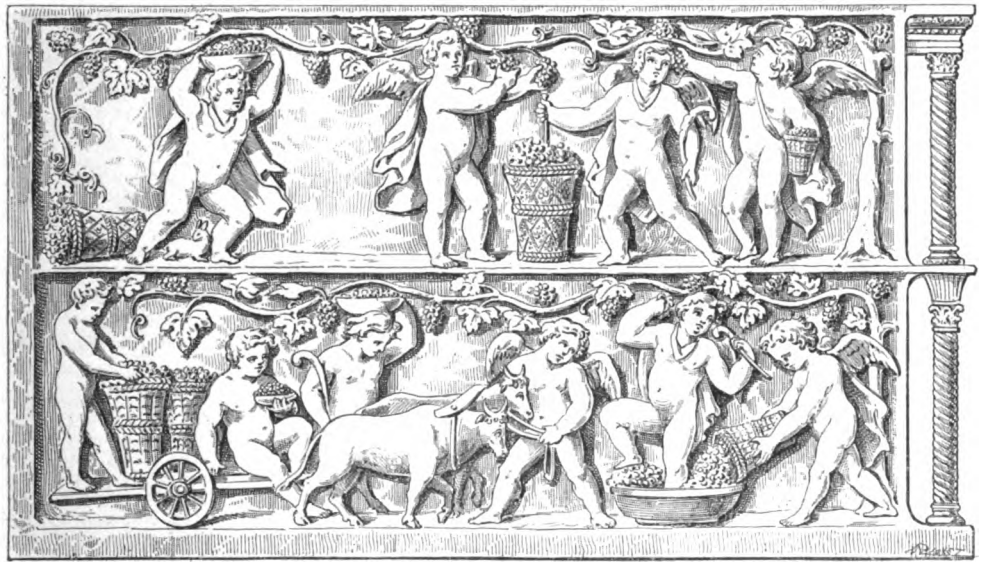
Digitized by Google

hanches qui est bridé d'un petit caleçon aussi court que possible[1], commençaient par exprimer le jus de cette récolte en la foulant aux pieds[2]. Après la foulée, les vignerons tiraient de la cuve les rafles des grappes et la peau des grains et les portaient sous un pressoir, afin d'en exprimer un reste de vin doux que l'on joignait à celui déjà obtenu par la première opération.



386. — Côté droit du sarcophage de Junius Bassus. D'après Bottari, *Sculture e pitture sagre*, t. I, pl. I.

L'ancien usage des écoles de peinture de représenter sous forme de génies ou d'amours les personnages des scènes de la vie journalière nous aide à comprendre comment les représentations de vendanges, malgré leur aspect fantaisiste, s'accordent exactement avec ce que les textes nous apprennent. Un *cubiculum* du cimetière de Sainte-Agnès nous fait voir un amour vendangeur portant le panier sur l'épaule (fig. 384). Il est tout à fait probable que nous avons ici une copie pure et simple d'une peinture pompéienne. En effet, le voile gonflé par le vent au-dessus de la tête rappelle les divinités ma-



387. — Côté gauche du tombeau de Junius Bassus. D'après Bottari, *Sculture e pitture sagre*, t. I, pl. 1.

[1] Clarac, *op. cit.*, pl. 136. Ce détail se retrouve sur un sarcophage chrétien où l'on voit deux amours foulant le raisin et portant le *subligaculum*. De Rossi, *Roma sott.*, t. I, pl. XXX, 1. Même détail sur un sarcophage de Marseille. E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, pl. XII, n. 4, mais il ne s'agit pas d'amours ici, c'est simplement le transport du raisin en Chanaan ; le détail est à noter néanmoins, parce qu'il montre bien le rapport qui existait alors entre l'interprétation de scènes bibliques et la vie réelle. Cf. Le Blant, *op. cit.*, p. 39, note 4. — [2] Calpurnius, *Eclog.*, X, vs. 44 : *Crebro pede rumpitur uva.*

Digitized by Google

rines[1]. Afin d'ajouter à la poésie du sujet on a transformé la cueillette des raisins en cueillette de fleurs dont les corbeilles débordent. Nous ne pouvons énumérer tous les monuments chrétiens qui offrent le sujet que nous étudions ici. Plusieurs d'entre eux sont peu intéressants, à cause de leur date tardive et de la faiblesse de la technique; parmi ces derniers signalons un sarcophage d'une facture pitoyable à Saint-Laurent-hors-les-murs[2]. De même pour le sarcophage de porphyre de Sainte-Constance (fig. 243), d'une exécution médiocre et pesante et peu en rapport avec les dimensions et la rareté de ce luxueux tombeau[3]. Un sarcophage de la même époque conservé au musée de Latran (n. 183) lui est infiniment supérieur (fig. 385). La face principale porte trois images du Bon Pasteur tantôt barbu, tantôt imberbe[4]; entre ces images le fond de la cuve est tapissé par les ceps et les pampres d'une vigne dont les amours font la vendange. Tandis que l'un d'eux trait la chèvre des petits vendangeurs, les autres se sont répandus de tous côtés, cueillant, emplissant les petits paniers, portant la récolte à la cuve établie sur les lieux mêmes et où un amour commence la foulée. A l'abri d'une tonnelle formée de quelques ceps bien garnis de feuilles se passe une des scènes qui marquaient l'ouverture de la fête des vendanges. Une mignonne Psyché vient de la part des travailleurs présenter au maître, le petit dieu Éros, la première grappe[5]. Celui-ci s'afflige en ce moment, il tient en main un nid d'où les oiseaux se sont envolés.

De Rossi a signalé d'une manière peu précise un sarcophage chrétien inédit trouvé dans une vigne à l'intérieur de Rome et représentant sur sa face principale une scène de vendange[6]. Un autre sarcophage publié depuis peu d'années montre sur sa face principale deux panneaux séparés par un cartouche. Sur le panneau de gauche, trois amours, les bras entrelacés, foulent joyeusement le raisin que leur apportent deux autres vendangeurs qui, à droite et à gauche, déversent leur charge dans le pressoir. Dans le panneau de droite, cinq amours, formant deux groupes de deux à partir de la droite, armés de faucilles, font la moisson et lient les gerbes, le cinquième se tourne vers le cartouche[7] sur lequel on lit :

[*Pancrat*]IO
FILIO DVLCIS
SIMO QVI·VIXIT
ANN·VII·M·VIIII
5 D·XVI·PANCRA
TI·IN·PACE

Parmi les sarcophages qui représentent une scène de vendange nous rencontrons le plus parfait de tous ceux qui nous sont parvenus, le sarcophage de Junius Bassus, préfet de Rome, baptisé *in extremis* en 359[8]. Les parties latérales du sarcophage offrent deux compositions d'une grâce exquise et auxquelles nous devons nous attarder quelques instants. Chaque composition est divisée en deux registres égaux. A droite, les amours se livrent aux plaisirs de l'été : tandis que les uns coupent la moisson, les autres sont tout à leurs chants et à leurs rires. A gauche, nous revenons à nos scènes de vendange, les uns font la cueillette, d'autres rentrent la récolte, d'autres la foulent. Rien n'est plus heureux comme observation et comme sentiment de l'antique. Les dessins de Bottari ont admirablement saisi le caractère de beauté classique de ces deux morceaux, son crayon a fait comme le burin de Marc-Antoine : il a fait disparaître les traces de lassitude et d'inexpérience que révèle la technique des originaux et restauré le véritable carton antique d'après lequel a dû travailler le sculpteur du IVe siècle. L'exécution peut d'ailleurs être difficilement jugée à cause de la situation actuelle du sarcophage (fig. 386-387).

388. — Fragment sculpté du IVe siècle.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. LII.

Un fragment de marbre provenant de la basilique damasienne du cimetière de Générosa représente un petit amour vendangeur, une grappe de raisin à la main (fig. 388). C'est un morceau intéressant à cause de la parfaite observation de la nature, bien que l'exécution

[1] Bottari, *Sculture e pitture*, pl. CXXXIX; *Römische Quartalschrift*, 1890, pl. XI-XII, n. 3a. — [2] Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, p. 19; Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso ed ornamento delle chiese*, in-4°, Roma, 1744, p. 316; d'Agincourt; *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, *Sculpture*, pl. VI, n. 1; Raoul-Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, 1838, t. XIII, p. 127. — [3] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 180, fig. 168; p. 185, fig. 171; Piranesi, *Le antichità romane*, in-fol., Paris, 1836, t. II, pl. XXV. — [4] La figure du milieu, barbue, repose sur un socle où est sculpté le trépied d'Apollon entre deux griffons; les deux autres sont imberbes et leur socle est orné de masques tragiques ou comiques, imitation probable de ces statues du Bon Pasteur que l'on voyait alors sur les places et dans les jardins. Signalons un fragment de sarcophage représentant les amours à la vendange sur lequel on lit le nom du défunt écrit en cercle autour de la lettre initiale formant centre. ΚΗΝΣΩΡΕΙΝΟΣ. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLIII, 43. Enfin un dessin faisant partie des papiers de M. de Besombes de Saint-Geniès, mort en 1783, reproduit un sarcophage déposé de son temps dans une chapelle de la cathédrale de Cahors et disparu depuis. Le bas-relief représentait les amours à la vendange. De Fontenilles, dans le *Bulletin monumental*, 1879, p. 563; E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 70, pl. XXI, n. 1. Remarquons que la scène de la foulée était demeurée intacte et que le jus s'écoule dans trois récipients ainsi que nous le voyons sur le sarcophage de Sainte-Constance et dans un dessin de Ruffi d'après un sarcophage de Marseille. E. Le Blant, *op. cit.*, p. 44. Le musée d'Alger possède un fragment de bas-relief au centre duquel se voit le Bon Pasteur sous un édicule et à gauche un amour portant une corbeille de raisins et vendangeant un cep de vigne. G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890, p. 48, pl. XI, n. 4. — [5] Varron, *De re rustica*, l. III, c. XXI. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 41. — [7] A. d(e) W(aal), *Drei altchristliche Sarkophagdeckel*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, p. 61, pl. III, n. 1. Cf. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. 296, 302, 305, 306, 307, 322, 346, 360. — [8] H. Grisar, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 311-333; A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in dem Grotten von St. Peter*, in-4°, Roma, 1900, p. 86, pl. XII, XIII; D. Dufresne, *Les cryptes vaticanes*, in-8°, Paris, 1902, p. 111, n. 231; d'Agincourt, *op. cit.*, *Sculpture*, pl. VI, fig. 6, 7, 11.

Digitized by Google

ne soit pas telle qu'on la souhaiterait. Le raccourci de la jambe et de la cuisse droite témoigne d'une consciencieuse étude anatomique.

On peut signaler encore un *arcosolium* du cimetière de Domitille [1], un *cubiculum* du cimetière de Calliste [2], la voûte d'un escalier du cimetière de Thrason, ornée de ceps et de pampres, mais ici nous avons un travail en stuc [3]. Bottari a publié un plafond qui présente comme motif central le Bon Pasteur; le reste de la décoration est gracieusement imaginé (fig. 389). Quatre caissons de forme trapézoïdale nous montrent deux ceps de vignes enroulés, couverts de pampres et de fruits maintenus par des petits amours dont la pose est tout à fait satisfaisante [4].

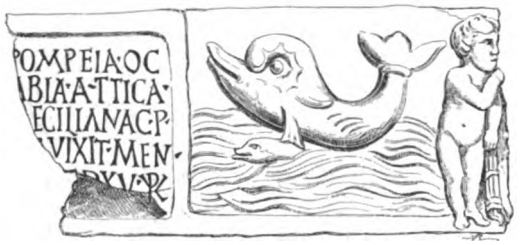
389. — Plafond dans une catacombe romaine.
D'après Bottari, *Sculture e pitture sagre*, pl. XCIII.

III. Les porte-cartel. — Un motif qui n'est guère moins répandu ni plus varié que celui de la vendange consiste à représenter sur les sarcophages un cartouche soutenu par deux génies. Il semble que leur emploi ne répond à aucun rôle déterminé et n'a qu'une intention purement ornementale. On s'est demandé si dans la pensée des fidèles on n'avait pas entendu représenter des anges, il n'y a aucune apparence qu'il en fût ainsi. Bottari, qui s'était posé la question, y répond par la négative. S'il s'agissait d'anges, pense-t-il, ils seraient vêtus, et il rappelle une épitaphe publiée par Lupi dans laquelle deux anges soutenant un cartel portent la tunique talaire [4]. Cette pierre n'est pas sans laisser des doutes, et nous dirons plus loin (voir Anges) combien rares sont les représentations d'anges vraiment anciennes sur lesquelles on puisse présenter des conclusions archéologiques. Pendant longtemps l'incertitude du type entre les Victoires, les Anges et les Génies persiste dans l'art, et la question ne paraît pas assez avancée pour nous permettre une classification rigoureuse des uns et des autres. Il n'y a pas ombre de fondement dans l'interprétation des génies porte-cartel par l'ange gardien du défunt. La symétrie, qui s'imposait pardessus tout aux sculpteurs en leur faisant doubler le pe-

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 261, l'attribuait au cimetière de Calliste. — [2] Peter, dans *Atti dell' Accad. romana di archeologia*, t. I, part. 1, p. 28. — [3] Bosio, *op. cit.*, p. 488. — [4] Bottari, *op. cit.*, t. II, p. 3; Lupi, *op. cit.*, p. 52, pl. VIII, n. 2. Épitaphe de Metilinia Rufina. Ce sont des *junones*. Cf. Martigny, *Dictionn.*, 2e édit., p. 257.

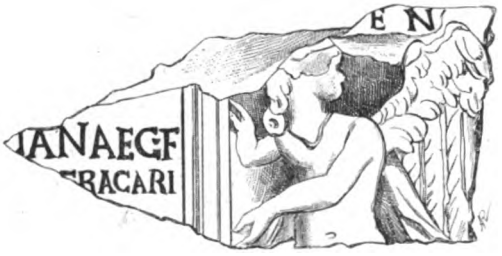
Digitized by Google

tit personnage qui, seul, aurait pu être regardé comme l'ἀγαθοδαίμων du mort, lui a enlevé toute signification et il ne s'agit donc pas du génie bienfaisant qui, à ce qu'on croyait, naissait avec chaque mortel et mourait avec lui, après l'avoir accompagné, dirigé, sauvegardé, instruit [1]. C'est bien le *genius*, mais un *genius* sans attribution, que nous trouvons sur les sarcophages. On le



390. — Génie funèbre sur un sarcophage de la crypte de Lucine. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 1.

représentait comme un beau garçon, parfois avec les formes grasses et potelées de l'enfance, sans autre vêtement que la *chlamys* des adolescents jetée sur l'épaule. Les femmes avaient, d'après les idées des anciens, des esprits attachés à leur personne, mais ces esprits, les *junones*, étaient du sexe féminin, aimables fillettes pudiquement drapées et pourvues d'ailes, mais non d'ailes d'oiseau comme le *genius*, elles avaient des



391. — Génie sur un sarcophage de la crypte de Lucine. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 2.

ailes de papillon, quelquefois des ailes de chauve-souris [2].

Un fragment de sarcophage chrétien destiné à recevoir une femme, *Anna Faustina*, nous montre le buste de la défunte se détachant sur un voile soutenu par des *genii* et non par des *junones* [3]. C'est encore le cas pour un autre sarcophage qui a dû contenir une chrétienne : *Pompeia*, dont il semble que le portrait ait dû se trouver à côté d'un petit amour appuyé sur sa torche renversée [4]. Ces deux sarcophages proviennent de la crypte de Lucine et ne sont pas antérieurs au IVe siècle [5]. Nous trouvons parmi les fragments retirés de cette crypte deux autres épitaphes [6] accostées de génies, qui n'offrent aucune indication nouvelle pour nos études (fig. 390). Peut-être n'en est-il pas de même d'un simple débris malheureusement trop réduit pour nous permettre d'en tirer des renseignements certains (fig. 391). Ce fragment [7], sur lequel on pourrait proposer les restitutions épigraphiques suivantes : 1° cassure supérieure : ἐν εἰρήνη; probablement latinisé et modifié de cette façon par l'iotacisme : *en ir* [EN] *e;* 2° cassure latérale :... ANÆ C[*larissimæ*] F[*eminæ*]; ce fragment, disons-nous, offre une figure à mi-corps, ailée, dont une abondante chevelure retombant en boucles sur la nuque caractérise le type féminin, ainsi que les bandeaux appliqués aux tempes. Mais comment interpréter le filet qui tombe sur la gorge : est-ce le liséré d'un vêtement collant, ou un collier? Le personnage était-il nu? En ce cas il n'y a aucun précédent qui nous autorise à y voir une jeune fille, il faudrait plutôt admettre que nous avons ici un de ces beaux androgynes que la civilisation et l'art an-

392. — Amours soutenant l'*imago clypeata* d'un sarcophage. D'après une photographie.

tiques admiraient tant et reproduisaient avec une souplesse si remarquable.

Un sarcophage souvent reproduit et commenté [8] à cause de son importance théologique, trouvé dans les fondations du *ciborium* de l'autel de Saint-Paul-hors-les-murs et transporté au Latran (n. 104), nous offre une date intéressante à noter pour l'histoire de cet art tout particulièrement stagnant des sarcophages. Sur notre sculpture qui remonte au IVe siècle, l'*imago clypeata* ou médaillon central qui contient les bustes des deux époux est cantonnée par deux minuscules amours ailés (fig. 392). Cette représentation est rare et les sculpteurs adoptèrent un peu plus tard un type nouveau et désormais presque invariable. « Au point où le bandeau supérieur du sarcophage rencontre la tête de l'*imago clypeata*, il se produit à droite et à gauche un angle aigu;

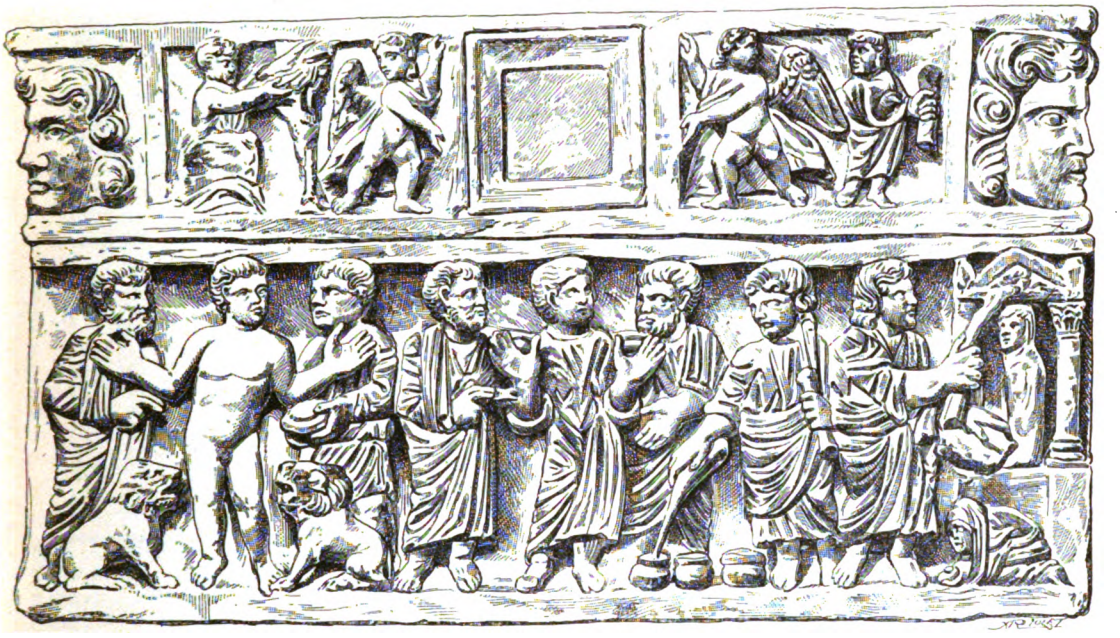
[1] Horace, *Epist.*, II, 2; Tibulle, *Amores*, l. IV, c. V. On admettait généralement que chaque mortel avait deux génies, l'un bon, l'autre mauvais, présidant à sa destinée. Les génies, étant des êtres invisibles, n'avaient pas de type officiel, de formes reconnues; on préférait généralement pour eux les formes que nous avons décrites plus haut, mais on les trouve parfois figurés sous l'aspect de vieillards ou même de serpents. — [2] Voir cependant un génie de femme nu, avec les ailes d'oiseau, dans Clarac, *Musée de sculpture*, in-fol., Paris, 1826, pl. 761 *a*, n. 1871. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXX, n. 1, p. 343. Cf. le même, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 47, fig. 4. p. 48. — [4] Ce symbole si expressif se retrouve sur les sarcophages chrétiens de Toulouse, Saint-Geny, Agen, Cahors, Poitiers, Saint-Maximin. Cf. E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 74, 92, 96. 123. Ce sujet était en grande vogue parmi les païens, cf. Visconti, *Museo Pio-Clementino*, in-4°, Milano, 1782, t. IV, p. 16; Lasinio, *Raccolta di sarcofagi del campo santo di Pisa*, in-fol., Firenze, 1825, pl. LXIII; un sarcophage inédit dans l'église d'Ajaccio, etc.; cependant quelques fidèles y répugnaient, car on l'a retrouvé martelé sur un marbre de la catacombe de Calliste. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 228. — [5] *Ibid.*, t. I, pl. XXXI, n. 1. — [6] *Ibid.*, t. I, pl. XXXI, n. 7, 13. — [7] *Ibid.*, t. I, pl. XXXI, n. 4. — [8] Mozzoni, *Tavole di storia ecclesiastica*, in-fol., Venezia, 1860, sæc. IV, note 28; Grimouard de Saint-Laurent, dans les *Annales archéologiques*, t. XXIV, p. 266; Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, au mot *Sarcophage*, 1re édit., p. 597; 2e édit., p. 717. Ce sarcophage est du IVe siècle, il a été l'objet d'un savant commentaire théologique de De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 69 sq.; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana* in-8°, Milano, 1902, t. I, p. 199, fig. 185.

Digitized by Google

pour en occuper le vide, il convient de chercher un objet de faible volume et qui de plus se place naturellement dans le haut de la scène. La main de Dieu sortant des nuages, pour arrêter le couteau d'Abraham ou pour remettre à Moïse les tables de la loi, remplit cette double condition, et c'est par exception seulement[1] que cette main ne se rencontre point dans les angles »[2] susdits.

Nous ne voyons rien de particulier à noter au sujet des amours appuyés contre le cartouche des sarcophages. Leur pose est généralement celle que l'on prend au repos[3]. Un sarcophage d'enfant trouvé au cimetière de Calliste[4] et dont le travail peu habile rappelle au IVe siècle nous montre le jeune défunt revêtu de la tunique, debout, priant les bras étendus entre deux hommes qui peuvent représenter les apôtres (fig. 393). A droite, Daniel entre les lions et accompagné de deux personnages dont l'un est certainement Habacuc (voir DANIEL); à gauche, le Christ imberbe, les cheveux longs et bouclés, opère le miracle de Cana et tout à côté il ressuscite Lazare. Le couvercle porte un cartel resté malheureusement anépigraphe[5], cartel que soutiennent deux amours. De chaque côté de ce groupe central, Noë dans l'arche recevant dans ses mains la colombe et un personnage non identifié, imberbe, vêtu de la tunique et du *pallium*, tenant en main le *volumen*, probablement un prophète.

Remarquons encore que plusieurs sarcophages nous montrent une variété d'amours nus et d'amours portant la tunique talaire, il est possible qu'en ce cas on ait songé à la vieille distinction entre *genii* et *junones*, mais nous n'avons absolument aucun indice qu'il en soit ainsi dans les monuments que nous avons en vue[6]. Nous croyons qu'il y a plus de probabilités que ce soient des Victoires[7].



393. — Sarcophage d'enfant du IVe siècle. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XL, n. 2.

Nous devons indiquer l'emploi des génies nus et ailés, du type païen, soutenant non plus une tessère, mais une couronne dans laquelle est inscrit le monogramme du Christ[8]. Voir ANGES.

IV. LES GÉNIES FUNÈBRES. — Nous avons noté plus

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. VI, VIII; Bottari, *Sculture e pitture*, pl. XLIX; Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, p. 1; *Revue archéologique*, 1877, pl. XXIII; enfin trois sarcophages du musée de Latran. Photographie de Parker, n. 2911, 2914, 2923, cf. O. Marucchi, *Guida del museo cristiano lateranense*, in-12, Roma, 1897. — [2] E. Le Blant, *op. cit.*, préf., p. XV. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 46, fig. 3, 4; E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 47, n. 61. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 297; t. III, p. 744, pl. XL, n. 2. Signalons un sarcophage publié par Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, pl. CXXXI, répété pl. CLXXXXIII, provenant du cimetière de Cyriaque et représentant Adam et Ève, c'est-à-dire la loi naturelle; Moïse recevant les tables sur le Sinaï, c'est-à-dire la loi écrite; enfin les mages, c'est-à-dire la loi de grâce. En outre le cartel est tenu par deux amours. — [5] Cette regrettable circonstance s'explique ici comme pour notre figure 383, par le fait que les épitaphes de sarcophages étaient quelquefois peintes et non gravées. E. Le Blant, *op. cit.*, p. 27. Pour d'autres représentations de génies nus soutenant le cartel, cf. E. Le Blant, *Etude sur les sarcoph. d'Arles*, p. X, 25, 27, 34, 45, pl. XIV, XIX, XX, n. 1, 2; Le même, *Étude sur les sarcoph. de la Gaule*, p. 124, pl. V, n. 6; pl. VIII, n. 3; pl. XII, n. 4; pl. XXI, n. 1; pl. XXXVI, n. 2; pl. XLIV, n. 1; pl. XLVII, n. 3; pl. LIII, n. 2; pl. LVI, n. 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 64. Voir encore quelques croquis au trait dans E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 11, 44, 48, 53, 73, 114, 124; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, pl. VIII; 1878; pl. I, n. 3 (voir fig. 102). On peut comparer à ces types un feuillet de diptyque du IVe siècle représentant l'apothéose d'un empereur porté au ciel par les génies nus et ailés du Vent et de la Tempête. Londres, British Museum. Cf. A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 393, fig. 359; Maffei, *Verona illustrata*, in-fol., Verona, 1732, part. III, p. 54. — [6] E. Le Blant, *Les sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 124, sarcophage de Toulouse, pl. XXXIII. — [7] E. Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, p. 26, n. XX, pl. XIV. Une tradition locale attribue ce sarcophage à Constantin II. Or, ce sont des *junones* (?) qui soutiennent la tessère, et les bustes des époux sont soutenus tous deux par des *genii*. Ce sont également des *genii* qui soutiennent le buste féminin dans E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, pl. VIII, n. 3. — [8] *Ibid.*, pl. VIII, n. 1. Dans ce sarcophage, dont le défunt était du sexe masculin, tous les amours sont vêtus. Il est bien possible qu'on n'ait guère plus songé, à partir d'une basse époque, que le vêtement et la nudité des génies pouvaient répondre à une distinction quelconque. Même remarque pour le sarcophage, pl. XXXII, n. 3, et pour le croquis, p. 35, 52.

Digitized by Google

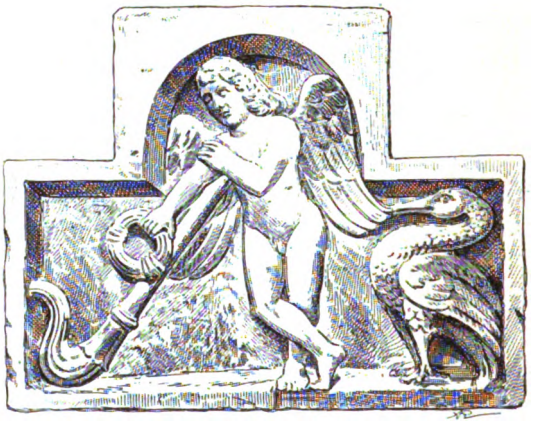
haut la répugnance d'un chrétien à faire usage du génie funèbre nu et la torche renversée; aussi a-t-il pris soin de marteler cette gracieuse figure. Tous les fidèles n'avaient pas cette étroitesse d'esprit dont a vu d'autres exemples [1]. Un sarcophage portant une représentation identique a été retrouvé intact dans un des plus anciens et des plus beaux cubicules du cimetière de Prétextat [2]. Le plus remarquable monument de cette catégorie est un sarcophage de Salone [3] sur lequel le même artiste a sculpté, sur les faces latérales, le génie funèbre, le Bon Pasteur, l'orante (fig. 394). Cette sorte de parité établie entre des figures en apparence si différentes ne doit pas nous surprendre. Nous verrons que le Bon Pasteur est une adaptation de Hermès criophore [4] et l'orante se

394. — Génie funèbre sur un sarcophage de Spalato.
D'après une photographie.

voit sur les stèles égyptiennes antérieures au christianisme [5]. Ces deux derniers types furent adoptés et consacrés, tandis que le génie funèbre n'obtint jamais pleinement droit de cité dans la symbolique chrétienne. Quelle en est la raison? Serait-ce parce qu'il rappelait l'idée du sommeil éternel, idée en contradiction avec

395. — Génie funèbre sur un sarcophage de la Gaule.
D'après une photographie.

celle de la résurrection des corps et la *dormitio* temporaire de la théologie chrétienne? Mais on ne voit pas



396. — Génie funèbre du dôme de Modène.
D'après une photographie.

que les fidèles se soient très inquiétés de formules plus compromettantes, telles que le D. M. [6] et surtout le

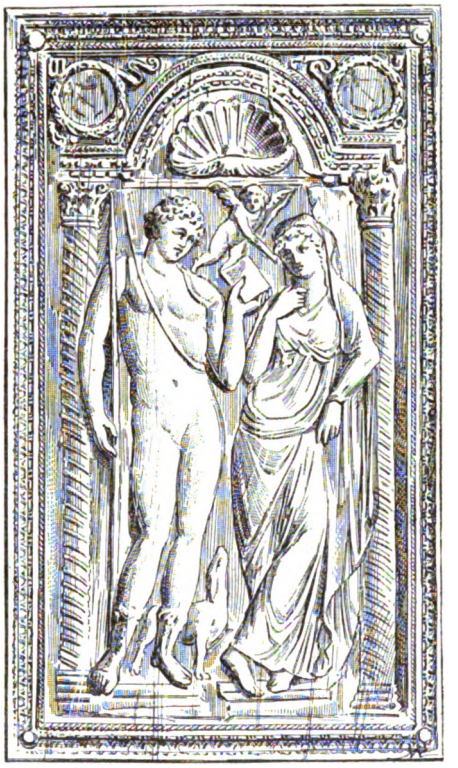
[1] Les personnages du « Jugement dernier » de Michel-Ange furent habillés après la mort de l'artiste par Daniel de Volterre; on connaît le désastre que l'héritier des collections de Mazarin causa un jour où les œuvres d'art incomparables qu'il possédait lui ayant paru insuffisamment drapées, il s'arma d'un marteau et brisa jusqu'à ce que la lassitude le contraignît de s'arrêter. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 228, 444. Ce sarcophage intact est du IIIe siècle. — [3] Alb. Dumont, *Découvertes récentes à Salone*, dans la *Revue archéologique*, 1872, p. 118-121; Le même, *Sarcophage chrétien trouvé à Salone*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1872, t. XXXIII, p. 185 sq., pl. 2, fig. A; Conze, *Drei Sarkophage aus Salona*, dans *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissensch.; Philol.-histor. Klasse*, Wien, 1872, t. XXII; E. Le Blant, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, 18 avril 1873, et dans le *Journal officiel*, 22 avril, p. 2729; Paul Durand, *Le sarcophage de Salone*, dans les *Mém. de la Soc. arch. d'Eure-et-Loir*, in-8°, Chartres, 1874; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 228; L. Jélić, *Das Cœmeterium von Manastirins zu Salona und der dortige Sarkofag des Guten Hirten*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, p. 266-283; A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 302 sq.; C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und der Urchristentums, Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft*, in-4°, Mainz, 1900, t. I, p. 156, pl. IV, n. 1. — [4] Alphonse Veyries, *Les figures criophores de l'art grec, de l'art gréco-romain et de l'art chrétien*, in-8°, Paris, 1884. Cf. une bonne bibliographie de la question dans A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 34. — [5] Joseph Strzygowski, *Drei Miscellen.; II. Ein. Grabereliff mit der Darstellung der Orans aus Cairo*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, p. 3; Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902, p. 90; G. Botti, dans *Bessarione*, 1900, p. 428; W. E. Crum, *Notes on the egyptian orantes*, dans *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, 1899, p. 251-252. Au sujet de la présence d'une orante sur le sarcophage de Salone on pourra lire J. Strzygowski, *La relazione di Salona coll' Egitto*, dans le *Bull. di arch. e storia dalmata*, 1901, p. 57 sq. — [6] Voir col. 165 sq.

Digitized by Google

DOMVS ÆTERNA[1], le SOMNO ÆTERNALI[2]. Serait-ce alors la nudité dont on se serait effarouché? Il eût été aisé de la cacher, mais on n'y songeait guère, pas plus qu'on ne songeait à s'en alarmer à une époque où la vie antique et ses usages n'avaient pas disparu tout à fait, où l'on administrait le sacrement de baptême d'après un rituel qui de nos jours étonnerait et dont nul alors ne songeait à s'offenser.

▸ Nous ne pouvons omettre de rapprocher du sarcophage de Salone un fragment sculpté provenant de Saint-Génys au pied de la hauteur où est bâtie Lectoure (Novempopulanie). Parmi les anciens sarcophages dont on a relevé de nombreux débris s'est trouvée une plaque de marbre gris blanc de Saint-Béat, où l'on voit la figure du génie funèbre tenant un flambeau renversé (fig. 395). Il est debout entre un arbre et un cartouche qui portait le monogramme du Christ[3]. On voit, en rapprochant ce gracieux morceau de sculpture de celui de Salone, combien les types antiques ont fortement impressionné les artistes et avec quelle rigueur ceux-ci se sont attachés aux modèles qu'ils reproduisaient. Le type du génie funèbre, un des plus délicats d'inspiration dans l'art antique, se retrouve à Salone et chez les Aquitains sans modification. Ceci est d'autant plus remarquable que l'école des sculpteurs d'Aquitaine est plus éloignée des centres artistiques, plus indépendante d'allure et de technique[4]. Enfin, au XIIe siècle, nous trouvons deux bas-reliefs de la façade du dôme de Modène représentant des génies funéraires qui peuvent passer pour de bons exemples de l'inintelligence apportée au moyen âge à la reproduction de l'antique (fig. 396).

397. — Diptyque de galanterie, côté gauche.
Musée chrétien de Brescia. D'après une photographie.



398. — Diptyque de galanterie, côté droit.
Musée chrétien de Brescia. D'après une photographie.

Notons la présence du pélican, symbole de résurrection, et cet hommage involontaire rendu au génie antique par une époque infatuée d'elle-même et réduite néanmoins à emprunter servilement aux anciens leur symbole funèbre[5].

V. Attributions diverses. — Il nous suffit de mentionner la présence des amours ou génies de la palestre assistant aux combats de coqs, nous reviendrons sur ce sujet. Voir Coqs (*Combats de*)[6].

[1] A. Audollent, *Sur un groupe d'inscriptions de Pomaria* (Tlemcen), dans les *Mél. d'hist. et d'arch.*, t. XII, supplém., 1892, p. 127-135; Sauvage, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1879, p. 120-123. On trouve un adoucissement à cette formule dans l'épitaphe composée par Sévère, diacre du pape Marcellin (296-302); on y lit à propos du *cubiculum : quo membra dulcia somno per longum tempus factori et judici servet*. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2877. — [2] *Ibid.*, t. I, n. 2133. — [3] Lavergne, *Excursions faites par la Société française d'archéologie dans le département du Gers en 1881*, in-8°, Auch, 1882, p. 77; E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 96, n. 114, pl. XXV, n. 4. — [4] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 73, n. 90, avec les réserves de la notice consacrée à la description de ce sarcophage dessiné par le sieur de Beauméni, p. 92, n. 110, pl. XXXIII, n. 2; p. 123, n. 149, pl. XXXVII, n. 1. — [5] Voir à ce sujet les observations et les exemples donnés par A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1903, t. III, p. 143 sq., fig. 120-128, 294-295. — [6] P. Maffei, *Gemme antiche*, in-4°, Roma, 1707, part. II, p. 217; Roulez, *Mélanges de philosophie, d'histoire et d'antiquités*, fasc. III, p. 1; O. Jahn, dans *Archäologische Beiträge*, p. 437 sq.; Minervini, dans *Bullettino archeol. napolitano*, série II, t. II, p. 87, 88; Le même, dans *Bullett. archeol. ital.*, t. I, p. 2; Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 431; Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, p. 44, pl. CXXXVII; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1864, p. 212; Le même, *Storia dell' arte italiana*, pl. 402, n. 4; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 83; Boldetti, *Osservazioni, sopra i cimiteri de santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 216.

Digitized by Google

Ainsi que nous avons eu occasion de le remarquer (col. 886), il arrive que les objets d'orfèvrerie reproduisent parfois de grandes compositions. Nous en avons un nouvel exemple dans une célèbre cassette d'argent dite « cassette de Projecta » qui a fait partie des cabinets du baron Schellersheim et du duc de Blacas avant d'entrer dans la collection du British Museum [1]. Cette cassette, trouvée en 1793 sur l'Esquilin, près de l'église des Saints-Silvestre-et-Martin, est un ouvrage du IVe ou du Ve siècle, enfoui au moment d'une invasion. Sa décoration est inspirée par les thèmes mythologiques et le cartouche principal nous montre les bustes des époux soutenus par des amours. Dans le panneau de face, Vénus, assise dans une conque, arrange sa chevelure et deux amours, debout sur le dos des tritons, s'apprêtent à lui présenter, l'un une corbeille de fruits, l'autre un coffret de toilette [2].

Nous retrouvons les amours porte-cartel sur une autre série d'objets dont la décoration offre quelques affinités avec celle des sarcophages, les diptyques. Le musée de South-Kensington possède un fragment des diptyques du consul Anastase (?) (517), dans lequel nous voyons les amours entourant le médaillon central qui surmonte l'image du consul [3], même disposition pour un diptyque de la bibliothèque capitulaire de Vérone, ayant rapport au même personnage [4]. Les ouvrages d'ivoire sculpté qui nous sont parvenus offrent parfois des réminiscences antiques comme la cassette byzantine du musée national de Florence avec ses amours dansant [5], le coffret de Cividale avec un amour dansant au son de la crotale, bien d'autres encore. Parmi tant d'œuvres dignes d'attention nous ne pouvons que signaler celles qui se distinguent par un mérite très particulier. C'est le cas d'un diptyque d'ivoire du musée chrétien de Brescia (fig. 397-398). Cette admirable pièce a été offerte par un amant à la femme qu'il chérissait. La destination de ce précieux objet comme son exécution sont dignes de l'époque classique. Deux panneaux encadrés d'une construction sobre et élégante contiennent chacun deux personnages. L'un d'eux représente Hippolyte débitant à Phèdre ses vers amoureux tracés sur une tablette, tandis qu'un amour se précipite vers la jeune femme.

Le deuxième panneau représente Diane et Endymion à qui la déesse caresse amicalement le menton. Entre eux un amour brandit deux couronnes qu'il destine aux deux amants. Le premier panneau et le deuxième contiennent chacun un personnage d'un dessin irréprochable, Phèdre et Endymion. Nous sommes ici, comme avec la cassette de Projecta, en pleine mythologie et on peut se convaincre de la sorte que vers les IVe et Ve siècles il se trouvait encore des appréciateurs de la beauté parmi les chrétiens. Le diptyque de Brescia n'offre rien qui puisse offenser la pudeur la plus délicate, et il nous rappelle la description que fait Papias le grammairien de ces diptyques dont on usait pour s'envoyer des billets amoureux. C'était, dit-il, des tablettes sur lesquelles l'amant déclarait ses sentiments à l'objet de sa tendresse en représentant les prouesses amoureuses de quelque divinité, afin d'exciter dans le cœur de celle à qui il s'adressait des sentiments non moins vifs qu'autorisait amplement l'exemple de ces illustres modèles. Un verre gravé conservé dans la collection du British Museum nous donne un gracieux commentaire d'une phrase de Sévérien de Gabales (fig. 399). Un amour voltige entre deux époux, remplissant son rôle qui consiste, suivant Sévérien, en ceci : *Discreta corpora in unum convenire animum ulnis jungentibus docet* [6]. Le jeune amour fait en effet le geste de rapprocher les visages des époux dont

399. — Fragment d'un verre gravé du British Museum. D'après Garrucci, *Vetri ornati di oro*, pl. XXVIII, n. 6.

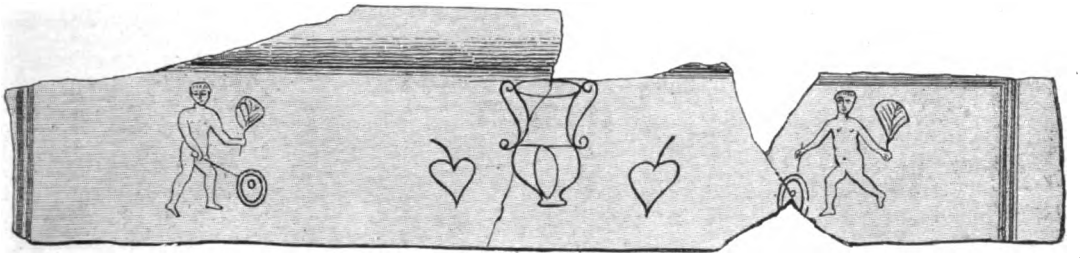
l'un s'appelle *Sutinus* (= Tzucinus) [7]; du côté de l'épouse se voit un lis, et un bouton de rose du côté de l'époux. Sur un autre verre [8] la disposition est la même, mais l'amour est remplacé par une figure vêtue portant deux couronnes.

On voit par ces notes trop courtes quelles clartés les sujets archéologiques les plus dédaignés jettent sur l'histoire de la vie antique. Il n'est presque pas de direction dans laquelle on ne puisse s'engager avec l'espoir d'y relever quelque indication positive. Les sarcophages, les ivoires ne sont pas seuls à consulter, la mosaïque ne pourrait être négligée : rappelons en passant la naumachie de la voûte du mausolée de Sainte-Constance (voir fig. 235). La corniche de la rotonde servait en quelque sorte de digue à une vaste nappe d'eau circulaire, un fleuve sans fin coupé d'îlots et de barrages, où s'agitaient mille scènes charmantes. Un vol d'amours s'était abattu sur les eaux et s'y jouait sur des radeaux, des nacelles, pêchant à la ligne ou au filet, tandis que d'autres har-

[1] Visconti, *Lettera su di una antica argenteria nuovamente scoperta in Roma*, in-4°, Roma, 1793; Le même, *Lettera intorno ad una antica supellettile d'argento*, éditée par Montagnani, in-4°, Roma, 1827; Le même, *Opere varie*, éditées par G. Labus, in-8°, Milano, 1827, t. I, p. 210-235, pl. XVII-XVIII; d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, *Sculpture*, pl. IX; Böttiger, *Sabina, oder Morgenszenen in Putzzimmer einer reichen Römerin*, in-8°, Leipzig, 1806, t. I, p. 63; C. T. Newton, *Guide to the Blacas collection of antiquities in the British Museum*, in-12, London, 1867; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, in-8°, Strassburg, 1901, p. 112; O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities and objects from the christian East in the department of british and mediæval antiquities and Ethnography of the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 61, pl. XIV. — [2] *Ibid.*, pl. XV. Cf. *Bullettino della commiss. archeol. di Roma*, 1877, pl. XIV, XV. — [3] A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 377, fig. 347. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 376, fig. 346. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 404, fig. 368; p. 518. — [6] Sévérien, *Serm.*, CXLIX, *P. G.*, t. LI, col. 156; Fr. Wieseler, *Das Diptychon Quirinianum zu Brescia*, in-8°, Göttingen, 1868. — [7] Pour ce zézaiement, cf. R. Garrucci, *Vetri ornati*, in-4°, Roma, 1864, p. 156, et in-fol., Roma, 1858, pl. XXVIII, n. 6. La reproduction de O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 121, n. 612, pl. XXVIII, est manifestement insuffisante. Voir encore sur ce verre, Garrucci, *Storia dell'arte crist.*, in-fol., Prato, 1873, pl. 197, fig. 6; Sanclementi, *Musæi Sanclementiani numismata selecta regum, populorum, et urbium, præcipue imperatorum romanum, græca, ægyptiaca et coloniarum illustrata*, in-4°, Roma, 1808, t. III, pl. XLII, fig. 6; O. Pelka, *Altkristliche Ehedenkmäler*, in-8°, Strasburg, 1991; H. Vopel, *Die altkristlichen Goldgläser*, in-8°, Freiburg, 1899, n. 125. — [8] *Ibid.*, pl. XXIX, n. 3.

Digitized by Google

ponnent les poulpes, taquinent les canards, montent à califourchon sur le dos des cygnes qui fuient à tire d'aile sans parvenir à se débarrasser de leur petit conducteur cramponnant ses bras autour du cou de l'oiseau. Rappelons à propos de ces jeux nautiques, les amours s'adonnant à la palestre (fig. 400), aux combats



400. — Amours s'exerçant à la palestre. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXX-XXXI, n. 2.

de coqs et au jeu du *trochus*. Ce dernier jeu a servi de symbole funèbre et nous le voyons représenté sur trois épitaphes [1] et un fond de coupe [2].

De chaque côté de la pierre un amour pousse le *trochus* ou *rotula*, sorte de toupie emmanchée, et court vers le vase placé au centre; dans la main gauche chacun brandit le *flabellum* [3]. Le *trochus* était une rondelle de bois formant un disque évidé, contrairement à notre pierre qui le représente plein [4]. De Rossi préfère donner à cet objet le nom de *rotula* à celui de *trochus* et rappelle le vers de Plaute : *citius abeunt, quam in cursu rotula circumvolvitur* [5]. Nous avons ici une nouvelle adaptation par les fidèles d'un symbole païen. Le goût que l'on manifesta pour la comparaison agonistique explique

401. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di oro*, pl. XXX, n. 5.

l'adoption de ce symbole, mais ce qui ajoute à l'intérêt, c'est de voir les jeunes lutteurs se diriger vers le prix accordé à la victoire, et ce prix c'est l'amphore panathénaïque qui rappelle les usages de la palestre grecque [6]. C'est une phase du symbolisme du vase qui est presque ignorée. Voir AMPHORE, VASE.

Les verres gravés nous ont conservé quelques emplois intéressants des amours sur divers objets chrétiens. Nous avons déjà signalé un fond de coupe montrant un amour entre deux époux, voici un petit fragment représentant deux amours occupés à acclamer probablement un cocher du cirque [7] (fig. 401). En traitant ici de la représentation de l'âme, nous avons exposé le mythe de Psyché et montré le rôle de l'Amour dans l'interprétation chrétienne de ce mythe. Un verre du Vatican, qui porte en légende *anima dulcis*, ne doit pas nous induire à le classer parmi les types d'Éros, amant de Psyché (fig. 402). Il s'agit d'un amour funéraire arrêté dans un jardin fleuri auprès d'un piédestal sur lequel est posée une colombe à laquelle s'adresse l'acclamation [8]. Garrucci a proposé de rapprocher ce verre d'un miroir publié par Gerhard et représentant Amour et Psyché. Amour porte entre ses mains le flambeau avec lequel il semble allumer le feu sur un autel, tandis que Psyché a à ses côtés un fût de colonne sur lequel se trouve un oiseau. Cet oiseau serait sur le miroir et sur notre verre la *iynx*, symbole de Cupidon [9].

Nous nous bornerons ici à signaler une Vénus à sa

402. — Verre du Vatican.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di oro*, pl. XXXV, fig. 7.

toilette debout dans un champ émaillé de fleurs entre deux petits amours nus et ailés [10]. Sujet un peu inattendu chez les chrétiens où il a cependant été traité à plusieurs reprises, en particulier sur la célèbre cassette de Projecta [11]. Voir PROJECTA.

La collection de verres à fond d'or du British Museum, bien qu'elle ne contienne encore qu'un petit nombre d'exemplaires, nous en offre plusieurs qui sont d'un réel

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 183, 378, 379, pl. XXX-XXXI, n. 2, 3. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol, Roma, 1720, p. 334; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1864, p. 106. — [3] Sur une pierre découverte sur l'emplacement de l'amphithéâtre Flavien se voit un graffite représentant une lutte de gladiateurs à main plate et sans armes; chacun d'eux tient dans la main droite un objet semblable au *flabellum* des anciens. — [4] Winckelmann, *Monumenti antichi inediti*, in-fol., Roma, 1767, t. II, pl. 194-196; Becq de Fouquières, *Les jeux des anciens*, p. 159 sq. — [5] Plaute, *Pers.*, III, 38. Une épitaphe païenne donnée par A. Gori, *Inscript. antiq.*, in-4°, Florentine, 1727, t. I, p. 151, n. 68, est ainsi conçue : DM. || BLAESIO FORTVNATO || Y. A. IIII || M. IIII D XIIII || BLAESIUS VICTOR || INVS PATER F. On voit sur cette pierre un homme poussant le *trochus*. Gori en donne le commentaire suivant : *In manu ludicro quodam, seu* ἀφόρματι. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 185. — [7] R. Garrucci, *Vetri ornati di figure d'oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXV, n. 5. — [8] *Ibid.* — [9] E. Gehrard, *Etruskische Spiegel*, in-4°, Berlin, 1840, pl. XX, n. 10. — [10] R. Garrucci, *op. cit.*, pl. XXXVI, 3. — [11] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, n. 304.

Digitized by Google

intérêt et sur lesquels nous reviendrons au cours de ces dissertations. L'un d'eux, acquis depuis peu de temps, et postérieurement au catalogue de M. O. Dalton, appartient au groupe qui fait l'objet du présent travail. C'est un mince disque de verre dont la grandeur est à peu de chose près la même que celle des fonds de coupes des catacombes de Rome, quoiqu'il provienne de Chypre.

Il porte, gravé en or sur un fond rouge sombre, un amour portant un cerceau [1] (fig. 403). Il est fort possible que ce soit le jeu de la *rotula* dont nous avons parlé plus haut à laquelle il serait fait allusion. Quoi qu'il en soit, ce petit sujet, s'il n'est copié d'après un antique, suppose une observation très attentive du modèle humain chez celui qui l'a exécuté.

Les peintures des catacombes offrent quelques représentations de génies qui, suivant le plus ou moins d'antiquité des ouvrages, témoignent de qualités de dessin et de goût assez remarquables. La voûte de la chambre dite des « poissons » dans la crypte de Lucine au cimetière de Calliste appartient à la première moitié du IIe siècle. Cette peinture, qui nous fournira l'occasion

403. — Fond de coupe.
D'après *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, pl. IV.

d une longue description, présente quatre génies alternés avec les orantes et les Bon Pasteur (voir ce mot). Ces beaux corps rappellent l'époque la plus prospère des décorations campaniennes. Les génies sont nus, ailés, la *chlamys* jetée sur l'épaule, le *pedum* à la main, ils se soutiennent dans l'air avec la plus exquise légèreté [2].

La voûte de la chapelle des Sacrements, quoique postérieure d'un demi-siècle environ, n'est en rien inférieure à la précédente. Les angles sont occupés par des amours alternant avec des Victoires. L'inspiration de ces amours est absolument identique à celle qui a tracé les figures de la crypte de Lucine [3] (fig. 404).

Une peinture ornant un cubicule de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, dont nous avons reproduit le motif principal (fig. 188), offre dans les angles supérieurs deux génies, nus, sans ailes, portant la *chlamys* [4]. Ce type a été employé par Bosio, Aringhi, Bottari et les antiquaires de cette époque dans leurs reproductions des dessins de sarcophages. Il est possible qu'un certain nombre aient été dessinés sur des originaux, mais ils n'ont pris les uns ni les autres la peine de s'en expliquer.

Nous terminerons ces recherches par la description d'une des décorations de la maison des Saints-Jean-et-Paul, au Celius. C'est un ouvrage du IVe siècle ou des dernières années du siècle précédent; on l'a trouvé dans une des salles parallèles comprises entre le *cavædium* et la façade méridionale. La première pièce ouvrant à droite sur le *cavædium* ou cour intérieure de la maison est celle qui nous intéresse.

Ainsi que nous l'avons déjà observé pour les génies funèbres, les artistes chrétiens ont eu quelquefois le goût assez délicat pour s'astreindre à reproduire sans modification les modèles de l'art antique. Il en a été probablement ainsi pour cette partie des décorations de la maison du Célius (fig. 405). Jusqu'à une hauteur de 2 mètres, les parois inférieures sont lambrissées de

404. — Détail de la voûte de la crypte de Lucine.
D'après Wilpert, *Die Malerei en der Katakomben Roms*, pl. 25.

marbre blanc au-dessus duquel se déroule une décoration peinte à l'encaustique. « Le peintre a représenté, tout autour de la salle, dix génies, de grandeur naturelle, non pas nus, mais revêtus d'une sorte de maillot collant attaché au cou, aux poignets et aux pieds par de petits nœuds. L'un de ces génies est ailé; des traces assez indécises près des épaules des autres, sont peut-être des ailes. Derrière eux pend une courte chlamyde. Ils soutiennent de leurs mains étendues ou sur leurs épaules une longue guirlande de fleurs, qui va d'un génie à l'autre, les reliant, et fait ainsi le tour de l'appartement. A leurs pieds, de grands oiseaux, paons, canards, autruches, bécasses, se promènent parmi les herbes; d'autres volent autour de leurs têtes. On imaginerait difficilement, en d'aussi grandes proportions, composition plus simple et plus gracieuse. Au-dessus d'eux, dans la zone supérieure des murailles et sur la voûte (malheureusement presque toute effondrée), voltigent des oiseaux et courent des ceps de vignes couverts de raisins, que vendangent en folâtrant des enfants nus [5]. »

Il est peu de sujets aussi gracieux dans toute l'archéo-

[1] O. Dalton, *The gilded glasses of the Catacombs*, dans *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 248, pl. IV. Peut-être ce cerceau n'est-il qu'un bouclier. Nous aurions alors le génie de Mars. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. X. — [3] *Ibid.*, t. III, pl. XVIII. — [4] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, *Peinture*, pl. VI, fig. 5. Ce type de génies soutenant un cartel, si fréquemment employé par les érudits romains des XVIIe et XVIIIe siècles, se trouve dans J. Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 218. — [5] P. Allard, *Études d'histoire et d'archéologie*, in-12, Paris, 1899, p. 184. Cf. *The American Journal of archæology*, 1891, pl. IV-VI. P. Germano, *Malerei des III Jahrhunderts in dem Hause der heiligen Johannes und Paulus auf dem Cœlius*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 378.

Digitized by Google

logie chrétienne que celui dont nous venons de donner une idée très incomplète. Il doit ce charme à ses qualités solides, indispensables à toute œuvre d'art, qualités qui ne lui font pas entièrement défaut, à sa parenté avec l'art classique, source et règle de toute beauté quand il s'agit de la représentation du corps humain. Qu'on ne soit pas surpris de trouver chez les chrétiens des représentations d'apparence si profane. « Il suffit d'avoir jeté un coup d'œil sur la décoration des catacombes pour savoir avec quelle liberté d'esprit, quelle pensée large, les premiers fidèles entendaient les choses d'art. Ils n'avaient pas peur du nu lui-même : Adam et Ève dans le paradis terrestre, Jonas rejeté par le monstre en dormant sous la cucurbite, Daniel entre les lions, sont représentés d'un pinceau toujours chaste, mais sans vêtement. Quant aux allégories touchant plus ou moins à la Fable, Psyché, masque de l'Océan, têtes des Saisons, les Saisons sous la figure de jeunes femmes assises et tenant des fleurs, c'est sans le moindre embarras qu'ils les font figurer parmi les ornements des plafonds, dans les chambres où reposent leurs morts où même leurs martyrs [1]. »

IV. Les *cursores*. — Il y a lieu sur quelques monuments de se tenir en garde contre une interprétation hâtive, les amours pouvant représenter quelquefois des *cursores* ou coureurs, nom qui fut appliqué à une classe de jockeys et à des messagers piétons. On lit en effet dans la Vie d'Aelius Verus par Spartien : *Cursoribus suis exemplo Cupidinum alas frequenter apposuit eosque ventorum nominibus sæpe vocavit. Boream alium, alium Notum et item Aquilonem aut Circium, cæterisque nominibus appellans* [2].

Nous trouvons en Afrique quelques monuments intéressants pour notre étude. Le célèbre tombeau de Præcilius, à Constantine, aujourd'hui enseveli sous les décombres, renfermait une décoration d'un certain mérite. Voir Præcilius. Cherbonneau [3], qui avait vu cet ensemble, décrit ainsi la mosaïque que nous reproduisons (fig. 406) : « Petit génie ailé, pêchant à la ligne des poissons épars. La ligne est un fil qui se déroule sur le fond. Au-dessus de la tête de l'enfant brille une flamme (elle manque dans le dessin que nous *devons* suivre). La mosaïque, dont le présent morceau est le mieux conservé, se divisait en trois compartiments rectangulaires, mais d'inégale grandeur. La partie du milieu, beaucoup plus large que les autres, représentait le sujet principal, une scène mythologique. Au moment où l'hypogée fut déblayé, on distinguait encore les débris de trois personnages : à droite, le torse et le bras gauche d'un jeune femme nue ; au milieu, le torse et les avant-bras d'un homme complètement vêtu ; à gauche, le torse et le bras gauche d'une femme à demi nue. Un cratère à deux anses qu'il tenait de la main droite m'a induit à supposer que l'homme faisait une libation. J'ai pris pour un thyrse l'objet qui paraissait dans sa main droite. Un accident ayant déterminé la chute de la voûte sur laquelle avait été bétonné ce pavage gracieux, il n'en est plus resté que la zone où figure le génie. Lon-

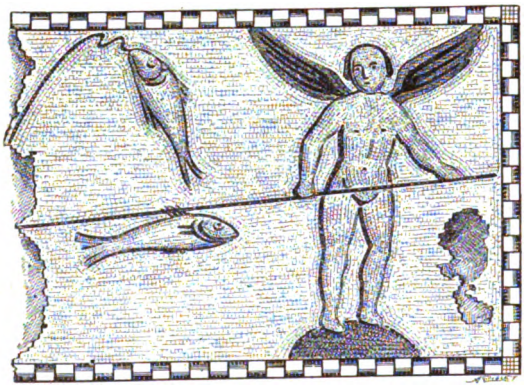
405. — Fresque de la maison de Saints-Jean-et-Paul. D'après une photographie.

[1] P. Allard, *Études d'histoire et d'archéologie*, in-12, Paris, 1899, p. 185. — [2] Spartien, *Vita Aelii Veri*, 5. Cf. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. I, pl. XXXI, 5; t. VI, p. 144. — [3] Cherbonneau, dans le *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de la province de Constantine*, 1863, t. VII, p. 262 sq., pl. XIV.

Digitized by Google

gueur 0m32, largeur 0m30. Le musée de Philippeville possède deux sarcophages d'enfant ornés de sculptures sans grand intérêt, sur lesquels l'image des défunts est soutenue par des amours [1]. »

Une mosaïque d'Oudna représente un Amour sur un dauphin appuyé sur un trident (fig. 407). Ce charmant morceau faisait partie de la décoration d'un bassin. L'Amour penche la tête sur l'épaule droite et surveille la marche du dauphin qu'il règle avec une longue bride [2]. Cette jolie composition est tout à fait dans le goût de la mosaïque du mausolée de Sainte-Constance que nous avons décrite col. 1632 et reproduite (fig. 235). L'influence exercée réciproquement par les païens et les chrétiens sur les représentations d'amours est incontestable, aussi croyons-nous qu'il faut faire une part à l'œuvre décorative si importante d'Oudna. L'art du mosaïste, qui obtint un développement et une perfection rares en Afrique, a laissé d'autres représentations d'a-

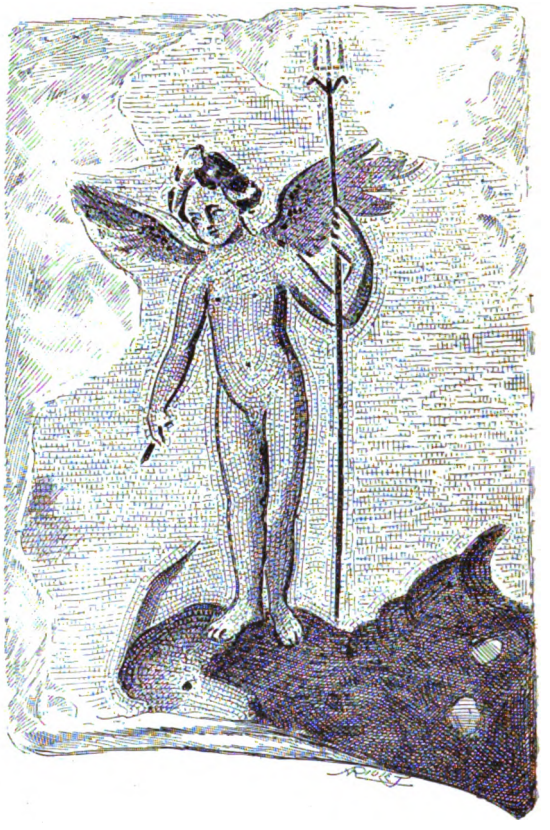


406. — Mosaïque de Cirta.
D'après le *Recueil des notices de la Soc. archéolog. de la prov. de Constantine*, 1863, pl. XIV.

mours, à Tébessa, à Hadrumète, à Constantine, au Vieil-Arzeu (celle des luttes), qui sont toutes dignes d'être consultées dans la recherche des origines des divers types qui ont prévalu parmi les chrétiens. Parmi les objets chrétiens du musée Lavigerie, à Carthage, signalons deux fonds de plats à ornementation figurée; on y voit des amours très grossièrement représentées [3] (fig. 408).

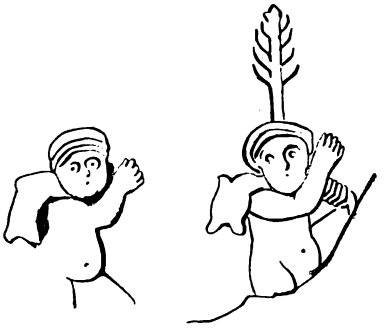
Un des plus célèbres sarcophages chrétiens, celui qui passe pour avoir contenu la dépouille de Constance, fille de Constantin le Grand, dont nous avons donné une reproduction (fig. 243), appartient à la classe de monuments que nous étudions. Vasari comptait ce sarcophage parmi les merveilles de Rome [4], et si l'art s'y montre déjà bien alourdi, il n'en témoigne pas moins d'une rare habileté pour l'époque où il a été taillé, étant donnée la matière dans laquelle il est fait, le porphyre. Le symbolisme y est peu compliqué, mais intéressant néanmoins. Une particularité à noter est l'emploi de la bulle suspendue au cou des petits Amours, usage tout antique qui, au IVe siècle, avait presque complètement perdu sa signification superstitieuse d'autrefois.

La rencontre du paon et de l'agneau n'est pas sans



407. — Mosaïque d'Oudna.
D'après G. Doublet, *Musée d'Alger*, 1890, pl. XVII, n. 3.

exemple (voir fig. 205). Une fouille faite à Reims en 1740



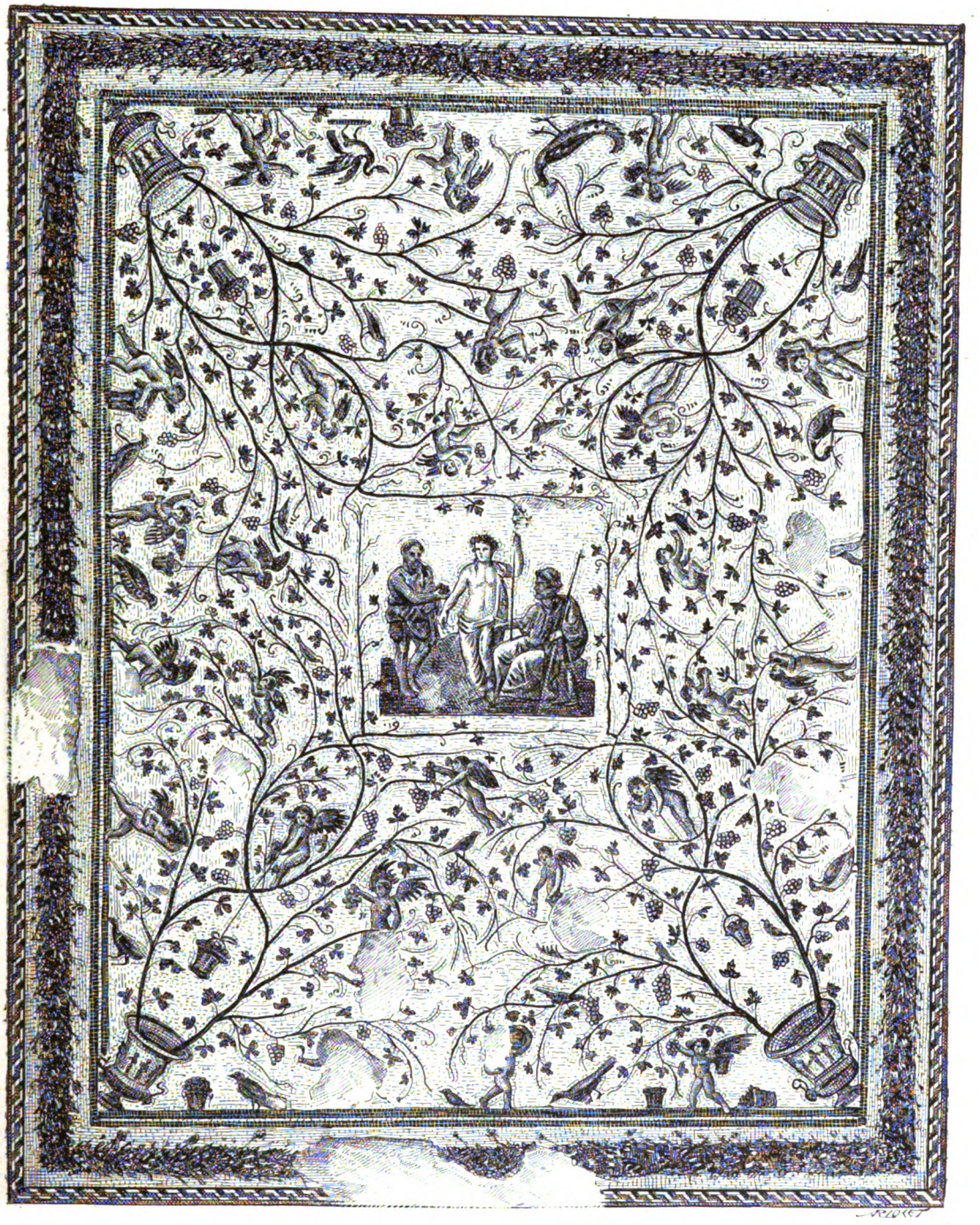
408. — Terre cuite.
D'après A. Delattre, *Musée Lavigerie*, IIIe série, 1889, pl. XI, n. 9 et 18.

nous montre l'admiration qu'a dû provoquer le sarcophage de Constance. On a trouvé en effet une pierre,

[1] S. Gsell, *Musée de Philippeville*, in-4°, Paris, 1898, p. 35, pl. IV, n. 1, 2. Le type de l'amour debout ou à califourchon sur un dauphin est très fréquent dans l'art antique. Cf. Zoëga, *Bassirilievi*, t. I, pl. LIII, n. 1; Clarac, *Musée de sculpture*, in-fol., Paris, 1826, pl. 645, n. 1468; A. de Ridder, *Catalogue des bronzes trouvés sur l'acropole d'Athènes*, in-8°, Paris, 1896, p. 755; S. Reinach, *Répertoire de la statuaire*, in-12, Paris, 1898, t. II, p. 468, 469. — [2] G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890, p. 52, pl. XVII, n. 3. — [3] A.-L. Delattre, *Musée Lavigerie*, IIe série : Objets chrétiens, in-4°, Paris, 1899, pl. XI, n. 9, p. 51; n. 18, p. 53. — [4] Vasari, *Introduzione alle vite dei Pittori*, in-8°, Milano, 1807, t. I, p. 213; Ciampini, *Vetera monumenta*, in-fol., Rome, 1690, t. II, pl. XXXI, p. 130; Aringhi, *Roma sotterranea*, in-fol., Parisiis, 1649, t. II, p. 69; F. Ficoroni, *La bolla d'oro*, in-4°, Roma, 1732, p. 16; *Vestigia di Roma*, in-4°, Roma, 1744, p. 176, P. S. Visconti, *Museo Pio Clementino*, in-fol., Roma 1807, t. VII, pl. XI, XII, p. 19-22; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. CXXXII, p. 7 sq.; Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XIII, p. 128; Artaud, *Voyage aux Catacombes*, in-8°, Paris, 1810, p. 159.

Digitized by Google

que Caylus, en la publiant, a qualifiée de morceau de frise, et qui reproduit avec une exactitude minutieuse



409. — Mosaïque de la maison des *Laberii*, à Oudna.
D'après *Fondation Piot, mémoires et monuments*, Paris, 1896, t. III, pl. XXI.

la face du sarcophage que représente notre figure. Ce bas-relief aura peut-être appartenu à un Gaulois qui avait visité Rome. Les trois médaillons, les amours, le paon et l'agneau, sont du travail le plus médiocre [1].

V. Les sources antiques de l'emblème chrétien des amours. — Il n'est pas sans intérêt pour nous de retrouver dans l'antiquité païenne un des archétypes complets du sujet que nous venons d'étudier. Les fouilles

[1] Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises*, in-4°, Paris, 1759, t. III, pl. CXIX, n. 1, p. 432. « Cette frise sur une pierre dont le grain est assez fin... [est un] ouvrage très médiocre. » Raoul Rochette, *op. cit.*, p. 129, note 3.

Digitized by Google

faites à Oudna, ancienne colonie romaine d'*Uthina*, à 25 kilomètres environ au sud de Tunis, ont mis au jour une habitation privée désignée communément aujourd'hui sous le nom de « maison des *Laberii* »[1].

410. — Débris de porphyre du Musée de Tschinili-Kiosk.
D'après J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, 1901, p. 79, fig. 36.

Cette maison semble avoir été construite dans les dernières années du Ier siècle ou au commencement du IIe, elle fut décorée de mosaïques dont l'une va nous retenir quelques instants (fig. 409).

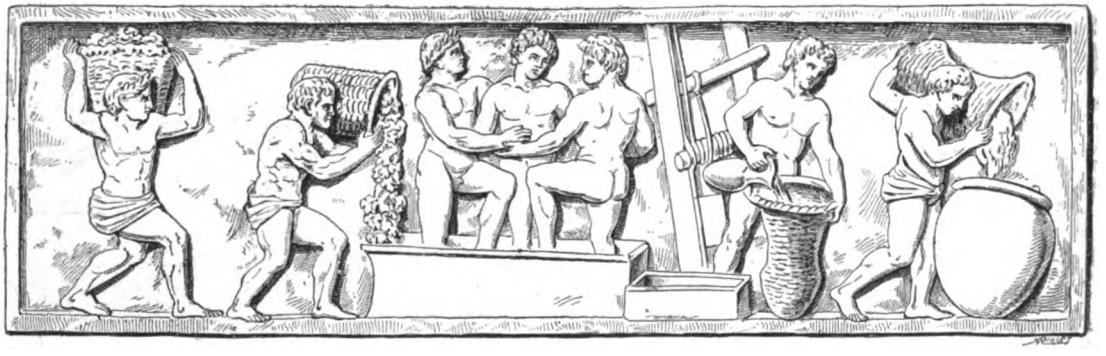
Une grande salle communiquant avec la galerie du péristyle formait appartement de réception, c'était l'*œcus* ou exèdre orné d'un pavement de mosaïque que nous laisserons décrire au directeur des fouilles, M. P. Gauckler[2] : « La mosaïque de la grande salle a trois divisions. Au pourtour, sur trois côtés, un motif géométrique formé de rosaces en ombrelles à huit pointes. Ce motif, exécuté en marbre à l'origine, a été refait ensuite par endroits en calcaire. Le milieu est réservé à une grande composition attenant directement au seuil; elle est bordée d'une riche guirlande de fleurs et de fruits. Quatre beaux masques de Satyre, de Pan et de Faunes occupent les coins.

« Au-dessus d'eux sont quatre grands cratères, décorés sur leur panse d'un cortège de femmes drapées se tenant par la main, peut-être des Muses. De chacun de ces vases jaillissent deux ceps de vigne, dont les sarments chargés de feuilles et de fruits se rejoignent et s'entre-croisent, formant une verdoyante treille, à travers laquelle voltigent des oiseaux et tout un peuple d'amours vendangeurs : vingt-huit génies aux chairs roses, aux formes potelées, aux ailes irisées[3]. Ils circulent dans le feuillage d'un air affairé; les uns se risquent sur de frêles rameaux qui plient sous leur poids, pour cueillir des grappes avec une serpette; les autres chargent le raisin dans des hottes, qu'ils descendent ensuite en les portant sur l'épaule, ou bien dans des corbeilles qu'ils laissent glisser à terre au moyen d'une corde; d'autres enfin jouent avec des oiseaux qu'ils essayent de saisir et qui se défendent parfois à coups de bec.

« Ces scènes, charmantes de grâce et de délicatesse, sont disposées dans un désordre très symétrique, autour d'un groupe central que les rinceaux encadrent et qui est orienté vers l'entrée de l'*œcus*. Il représente, à ce qu'il semble, Dionysios faisant don de la vigne au roi de l'Attique, Ikarios. Le dieu, debout au milieu du groupe, est figuré, suivant la tradition de la peinture alexandrine, sous les traits d'un adolescent imberbe, à la longue chevelure ceinte d'une couronne de lierre et encadrant le cou de ses boucles flottantes. Il est à demi nu.

« La mosaïque est un chef-d'œuvre. »

Afin d'apporter toutes les pièces nécessaires à une enquête scientifique nous devons signaler un bloc de porphyre conservé au musée ottoman de Tschinili-Kiosk à Constantinople et mesurant 0m62 de hauteur, 1m09 de largeur[4]. Ce débris a été trouvé à Constantinople. Toute description serait obscure et insuffisante; il suffira de jeter un regard sur le dessin que nous en donnons (fig. 410) pour reconnaître le prototype du sarcophage de sainte Constance (fig. 243). Ce serait donc un indice favorable à la thèse si ingénieusement présentée et justifiée de M. Strzygowski, touchant les sources orientales et asiates de l'art des chrétiens. Cette rencontre d'un même type à Constantinople et en Afrique est d'un très vif intérêt. Les relations entre l'art byzantin primitif et l'art copte sont évidentes, bien que la filiation entre l'un et l'autre ne soit pas encore établie; mais le fait à retenir est le rayonnement très large des influences d'école se combinant avec les conditions matérielles de



411. — Bas-relief païen.
D'après Zoëga, *Li Bassirilievi antichi di Roma*, 1808. t. I, pl. XXVI.

[1] P. Gauckler, *Le domaine des Liberii, à Uthina*, dans *Monuments et mémoires. Fondation Eugène Piot*, in-4°, Paris, 1896, t. III, p. 177-229. Cf. La Blanchère-Gauckler, *Catalogue du musée Alaouï*, in-8°, 1887, mosaïque n. 103, pl. 5, n. 103. — [2] *Ibid.*, p. 208 sq., pl. XXI. Le pavement mesure 5m60 sur 4m35. — [3] « Les compositions décoratives de ce type se rencontrent fréquemment sur les mosaïques africaines : cf. notamment la grande mosaïque de Kourba (= *Curubis*), conservée au musée du Bardo (P. Gauckler, *Catalogue des objets entrés au musée Alaouï en 1892*, p. 5), et l'encadrement du triomphe indien de Bacchus, mosaïque trouvée en 1896, à Sousse, dans les travaux du nouvel arsenal. P. Gauckler, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1896, p. 250 sq. Comparez à la mosaïque de la voûte annulaire de Sainte-Constance à Rome et à la mosaïque byzantine de Kabr-Hiram, près de Tyr, fin du VIIe siècle. *Catalogue sommaire des marbres antiques du Musée du Louvre*, p. 130, n. 2231. » C. Zoëga, *Li Bassirilievi antichi di Roma*, in-4°, Roma, 1808, t. I, pl. XXVI, p. 129 : *Molto rari sono i marmi di buona maniera, come e questo presente, che la vendemmia raffigurano senz' esse col tiaso di Bacco combinata, ma frequente diventano nel tempo della decadenza.* — [4] J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, in-4°, Leipzig, 1901, p. 77, fig. 36.

Digitized by Google

la main-d'œuvre. Des ouvriers spécialistes faisaient alors leur « tour d'Europe » comme ils le font encore de nos jours; ils rapportaient des modèles et des procédés techniques de même qu'ils répandaient les leurs. Qu'on se rappelle l'édit de 334 dans lequel Constantin demande que des jeunes gens soient formés en Afrique au métier de constructeurs. Il est probable que des Égyptiens ou des Asiates ont eu de bonne heure leur spécialité et l'ont transportée dans les diverses régions où ils vinrent s'établir. De là l'incertitude où nous nous trouvons encore sur l'archétype de nos amours moissonneurs et vendangeurs.

Déjà nous avons eu l'occasion de faire voir par des comparaisons de monuments profanes et chrétiens l'origine du type adopté par les fidèles pour symboliser l'âme. Une constatation de même nature nous montre, une fois encore, les artistes chrétiens empruntant à l'art profane ses modèles et les introduisant sans modifications parmi les types les plus en vogue. La répétition de ce fait nous montre ce qu'il y a eu d'artificiel dans la signification symbolique de ces types. C'est par l'effet d'une déformation laborieuse et quelquefois assez maladroite qu'on est parvenu à introduire ou plutôt à superposer toutes sortes de combinaisons d'allure mystique sur les motifs mythologiques ou purement ornementaux.

412. — Bas-relief païen.

D'après Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes étrusques, grecques, romaines*, 1759, t. III, pl. LXXIII.

Il n'est pas possible, on le voit, de reproduire plus servilement un modèle qu'on ne l'a fait à l'égard de celui-ci, dans lequel nous serions assez porté à voir un des archétypes de tous les sujets analogues que nous avons énumérés. Sans doute la vigne du cimetière de Domitille est antérieure de près d'un demi-siècle, mais on remarquera combien le type est différent de celui d'Oudna, où l'ornement a pris sa disposition définitive. Nous pouvons faire une constatation semblable pour les bas-reliefs, et celui que nous donnons d'après C. Zoëga, ouvrage dont la facture appartient à des artistes païens, nous montre une fois de plus dans quelle direction nous devons aller chercher les sources de l'art des chrétiens (fig. 411).

Les amours sont un des sujets sur lesquels les artistes de l'époque chrétienne ont suivi le plus étroitement les modèles antiques, ce qui s'explique aisément par l'abandon croissant des grandes traditions d'étude d'où étaient sorties les œuvres les plus achevées de l'art grec. On peut rattacher au sujet dont nous traitons les observations que nous avons présentées et les rapprochements que nous avons établis à propos du type classique d'Amour et Psyché. Voir AME. Nous n'y reviendrons pas et passerons au type du génie funèbre dont nous avons retrouvé la représentation invariable à Rome, à Salone, en Aquitaine et enfin à Modène. Il est intéressant de rapprocher ce dernier morceau, ouvrage de Wiligelmo, vers la fin du XIIe siècle, avec un morceau classique pris au hasard. C'est une comparaison bien instructive pour l'histoire de la décadence artistique à laquelle on a le moins ménagé les applaudissements. Cette sculpture médiévale, qui a produit quelques ouvrages excellents au point de vue de la technique, a presque totalement ignoré l'étude anatomique et son obstination ou son ignorance ont rendu lettre morte pour elle les œuvres mêmes de l'antiquité qu'elle avait sous les yeux. Une chronique du temps rapporte que les gens de Modène, s'étant mis à la construction du dôme, creusèrent des fondations au cours desquelles ils mirent au jour une grande quantité de marbres antiques[1]. Ce fut peut-être l'un des marbres déterrés qui inspira à Wiligelmo le génie funèbre que nous avons montré (fig. 396) et dont il faut rapprocher, pour faire mieux sentir l'infériorité des tailleurs de pierre du moyen âge, un morceau d'une perfection achevée, détaché d'un bas-relief représentant la mort d'une jeune femme[2]. Ce rare morceau de sculpture a été commenté par Caylus, qui fait remarquer que le génie funèbre, qu'il croit être un Hymen, jette un regard sur la scène à laquelle il assiste, et que l'attitude de la

413. — Statuette trouvée à Tongres.

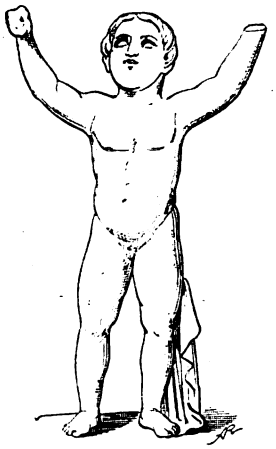
D'après le *Bulletin des Commissions royales d'art et d'archéologie*, t. XIII, n. III, fig. 3.

[1] *Relatio sive descriptio de innovatione ecclesiæ Sancti Geminiani*, dans les *Monumenti di storia patria delle provincie modenesi*, 1886, Modena, t. XIV, p. 113. Cf. Muratori, *Antiquitates Italiæ*, in-fol., Milano, 1738, t. I, p. 447-448. — [2] Scipion Maffei, *La religione de Gentili nel morire ricavata da un bassorilievo antico che si conserva in Parigi*, in-4°, Paris, 1736, en donna en 1736 une explication contredite par dom J. de Martin, *Explication de divers monuments singuliers qui ont rapport à la religion des peuples les plus anciens, avec un Traité sur l'Astrologie judiciaire*, in-4°, Paris, 1739. Cette discussion assez acerbe n'a plus que peu d'intérêt depuis le commentaire de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises*, in-8°, Paris, 1759, t. III, pl. LXXIII, p. 267 sq. On a faussé une vérité en lui donnant un caractère exclusif qu'elle ne comporte pas en disant que les Grecs ne représentaient pas l'image de la mort ou bien qu'ils la représentaient sous des images joyeuses. Voir ANATOMIE. Cf. Petersen, *Sepolcro scoperto sulla via Latina*, dans *Annali dell' Instit. di Corrispond. archeol.*, 1860, p. 348 sq., où il montre le goût général pour les symboles funèbres du genre gracieux. De là vient sans doute la vogue des « génies » indépendamment du rôle que le génie de chaque vivant se trouvait avoir à jouer à l'égard du défunt. Mais la confusion faite par les anciens entre le génie funèbre éteignant le flambeau de la vie et le génie de l'hyménée allumant le flambeau de l'amour, source de la vie, s'explique autant par les éléments symboliques identiques que par la beauté de l'imagination. L'admirable « Amour » de Praxitèle, de la galerie *dei Candelabri* au Vatican, se laisse interpréter d'un génie funèbre ou d'un génie de l'hyménée. A. Furtwængler, dans *Bull. dell' Instit.*, 1877, p. 121-125, 151-160; Visconti, *Museo Pio Clementino*, in-fol., Roma, 1782, t. I, pl. 12; P. Bouillon, *Musée des antiques*, in-fol., Paris, 1811, t. I, pl. 15, n. 2; Clarac, *Musée de sculpture*, in-8°, Paris, 1841, t. III, pl. 649, 1494; A. Braun, *Die Ruinen und Museen Roms*, in-8°, Braunschweig, 1854, p. 327, n. 6, 8; *Bull. dell. Instit.*, 1864, p. 256; *Bull. della commis. archeol. comunale*, 1877, p. 135, pl. XVI.

Digitized by Google

tête de la jeune femme indiquant qu'elle conserve un reste de vie, le génie attend encore avant d'éteindre son flambeau. Nous ne le décrirons pas, le dessin que nous en donnons (fig. 412) nous en dispense; mais il n'est pas douteux que nous ne tenions ici un des modèles dont s'est inspiré et qu'a reproduit l'art des chrétiens. Zoëga a donné un génie funèbre analogue à celui-ci d'après un monument qu'il attribue à l'époque de Domitien et qui *attesta un secolo quando l'arte ancora aveva del vigore*[1].

Le diptyque de Brescia que nous avons décrit plus haut n'est que la reproduction de quelque modèle antique dont nous n'avons pu jusqu'ici retrouver le type, mais qui peut être rapproché avantageusement de Mars et Vénus que nous avons donné d'après un sarcophage antique. Voir fig. 366[2]. Nous ne faisons du reste qu'indiquer quelques rapprochements et signaler quelques références, entre beaucoup d'autres. Les recueils de Zoëga[3] et de Le Bas[4] fournissent des exemples très suggestifs. Il faut d'ailleurs chercher longtemps avant de découvrir le type antique auquel on peut espérer rattacher soit directement, soit à travers plusieurs intermédiaires, ceux qui ont obtenu droit de cité parmi les artistes chrétiens. C'est ainsi que nous rapprochons de notre figure 384 celle d'une statuette trouvée à Tongres, en Belgique (fig. 413)[5]. Une statuette du musée Campana, au Louvre, n. 2795 (fig. 414), représente un amour en orant, attitude qui n'est pas spéciale aux chrétiens ainsi que le prouve le célèbre « orant » du musée de Berlin, mais qui prend un intérêt particulier pour nous si nous le rapprochons de l'épitaphe de Pasiphilos à laquelle nous avons rendu son prototype dans l'Icare de Smyrne (fig. 414). Ces indications, quoique isolées, se rattachent aux faits analogues que nous avons signalés (voir AME, ANGE, etc.) dans d'autres dissertations et que nous continuerons à relever au cours de nos recherches. Leur nombre et leur importance nous serviront utilement lorsqu'il s'agira d'étudier les sources plastiques du symbolisme dans l'art chrétien. Voir SYMBOLISME.



414. — Statuette du musée de Campana.

D'après S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, t. II, p. 443, n. 5.

H. LECLERCQ.

AMPHIBALUM. Voir AMICT.

AMPHITHÉATRE. — I. L'amphithéâtre Flavien. II. L'amphithéâtre de Fourvières. III. Abolition successive des gladiateurs, des *venationes*, des jeux. IV. Bibliographie.

I. L'AMPHITHÉATRE FLAVIEN. — Les phases diverses que traversa le monument destiné à offrir aux spectateurs la vue des réjouissances publiques, telles que combats de gladiateurs, naumachies, n'appartenant pas au sujet de cette dissertation, nous nous bornerons à rappeler que C. Statilius Taurus, sur les conseils d'Auguste, éleva dans le champ de Mars, l'an 30 avant Jésus-Christ, un édifice en pierre qui prit le nom alors nouveau d'*amphithéâtre*[6], vaste construction analogue à celles que, dès ce temps, plusieurs villes faisaient élever, puisque le testament d'Auguste, gravé sur les murs du temple d'Ancyre, nous apprend que le prince donna vingt-six combats de bêtes fauves dans le cirque, dans le Forum et dans les amphithéâtres[7], auxquels, en raison de cette destination, on donna quelquefois le nom de *theatrum venatorium*[8]. L'amphithéâtre de Taurus paraît avoir disparu dans l'incendie de Rome sous Néron; mais, dès ce temps, toutes les villes de l'empire, même les plus modestes, eurent l'ambition de posséder leur amphithéâtre; cette passion fut commune aux villes de l'Italie, des Gaules, de l'Espagne, de l'Afrique et de la province d'Asie. En Grèce, où ce genre de distractions paraît avoir été peu goûté, sinon par la populace; ce n'est qu'à partir du IIe siècle, qu'on éleva des amphithéâtres[9]; un grand nombre de ruines attestent aujourd'hui de la popularité des jeux qui se donnaient dans ces édifices[10]; encore faut-il considérer que les seuls amphithéâtres en pierre ont laissé subsister quelques vestiges et nous ne pouvons assigner, même d'une manière approximative, le nombre des villes que l'exiguïté de leurs ressources força de se contenter d'un amphithéâtre en bois; on ne saurait donc soutenir qu'aucune ville ait été privée des jeux de l'arène. Quelques documents de basse époque[11], ou bien l'usage local de certaines dénominations, peuvent nous mettre sur la trace d'anciens amphithéâtres souvent désignés au moyen âge sous le nom d'« arènes »[12], cependant ces indications tardives sont trop vagues pour que d'une simple mention de ce genre on puisse

[1] C. Zoëga, *Li bassirilievi di Roma*, in-4°, Roma, 1808, t. I, pl. XV, p. 64. — [2] Raoul Rochette, *Monuments inédits*, in-fol., Paris, 1840, pl. VII, n. 2. — [3] C. Zoëga, *op. cit.*, t. II, pl. XC, p. 190, « Jeux d'amours. » — [4] P. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1847-1870, pl. 86, sujets bachiques. — [5] *Bulletin des commissions royales d'art et d'archéologie*, Bruxelles, t. XIII, pl. III, n. 6. Mentionnons quelques peintures : J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe Romane*, in-fol., Rome, 1903, pl. 188, 217, 218; dans la catacombe de Saint-Janvier, à Naples (catacombe inférieure), grand ambulacre du côté droit. De chaque côté, un petit génie, nu, en l'air, écrase d'une main une grappe de raisin dans une coupe qu'il tient de l'autre main. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 93, n. 1. Gori, *Inscript. antiquæ*, in-4°, Florentiæ, 1727, a donné des amours *artifices*, t. III, pl. XXXI, et des amours bachiques, t. III, pl. XXX. Enfin un dessin ornant un calendrier du IVe siècle représente la ville d'Alexandrie flanquée de deux amours tenant des flambeaux. J. Strzygowki, *Die Calenderbilder der Chronographen vom J. 354*, in-4°, Berlin, 1888, pl. V. — [6] Le mot apparaît pour la première fois dans l'inscription d'Ancyre, Perrot et Guillaume, *Explorat. archéol. de la Galatie*, in-fol., Paris, 1862, p. 252. Cf. cependant pour la forme *amphitheatra*, Mommsen, *Res gestæ divi Augusti, ex monumentis ancyrano et apolloniensi*, in-8°, Berolini, 1865, p. 65. — [7] Perrot et Guillaume, *loc. cit.* Alexandrie eut son amphithéâtre dès l'an 730 de Rome. Cf. Strabon, *Geogr.*, l. XVIII. — [8] Dion, *Hist. rom.*, l. XLIII, c. XXIII. — [9] L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, in-8°, Leipzig, 2e édit., 1867, t. II, p. 287, 447; trad. Vogel, in-8°, Paris, 1865, t. II, p. 90. Cf. Bock, dans *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XV, 1848, p. 432; E. Renan, *Les apôtres*, in-8°, Paris, 1866, p. 321 : « Les Athéniens par émulation contre ceux de Corinthe — la Corinthe de l'époque romaine était une colonie d'étrangers — ayant un jour délibéré d'imiter ces jeux barbares, un philosophe se leva, dit-on, et fit une motion pour qu'on renversât préalablement l'autel de la Pitié. » Cf. Lucien, *Dæmonax*, c. LVII, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2194 *b*, 2511, 2759 *b*. Remarquons que si les Romains introduisirent les jeux de l'amphithéâtre en Grèce et en Asie comme agents de la civilisation latine, ils transplantèrent en Bretagne et en Germanie les coutumes grecques des arènes et des théâtres. Cf. Tacite, *Vita Agricol.*, c. XXI. — [10] E. Hübner, dans *Annali del Instit. archeol.*, 1856, p. 67. — [11] Sur le prétendu amphithéâtre de Pérouse on n'a d'autre attestation que celle des actes apocryphes du martyr Herculanus, cf. Vermigliori, *Iscriz. Perugine*, in-4°, Perugia, 1804, p. 251-259; sur celui de Pavie, presque aussi douteux, cf. *Anonymus Valesii*, dans Ammien Marcellin, édit. Wagner-Erfurdt, p. 623; S. Maffei, *Degli anfiteatri e singolarmente del Veronese libri due*, in-8°, Verona, 1728, p. 90. — [12] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Arena*.

Digitized by Google

conclure à l'existence d'un amphithéâtre[1]. Plusieurs amphithéâtres durent à leurs dimensions colossales la dénomination de « Colisée », *colosseum;* nous connaissons à Rome le *Colosseum;* à Capoue, le *Colossus;* à Florence et à Luna, le *Colosseo*[2]. Le plus célèbre de tous ces édifices fut l'amphithéâtre Flavien, élevé à Rome par Vespasien au retour de la guerre de Judée, et que son immensité ne lui permit pas d'inaugurer lui-même; il laissa en mourant cet honneur à Titus (80 apr. J.-C.)[3], peut-être même ne fut-il entièrement achevé que sous Domitien. Le sol de cette arène devait être plus bas que le sol actuel afin de rendre possible les naumachies qui y furent données. La foudre occasionna un grave incendie dans la partie supérieure sous l'empereur Macrin et les restaurations, faites probablement avec des matériaux incombustibles, furent cause d'une longue interruption dans les représentations. Alexandre Sévère inaugura l'amphithéâtre rétabli et il paraît être demeuré longtemps à l'abri de dégradations notables. En 357, Ammien Marcellin le vit intact[4]. Sous Théodose II et Valentinien III (425-450), le préfet de la ville, Lampadius, fit entreprendre plusieurs restaurations[5] et on y donna les dernières chasses un siècle plus tard (523) en présence de Cassiodore; enfin, au VIIIe siècle, on répétait encore le proverbe[6].

Quam diu stat Colisæus, stat et Roma,
Quando cadet Colisæus, cadet et Roma,
Quando cadet Roma, cadet et mundus.

Les amphithéâtres variaient de grandeur dans une proportion considérable. La statistique dressée par Friedländer donne; 1° : diamètre de tout le bâtiment, pour le grand axe 190m95 sur 144 mètres, 87 de petit axe à Pouzzoles et 52 mètres sur 40 mètres pour l'*amphitheatrum Castrense* à Rome; 2° : diamètre de l'arène seulement, pour le grand axe 140 mètres sur 60 mètres à Julia Cæsarea. L'amphithéâtre Flavien mesurait, d'après Canina, 187m77 sur 155m638 pour les diamètres de tout le bâtiment, et 85m756 sur 53m624 pour les diamètres de l'arène. La forme la plus communément adoptée était l'ellipse, mais avec une extrême liberté pour les architectes de prendre leur foyers. Dans certaines villes l'amphithéâtre est presque circulaire, par exemple à Grumentum où le diamètre de l'arène mesure : pour le grand axe, 62m6; pour le petit axe, 60 mètres; à Sutrium, la courbe elliptique est faiblement marquée par les diamètres 50 mètres sur 40 mètres; au contraire, à Cæsarodunum, on relève 68 mètres sur 30, à Julia Cæsarea 140 mètres sur 60 mètres, à Leuci, 58m5 sur 19m5; à Theveste on a la circonférence presque parfaite : de 45 à 50, sur 45 à 50; à Sparte l'amphithéâtre est circulaire[7].

Des variations non moins considérables s'observent pour la largeur de l'enceinte prise du circuit extérieur au circuit intérieur : à Ariminium, 43m60; à Julia Cæsarea, 28 mètres; à l'*amphitheatrum Castrense,* de 14 à 15 mètres; au contraire, à Cæsarodunum l'enceinte varie entre 67 et 90 mètres; à Capoue, entre 89m77 et 93m87; à l'amphithéâtre Flavien elle a une largeur de 102m014. Si toutes ces mesures prises par des voyageurs et des archéologues, en contradiction parfois les uns avec les autres, ne sont pas rigoureusement exactes, elles peuvent néanmoins nous donner, telles quelles, une approximation suffisante du sujet.

Il ne faudrait pas s'imaginer que l'arène la plus vaste, celle de Pouzzoles par exemple, devait se prêter à recevoir un plus grand nombre de spectateurs, l'élévation de l'édifice et l'accumulation des gradins faisaient du Colisée le plus grand amphithéâtre connu.

La hauteur des amphithéâtres variait suivant les ressources des villes; celui de Capoue avait quatre étages, celui d'Ocriculum trois, celui qui est voisin de Leptiminus, un seul étage. A Venafrum et à Cenemelium les gradins pouvaient porter 8000 spectateurs; à Pompéi et à Alba fucentina, 20000; à Pola, 22000; à Capoue, 60000; au Colisée, 87000 déterminés et 15000 supplémentaires.

Afin de réduire les frais de construction, plusieurs villes avaient utilisé la nature du sol sur lequel elles étaient bâties. Leurs amphithéâtres étaient taillés entièrement dans le roc, creusés dans le flanc d'une montagne ou d'un ravin. Il en était ainsi à Sutri où l'on ne fit aucun bâtiment et ou les corridors et les vomitoires subsistent encore[8] et à Trèves où l'amphithéâtre était taillé dans la montagne[9]; à Pæstum, les premiers gradins qui entourent l'arène sont seuls creusés dans le sol[10], le reste est construit avec des matériaux apportés; même combinaison à Pouzzoles[11] et à Pompéi[12]; à Utique l'amphithéâtre est creusé dans une colline[13]; à Corinthe une partie seulement était taillée dans le roc[14]; de même à Caralis[15], à Lambèse, l'amphithéâtre était d'une construction tout à fait rudimentaire; taillé d'un côté à même d'une petite colline de terrain schisteux, il était complété dans l'autre partie par des terres rapportées, maintenues par un mur de moellons, que renforçaient extérieurement des contreforts saillants, contreboutant la poussée des terres, travail fort grossier et qui devait se trouver revêtu par des talus gazonnés, coupés au droit de chaque passage de porte[16].

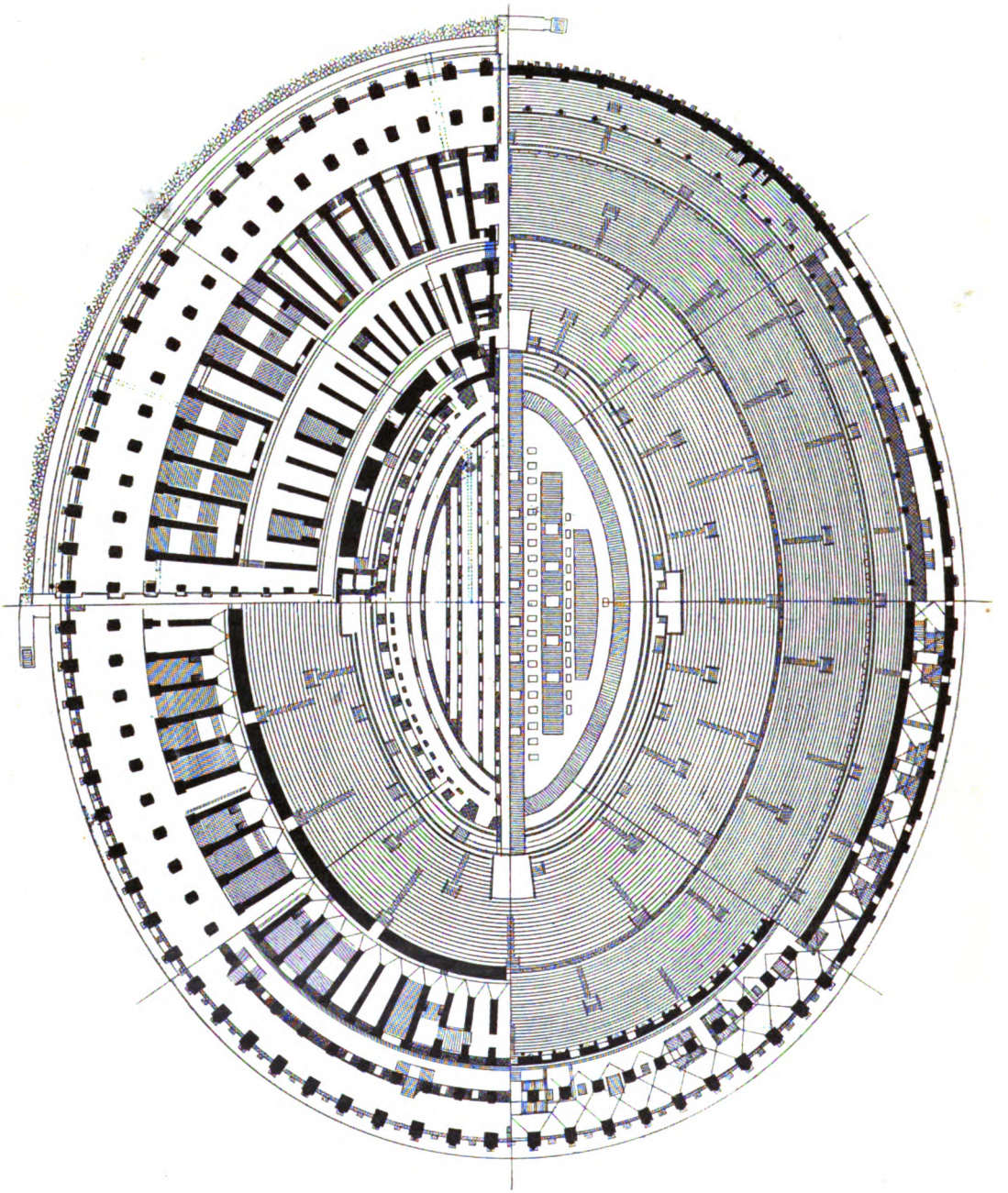
L'usage de donner des représentations navales ou naumachies dans l'amphithéâtre influait aussi sur le choix de l'emplacement. Les amphithéâtres de Pergame[17] et de Cyzique[18], en Asie-Mineure, sont établis dans un ravin encaissé au fond duquel coule un ruisseau. Tout y était disposé pour transformer à volonté l'arène en bassin et y faire lutter des animaux amphibies ou bien des combattants sur des barques; à Trèves, l'arène était pratiquée sur un plateau de roche et cou-

[1] Par exemple, à Paris, cf. de Caylus, *Recueil des antiquités,* 7 in-4°, Paris, 1752-1767, t. II, p. 376, et pl. CVIII de son plan de Paris; à Aquilée, cf. Bertoli, *Antich. d'Aquileja,* in-fol., Venezia, 1739, p. 254; à Naples, cf. R. Garrucci, *Sull' origine e sulla costruzione dell' anfiteatro di Catania*; L. Friedländer, *Mœurs romaines,* trad. Vogel, t. II, p. 297; à Doué (Poitou), cf. Montfaucon, *L'antiquité expliquée,* in-fol., Paris, 1719, t. III, p. 258. — [2] Pour la dénomination *Berelais* et ses variantes, cf. L. Friedländer, *Mœurs romaines,* trad. Vogel, t. II, p. 298 sq. — [3] H. Cohen, *Monnaies impériales,* in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 359, n. 163; p. 362; pl. XVI, n. 184. Cf. Eckhel, *Doctr. numm. vet.,* in-4°, Vindobonæ, 1792-1798, t. VI, p. 357, 359, 375; t. VII, p. 271, 315. — [4] Amm. Marcellin, *Hist.,* l. XVI, c. X. — [5] Orelli, *Inscr. lat. antiq.,* in-8°, Turici, 1828, t. I, p. 69, n. 13; F. Sabatier. *Médaillons contorniates,* in-4°, Paris, 1860, p. 55. — [6] Bède, *Collect.,* c. II, *De bell., P. L.,* t. XCIV, col. 543. Pour les destinées postérieures de l'amphithéâtre Flavien voir L. Friedländer, *Les mœurs romaines,* trad. Vogel, t. II, p. 189 sq.; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom in Mittelalter,* in-8°, Stuttgart, 1859-1872, t. II, p. 157. — [7] Blouet, *Expédition de Morée,* in-fol., Paris, 1831, t. II, p. 65, pl. XLVIII. Les amphithéâtres africains sont d'un intérêt médiocre. Cf. S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 201-205. — [8] L. Canina, *Etruria marittima,* in-fol., Roma, 1846, p. 76, pl. XXI. — [9] Quednow, *Description de l'amphithéâtre de Trèves,* p. 24. Cf. L. Friedländer, trad. Vogel, t. II, p. 309. — [10] C. Clérisseau, *Monuments de Nimes,* in-fol., Paris, 1778, p. 93. L'arène est à 3 mètres plus bas que le sol extérieur. — [11] P. Paoli, *Antich. de Pozzuoli,* in-fol., Napoli, 1768. — [12] F. Mazois, *Ruines de Pompéi,* in-fol., Paris, 1824-1838, part. II, p. 80, pl. XLVI. — [13] N. Davis, *Carthage and her remains,* in-8°, London, 1861, p. 507. — [14] Curtius, *Peloponeseos,* 2 in-8°, Gotha, 1851, t. II, p. 527; Blouet, *Expédition de Morée,* in-fol., Paris, 1831, t. III, p. 36; Rhangabé, dans les *Mém. des savants étrangers présentés à l'Acad. des inscr.,* 1857, t. V, p. 316. — [15] De la Marmora, *Voyage en Sardaigne,* 3 in-8°, Paris, 1839-1860, t. I, p. 529. — [16] *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine,* t. XXIII, p. 192-193. — [17] Texier, *Asie-Mineure,* in-8°, Paris, 1835, t. II, p. 174, pl. CVI. — [18] Perrot et Guillaume, *Exploration de la Galatie,* in-fol., Paris, 1862, p. 74, pl. III.

Digitized by Google

pée par un euripe de trois pieds de largeur et de quatre de profondeur, qu'un aqueduc remplissait d'eau [1]; les amphithéâtres de Caralis [2], Nîmes, Utique, pouvaient être facilement submergés; ceux de Thysdrus [3] et Uthina Zeugitanæ [4] ont pu servir aussi peut-être à des naumachies.

Outre la pierre on faisait usage de matériaux plus à portée et moins coûteux. L'amphithéâtre Flavien comprenait de la pierre de travertin, du tuf, de la brique et la partie haute de l'édifice une grande quantité de bois avant la reconstruction sous Alexandre Sévère; même procédé à Pola, à Sparte. Curtius signale un bâtiment circulaire en briques de 100 à 180 pieds de



415. — Amphithéâtre Flavien. D'après le dessin original de M. Darc.

[1] L. Friedländer, *Mœurs romaines*, trad. Vogel, t. II, p. 309. — [2] De la Marmora, *Voyage en Sardaigne*, 3 in-8°. Paris, 1839-1860, t. I, p. 529. — [3] Pelissier, *Lettre à M. Hase*, dans la *Revue archéol.*, t. I, p. 816; Aimé Rochas, même revue, t. IX, p. 90; Coste et Canina, dans *Annal. dell' Institut. archeol.*, 1852, p. 241. — [4] John Jackson, *Account of the ruins of Carthago and of Udenah in Barbary*, dans *Archæology britannica*, 1803, t. XV, p. 151.

Digitized by Google

diamètre, qui a pu servir d'amphithéâtre[1]; à Rome, l'*amphitheatrum castrense* était en briques, celui d'Ariminium également; à Vérone[2], à Capoue[3], à Nimes[4], l'édifice est en pierre, à Pergame en pierre et moellon, à Cyzique en granit, à Bordeaux et Saintes une combinaison de pouddingues reliés par des assises en briques, à Pompéi en *opus incertum*[5] (fig. 415).

Les débris qu'une exploitation poursuivie pendant tout le moyen âge a respectés nous permettent de juger des dispositions et de la décoration de plusieurs amphithéâtres. A Capoue, les quatre-vingts arches qui y donnaient entrée étaient ornées de statues des divinités païennes dont il reste quelques fragments; les souterrains comprenaient les machines et des cages pour les animaux, outre l'espace suffisant pour y masser un millier d'hommes. L'arène d'Ariminium avait soixante arches d'entrée. L'amphithéâtre Flavien, encore subsistant de nos jours, se prête plus sûrement que ces édifices ruinés à ce que nous avons à dire au sujet d'une classe d'édifices à laquelle s'attachent des souvenirs chrétiens. Une inscription publiée pour la première fois par Aringhi nous a conservé l'épitaphe de l'architecte du Colisée. En voici le texte[6] :

SIC PREMIA SERVAS VESPASIANE DIRE
PREMIATVS ES MORTE GAVDENTI LETARE
CIVITAS VBI GLORIE TVE AVTORI
PROMISIT ISTE DAT KRISTVS OMNIA TIBI
5 QVI ALIVM PARAVIT THEATRVM IN CELO

Cet architecte serait donc chrétien et martyr, malheureusement l'épitaphe est d'une fausseté évidente et doit être reportée au XVIIe siècle[7].

L'amphithéâtre Flavien présentait au rez-de-chaussée cinq ambulacres ou galeries parallèles à l'ellipse de l'arène.

On accédait au premier ambulacre par un portique de quatre-vingts arcades et dès le second ambulacre commençaient les escaliers, *scalæ*, et les passages de communication, *viæ, itinera, aditus;* les autres ambulacres servaient à la circulation, au service et à l'accès de l'arène. Le premier et le second ambulacres se répétaient aux deux étages supérieurs et formaient de vastes promenoirs; au quatrième étage, au-dessus des fenêtres, une série de consoles correspondaient à autant de trous pratiqués dans la corniche; ces consoles soutenaient et les trous maintenaient des mâts, *mali*, destinés à tendre le *velarium* qui abritait les spectateurs contre l'ardeur du soleil.

A l'intérieur, on distinguait dans la *cavea*, c'est-à-dire toute la partie réservée au spectateur, trois divisions : le *podium*, plate-forme où étaient les places d'honneur; les gradins, *mœniana;* le portique, *porticus*. Afin d'empêcher les animaux féroces de s'élancer sur le *podium* on le surmontait parfois d'un filet, d'un grillage en métal ou de rouleaux mobiles en bois et en fer, ou bien on creusait un canal, *euripus*, au pied du mur du *podium* qui, revêtu de pierre polie, devait enlever toute prise aux animaux. L'arène était couverte de sable, ou bien, sous Néron, Caligula et Carin, on employait à cet usage du cinabre et même de la poudre d'or. Malgré tous ces attraits les chrétiens s'abstenaient en masse de l'amphithéâtre, ou bien ils n'y devaient assister sans doute que par délégation les jours où l'on savait que des frères devaient mourir, comme nous le voyons pour le martyre de saint Polycarpe[8] et des chrétiens de Lyon[9]. Les fêtes proprement dites demeuraient inaccessibles. « Nous ne pouvons souffrir la vue d'un homme que l'on fait mourir même justement, écrivait Athénagore; et qui donc ne se porte avec empressement aux spectacles de gladiateurs et des bêtes, principalement quand c'est vous [les empereurs] qui les donnez ? Eh bien, nous avons renoncé à ces spectacles, croyant qu'il n'y a guère de différence entre regarder un meurtre et le commettre[10]. » Ceci explique comment les fouilles pratiquées dans un grand nombre d'amphithéâtres ont rendu un si petit nombre de souvenirs chrétiens. Les fouilles de l'amphithéâtre de Carthage nous donnent une idée de l'aspect des gradins sur lesquels on pouvait lire, outre les mentions des diverses classes de spectateurs sur les parties qui leur étaient affectées, des noms, des inscriptions de toute sorte (fig. 415).

A Carthage, on a trouvé parmi les fouilles trois pierres dignes d'intérêt[11] :

BRVA	EID
IN PA[*ce*	*elis in pa*[CE
NIS	*fi*]DELI[*s*

la troisième pierre offre un godet de 0m08 de diamètre, en outre elle est « marquée d'une croix, ce qui fait penser à une table d'autel improvisée »[12].

Il s'est établi en faveur de l'amphithéâtre Flavien un courant légendaire, d'après lequel un nombre considérable de chrétiens y auraient trouvé la mort pour le Christ. Comme on ne saurait donner la préférence à ce que l'on appelle les traditions locales sur les textes authentiques,

[1] Curtius, *Peloponeseos*, in-8°, Gotha, 1851, t. II, p. 222. — [2] Desgodetz, *Les édifices antiques de Rome*, in-fol., Paris, 1682, p. 279 sq. — [3] Canina, *L'arch. antica*, in-fol., Roma, 1832, part. II, p. 131; part. III, p. 151, pl. CXXIII. — [4] C. Clérisseau, *Monuments de Nimes*, in-fol., Paris, 1778, p. 75. — [5] C. Thierry, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Amphitheatrum*. — [6] Aringhi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Romæ, 1651, t. III, c. XX, p. 602; Reineslus, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 955, n. CCXLIX; Muratori, *Thesaur. vet. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MDCCCLXXVIII, n. 4; Marangoni, *Delle memorie sacre e profane dell' anfit. Flavio*, in-4°, Roma, 1746, p. 18; Venuti-Piale, *Descrizione topografica di Roma*, in-8°, Roma, 1824, t. I, p. 51; Pietro Visconti, *Sposizione d'alcune antiche iscrizioni cristiane*, dans les *Atti dell' Accad. rom. di archeol.*, 1825, t. II, p. 629; Raoul Rochette, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, 1836, t. XIII, p. 183; Le même, *Lettre à M. Schorn sur quelques noms d'artistes omis ou insérés à tort dans le catalogue de M. Sillig*, in-8°, Paris, 1831; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XLII, n. 6; Nibby, *Roma nel anno 1838*, in-8°, Roma, 1838, t. I, p. 400; Delehaye, *L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques*, dans *Analecta bollandiana*, t. XVI, 1897, p. 216; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 20. — [7] C. Promis, *Gli architecti et l'architettura presso i Romani*, dans *Memorie della reale accademia delle scienze di Torino*, ser. III, Torino, 1871, t. XXVII, p. 146; De Rossi, *Musaici cristiani*, in-fol., Roma, 1872-1899, fasc. 22, *Musaico della nicchia della confessione della basilica vaticana;* O. Marucchi, *Il Foro Romano*, in-8°, Roma, 1883; Delehaye, *loc. cit.*, p. 216. — [8] *Martyrium Polycarpi*, édit. Funk, in-8°, Tübingen, 1887, t. I, p. 298. — [9] *Epist. Eccl. Lugdun.*, *P. G.*, t. XX, col. 424. Ἡ δὲ Βλανδίνα ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα, προσκειτο βορᾷ τῶν εἰς βαλλομένων θηρίων· ἥ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς, πολλὴν προθυμίαν ἐνεποίει τοῖς ἀγωνιζομένοις, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι. καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς, τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, ὅτι πᾶς ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν, τὴν κοινωνίαν ἀεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζῶντος Θεοῦ. — [10] Athenagore, *Legatio*, *P. G.*, t. VI, col. 964 sq. — [11] A.-L. Delattre, *Fouilles de l'amphithéâtre à Carthage, 1896-1897*, dans les *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, VIe série, 1896, t. VII, p. 186, n. 159; p. 187, n. 160. Sur cet amphithéâtre, dont les deux axes étaient 90m et 30m, on peut consulter : El Bekri, traduction de Slane, dans le *Journal asiatique*, 1858, p. 520; Edrisi, *Géographie*, traduct. Am. Jaubert, dans le *Nouveau journal asiatique*, 1828, t. I, p. 375; Dureau de la Malle, *Recherches sur la topographie de Carthage*, in-8°, Paris, 1835, p. 189; V. Guérin, *Voyage archéol. dans la régence de Tunis*, in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 37 sq.; E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Paris, 1884, p. 202; C. Tissot, *Géographie comparée de l'Afrique*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 643; E. Babelon, *Carthage*, in-12, Paris, 1896, p. 142 sq. — [12] A.-L. Delattre, *op. cit.*, p. 187, n. 161.

Digitized by Google

mais qu'il est nécessaire d'éclairer les unes par les autres, nous rechercherons les témoignages concernant les martyrs qui auraient succombé dans le Colisée, et nous compléterons le nombre de faits qu'ils nous fournissent à l'aide des écrits postérieurs. S'il fallait en croire certains archéologues, nous saurions « avec certitude » les noms de plusieurs martyrs exposés aux bêtes dans l'amphithéâtre; ce seraient : saint Ignace, les saints Eustache, Théopiste et leurs compagnons, sainte Martine, sainte Tatiana, sainte Prisca, un groupe de 260 soldats, les saints Symphronius et Olympius, les saints Abdon et Sennen, saint Jules sénateur, saint Alexandre, saint Marinus, saint Potitus, saint Éleuthère, les saints Vitus et Modesta, sainte Darie, saint Almachius.

On peut supposer que le martyre de saint Ignace d'Antioche, envoyé à Rome, combattre les bêtes, a eu lieu dans l'amphithéâtre Flavien; mais on n'en a nulle

416. — Vue des gradins de l'amphithéâtre de Carthage.
D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, VIe série, t. VII, page 137.

autre preuve que celle qu'on doit tirer des textes suivants : 1° les « Actes romains », pièce notoirement légendaire dont on peut s'abstenir de tenir compte[1]; 2° les « Actes d'Antioche », dans lesquels on a utilisé à une époque tardive des documents plus anciens[2]; 3° une homélie de saint Jean Chrysostome qui relève de la littérature plus que de l'histoire[3]; 4° un texte d'Evagrius qui mentionne l'amphithéâtre : ἐν τῷ τῆς Ῥώμης ἀμφιθεάτρῳ[4]; malheureusement cet historien est de la fin du VIe siècle, mais il a vécu à Antioche où il a pu recueillir quelque tradition locale plus ou moins remaniée. C'était en effet de son temps une affirmation non contredite que saint Ignace était mort dans l'amphithéâtre Flavien. Cette tradition reposait on ne sait trop sur quelle source, en tous cas, deux siècles auparavant, elle ne paraît pas encore établie. Saint Jean Chrysostome, que sa longue résidence à Antioche aurait dû instruire sur ce point, n'a rien de précis; le seul document dont il fasse usage est l'épître de saint Ignace aux Romains, tout ce qu'il y ajoute n'a aucun fondement historique et en ce qui concerne le lieu de l'exécution il demeure dans le vague et le qualifie ἐν μεσῷ τῷ θεάτρῷ; ce qui, pris à la lettre, s'applique à quelqu'un des lieux où l'on faisait mourir les condamnés, et nous allons voir qu'ils étaient nombreux à Rome. Ce n'est donc que dans des actes de rédaction tardive et chez un historien de basse époque que nous rencontrons une mention topographique conforme en apparence à une tradition dont les attaches nous échappent. Mais ces expressions εἰς τὸ ἀμφιθέατρον — ἐπὶ τὸ ἀμφιθέατρον — ἐν τῷ τῆς Ῥώμης ἀμφιθεάτρῷ, outre qu'elles peuvent s'appliquer à l'*amphitheatrum Castrense* tout aussi bien qu'à l'*amphitheatrum Flavianum* ou encore à quelque construction en bois dont les textes ne nous parleraient nulle part, ces expressions, disons-nous, n'ont, du chef des textes troublés et tardifs où elles se rencontrent, aucune valeur historique ni topographique et doivent être regardées, dit le P. H. Delehaye, comme à peu près équivalentes à cette formule vague que l'on pourrait employer de nos jours : L'exécution a eu lieu sur une des places publiques de la ville.

On voit, par cet exemple, qu'il est prudent de laisser la responsabilité de leurs affirmations à un groupe d'archéologues français qui a fait plus de bruit que de besogne pendant la deuxième moitié du XIXe siècle. L'intrépidité des affirmations ne saurait suppléer à l'absence des textes. Dans le cas particulier de saint Ignace, une seule chose est assurée, c'est que le lieu précis de son martyre à Rome n'est pas connu. Il faut bien se garder de penser qu'il n'y eut à Rome qu'un lieu unique destiné aux exécutions. Les esclaves, sur lesquels principalement tombait la peine de mort, et les criminels de tout rang que la condamnation ayant rendu *servi pœnæ* assimilait aux esclaves, étaient exécutés *extra portam Esquilinam, in campo Esquilino*[5]. C'est là, nous apprend Plaute, que se dressaient les croix :

> *Credo ego istoc exemplo tibi pereundum extra portam*
> *dispessis manibus patibulum cum habebis.*

Le lieu d'exécution des condamnés ingénus et affranchis devait être tout proche, car P. Marcius fut exécuté *extra portam Esquilinam... more prisco*[6] et, sous le règne de Claude, ceux qui avait usurpé le titre de citoyen romain furent décapités *in campo Esquilino*[7]. A mesure que la ville s'étendait, le *campus Esquilinus* disparut, mais son nom subsista et, comme s'il eût été attaché à l'exécution des criminels, il se déplaça et continua à être employé bien qu'il eût probablement perdu son attache topographique[8]; peut-être fut-ce au *Sessorium*, assez éloigné du *campus, Esquilinus* que ce dernier nom s'appliqua désormais. Plutarque donne ce nom de *Sessorion* au lieu où l'on exécutait les condamnés des Césars : Ἔρριψαν ἢ τοὺς ὑπὸ τῶν Καισάρων κολαζομένους θανατοῦσιν· ὁ δὲ τόπος Σεσσώριον καλεῖται[9]. C'était au *campus Esquilinus* que les cadavres de ceux que la loi espérait poursuivre jusque dans leur ombre, étaient jetés à l'abandon et laissés en proie aux oiseaux et aux chiens. Là, furent traînés et abandonnés les restes des rebelles de Rhegium, εἰς ἀναπεπταμένον τι πρὸ τῆς πόλεως χωρίων ὑπὸ οἰωνῶν καὶ κυνῶν διεφθάρησαν[10], et c'est du *campus Esquilinus* qu'il s'agit :

> *Post insepulta membra differunt lupi*
> *Et Esquilinæ alites*[11].

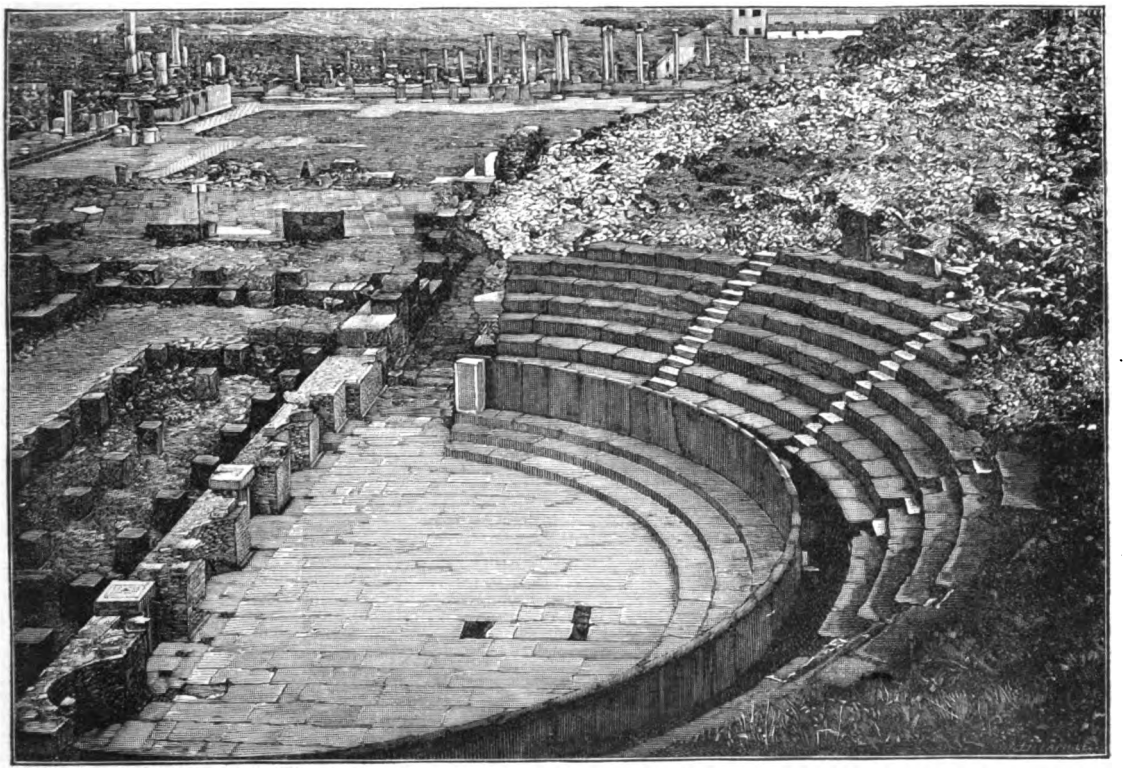
[1] J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, in-8°, London, 1891, t. II, sect. I, p. 527, 530 : *Acta romana*, n. X. — [2] *Ibid.*, t. II, sect. I, p. 487. *Acta antiochena*, n. VI. Pour la critique de ces pièces, cf. J. B. Lightfoot, *loc. cit.*, part. II, t. II, sect. I, p. 363-472; F. X. Funk, dans *Theologische Quartalschrift*, 1884, p. 484-490; 1886, p. 678; *Analecta bollandiana*, 1897, p. 250. — [3] S. Jean Chrysostome, *Homilia in S. Ignatium*, n. 5, *P. G.*, t. L, col. 593. — [4] Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2465. — [5] Becker, *Handbuch der römischen Alterthümer*, in-8°, Leipzig, 1843, t. I, p. 554 sq. C'est le cas de Plautius Lateranus *in locum servilibus pœnis repositum*. Tacite, *Annales*, l. XV, c. LX. — [6] Tacite, *Annales*, l. II, c. XXXII. — [7] Suétone, *Claudius*, 25. — [8] Ce fait n'a rien d'invraisemblable, il suffit de rappeler l'extension prise par le terme « en place de Grève » aux XVIIe et XVIIIe siècles. — [9] Plutarque, *Galba*, 28. Sur cette question, cf. Becker, *loc. cit.*, t. I, p. 557; Delehaye, dans les *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 222. Sur la correction de Σηστίρτιον en Σεσσόριον dans le texte de Plutarque, voy. De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 408, note 3. Le *Sessorium* est aujourd'hui l'emplacement de Sainte-Croix en Jérusalem. — [10] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1825, t. II, p. 525. — [11] Horace, *Epod.*, l. V, c. XCIX. Ailleurs, *Sat.*, l. I, VIII, 16, Horace appelle l'Esquilin : *ager albis ossibus informis*.

Digitized by Google

Le scoliaste d'Horace ne laisse aucun doute et s'exprime ainsi : *Esquilina porta Romæ dicitur ad Sessorium, ubi certus erat locus sepulcrorum ad corpora pauperum et sceleratorum viliumque comburenda aut canibus projicienda*[1]. La peine dont nous parlons est souvent mentionnée par les *Actes des martyrs*; elle s'accomplissait donc en un lieu bien déterminé et non, comme quelques-uns ont pu être tentés de le croire, à l'intérieur de la ville, dans le quartier même où la condamnation avait eu lieu, aux portes de l'amphithéâtre. Ce point est hors de conteste puisque nous possédons encore l'ordonnance de police qui règle que les cadavres seront jetés au lieu qui y est affecté, c'est-à-dire au *Sessorium*.

C . SENTIVS ·C·F· PR
DE·SEN · SENT ·LOCA
TERMINANDA COER
B·F· NEIQVIS·INTRA
5 TERMINOS . PROPIVS
VRBEM · VSTRINAM
FECISSE · VELIT · NIVE
STERCVS . CADAVER
INIECISE · VELIT[2]

Nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de rappeler que ce serait commettre une erreur que de donner aux lois et règlements de l'époque impériale une universalité et une rigueur absolues : l'arbitraire du prince, les coutumes locales, la spontanéité populaire étaien l'occasion de dérogations fréquentes et graves aux lois promulguées et aux usages reçus; ces exceptions ne nous sont pas toutes connues, mais il ne faut pas laisser d'en tenir compte et de leur accorder une assez large place dans l'histoire des institutions. Le tribunal de celui qui rendait la justice au criminel était essentiellement mobile; il s'élevait tantôt sur le *forum*[3], tantôt sur quelque place, à quelque carrefour, et même dans l'amphithéâtre lorsqu'on voulait que le peuple en masse pût assister au procès. Les Actes nous montrent le tribunal s'élevant sur le bord de la mer[4], au centre de la ville[5], aux thermes[6], au théâtre[7], à l'hippodrome[8], à l'amphithéâtre[9]. Parfois on improvisait une arène comme il semble qu'on puisse l'entendre de ce texte des actes de saint Alexandre : *In prædio Nævianorum sibi tribunal et ludum ferarum parari præcepit*[10]. Il faut se rappeler d'ailleurs que partout où se dressait un tribunal, il était rare qu'il n'y eût du sang répandu et souvent mort d'homme; l'accusé étant placé sur l'estrade, *catasta, ambo,* en face du juge, il y subissait tour à tour l'interrogatoire et la torture[11], tellement que Salvien appelle les degrés de la *catasta* les éche-



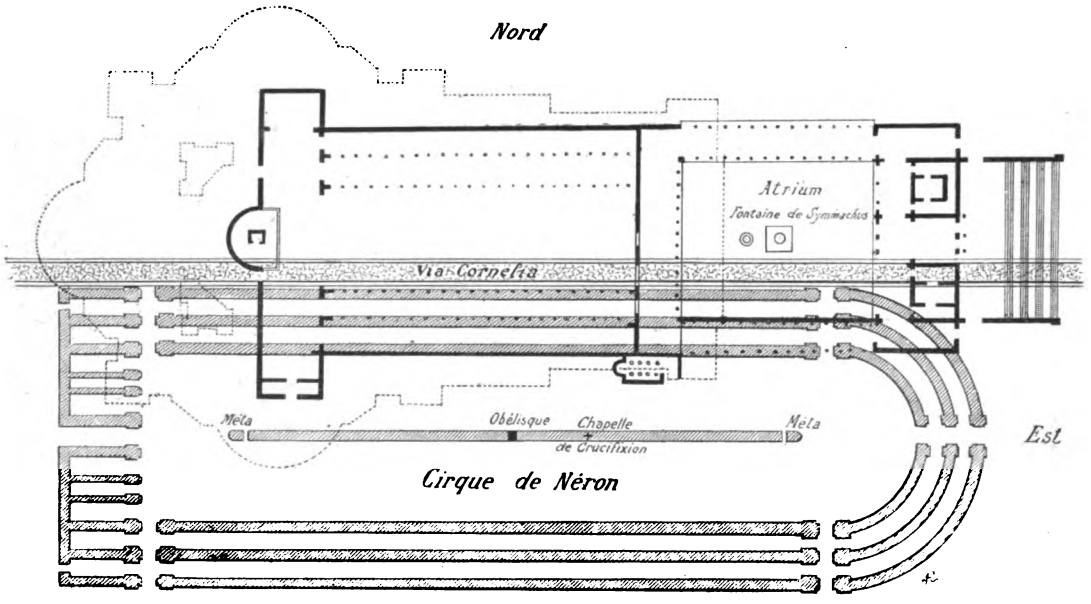
417. — Théâtre de Timgad. D'après une photographie de M. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* pl. L.

[1] Scoliaste, *Ad Horat. Epod.*, l. V, vs. c, publié par Cruquius. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 408. — [2] Lanciani, *Supplementi al volume VI del Corpus,* dans *Bullettino comunale,* 1882, p. 159; Bruns, *Fontes juris romani antiqui,* in-8°, Freiburg, 1873, p. 181; Delehaye, dans *Analecta bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 223. — [3] *Acta S. Cypriani,* n. 5, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 218; *Passio S. Perpetuæ,* n. 6, *ibid.*, p. 88. — [4] Georgius, *De miraculis S. Coluthi,* n. 51, in-4°, Romæ, 1793. — [5] *Passio S. Theodori Ancyrani,* n. 29, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 367. — [6] *Passio S. Philippi, ep. Heraclensis,* n. 10, dans Ruinart, *loc. cit.*, p. 449. — [7] *Vita S. Firmini, ep.*, n. 15, dans *Acta sanct.*, 25 septembre; *Acta S. Niconis,* n. 17, dans *Acta sanct.*, 23 mars. — [8] *Passio SS. Naboris et Felicis,* n. 2, dans *Acta, sanct.* 12 juillet. — [9] *Acta S. Marci ep. Antinæ,* n. 23, dans *Acta sanct.*, 28 avril. — [10] *Acta S. Alexandri,* n. 7, dans *Acta sanct.*, 21 septembre. — [11] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* in-8°, Paris, 1893, p. 180.

Digitized by Google

lons du ciel[1]. Il n'y avait donc pas d'édifice qui ne fût susceptible d'abriter quelque scène dans le genre de celles qui à l'amphithéâtre prenaient un développement et une solennité incomparables[2]. La créance médiocre à laquelle ont droit les documents martyrologiques romains se trouve affermie par le témoignage des historiens profanes. Auguste faisait battre de verges un acteur dans les trois théâtres[3]. Flaccus y allait voir torturer les Juifs[4]. Tertullien rapporte quelques-unes des scènes sanglantes qui se voyaient au théâtre et au cirque, « où, parmi l'horreur des supplices, parmi les flots de sang humain les dieux viennent danser et fournir aux criminels le sujet des farces qu'ils donnent au public. Souvent même ces malheureux prennent la place, et subissent le sort des dieux. Nous avons vu celui qui jouait Atys, ce dieu de Pessinunte, devenir eunuque sur le théâtre, l'Hercule expirer dans les flammes. Nous avons vu, non sans rire beaucoup, dans les jeux barbares de midi, le Mercure sonder les morts avec sa verge brûlante; le frère de Jupiter précipiter dans les enfers, à coups de marteau, les corps des gladiateurs »[5] (fig. 417).

Ces hideux opéras, dans les jours de grandes fournées, débordaient bien au delà des amphithéâtres. Sous Néron, alors qu'on ne connaissait encore que les amphithéâtres de bois[6], que l'incendie de l'an 66 avait d'ailleurs consumés, les exécutions eurent lieu dans les jardins de l'empereur situés au delà du Tibre. Il s'y trouvait un cirque, commencé par Caligula[7], qui prenait son divertissement à s'y promener à la lueur des torches, tandis qu'on y décapitait sous ses yeux des personnages consulaires, des sénateurs, des matrones. Néron fit remplacer les torches par des chrétiens imprégnés de matières inflammables et se montra dans l'arène en habit de jockey, conduisant son char[8]. Il est encore possible de déterminer l'emplacement exact du cirque de Néron (fig. 418); il était construit parallèlement à la *Via Cornelia* dont on a relevé les traces, et l'obélisque qui marquait le centre du cirque n'a été déplacé que sous Sixte V; il se trouvait alors dans la sacristie de Saint-Pierre, il marque de nos jours le centre de la place Saint-Pierre. Ce cirque, si on fait abstraction des violences spontanées dues à un mouvement populaire, comme celle qui amena la mort du diacre Étienne à Jérusalem[9], est le premier lieu où coula le sang des chrétiens[10].



418. — Cirque de Néron au Vatican.
D'après Staplyton Barnes, *Saint Peter in Rom and his tomb on the Vatican hill*, 1900, p. 166.

Ici « s'ouvrit ce poème extraordinaire du martyre chrétien, cette épopée de l'amphithéâtre, qui va durer deux cent cinquante ans, et d'où sortiront l'ennoblissement de la femme, le réhabilitation de l'esclave par les épisodes comme ceux-ci : Blandine en croix, éblouissant les yeux de ses compagnons qui voient dans la douce et pâle servante l'image de Jésus crucifié; Potamienne défendue contre les outrages par le jeune officier qui la conduit au supplice; la foule saisie d'horreur quand elle

[1] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. LIII, col. 62: *Omittam illaquæ beatissimus Paulus pertulit, immo quæ in libris postea conscriptis omnes admodum christianos legimus pertulisse, qui ad cælestis regiæ annam gradibus pœnarum suarum ascendentes, scalas sibi quodammodo de equuleis et catastis fuerunt.* — [2] L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, in-8°, Leipzig, 1889, t. II, p. 295-637; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, in-8°, Leipzig, 1885, t. III, p. 482-589. — [3] Suétone, *Octavian.*, c. XLV. — [4] Philon, *In Flaccum*, c. X, ἐν μέσῳ τῷ θεάτρῳ. — [5] Tertullien, *Apologeticum*, c. XV, *P. L.*, t. I, col. 411 sq. — [6] Suétone, *Vespasianus*, 9. — [7] Suétone, *Claudius*, 21; Tacite, *Annales*, l. XIV, 14; Pline, *Hist. nat.*, l. XVI, c. XL; l. XXXVI, c. XI; Z. Platner et C. J. Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom*, in-8°, Stuttgart, 1830, t. II, p. 39. — [8] Carlo Pascal, *L'incendio di Roma e i primi cristiani*, in-8°, Milano, 1900; Vinzenzo De Crescenzo, *Un difensore di Nerone*, in-8°, Napoli, 1900; O. Marucchi, dans *Il popolo Romano*, 5 septembre 1900, n. 245; Umb. Benigni, dans *La voce della Verità*, 12 septembre 1900; Attilio Profumo, *L'incendio Neronano dei cristiani*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, fasc. 1-3. — [9] Act., VII, 56. — [10] A. S. Barnes, *Saint Peter in Rome and his tomb on the Vatican hill*, in-8°, London, 1900, p. 69-104; voyez principalement, p. 92, 166; H. Grisar, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 119-153; Lugari, *Le lieu du crucifiement de saint Pierre*, in-8°, Tours, 1898; Mortier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane et du culte du tombeau de saint Pierre*, in-8°, Tours, 1900; O. Marucchi, *Le memorie dei SS. Apostoli Pietro et Paolo nella città di Roma*, in-8°, Roma, 1894, p. 75; H. Grisar, *Storia di Roma e dei Papi nel medio evo*, in-8°, Roma, 1899, t. I, p. 409.

Digitized by Google

aperçoit les seins humides de Félicité; Perpétue épinglant dans l'arène ses cheveux piétinés par les bêtes, pour ne pas paraître affligée »[1]. Les villes de province, lorsqu'elles n'étaient pas pourvues d'un amphithéâtre, tuaient leurs martyrs dans le lieu ordinaire des fêtes. A Smyrne, on amène l'évêque Polycarpe dans le stade situé à mi-côte du mont Pagus, on l'y interroge et on l'y brûle séance tenante[2]; un siècle plus tard, dans la même ville, le prêtre Pione, qui avait été interrogé sur le *forum Martha*, est mis à mort dans le stade[3]; à Césarée en Palestine, saint Agapius est livré aux bêtes dans le stade[4]. On voit par ces exemples qu'il ne faut pas se hâter de ramener à un lieu unique le martyre de tous ceux qui périrent pour le Christ dans les jeux et les chasses d'animaux; le cirque, le théâtre, le stade, l'amphithéâtre offraient l'installation suffisante à ces regrettables divertissements. A Rome, nous ne sommes en mesure de localiser avec certitude le martyre d'un groupe de fidèles que pour le Gaianum du Vatican qui vit les martyrs de l'an 66[5]; quant au reste, nous savons que sous l'empire et à diverses époques la ville posséda le grand cirque, le cirque Flaminius, le cirque d'Hadrien, les théâtres de Pompée, de Balbus, de Marcellus et au moins deux amphithéâtres, le *Flavianum* et le *Castrense*; enfin, le stade de Domitien qui remplaça l'amphithéâtre pendant la réparation que nécessita l'incendie arrivé sous Macrin[6]. C'est entre tous ces édifices qu'on peut répartir les indications relatives aux martyrs romains dévorés par les bêtes, aucune d'entre elles n'offre assez de précision pour qu'il soit possible de déterminer en faveur de tel édifice au détriment des autres. Le P. H. Delehaye observe ingénieusement que la populace de Rome criait à chaque nouveau débordement du Tibre : *Christianos ad leonem*[7]; mais Tertullien, qui note le fait, n'ajoute aucun détail qui indique que le spectacle a eu lieu dans tel ou tel édifice. L'amphithéâtre Flavien n'est pas désigné le moins du monde, quoique Tertullien ait longtemps habité Rome; il semblerait même que l'idée d'amphithéâtre, loin d'être corrélative à celle de martyrs, comme il est arrivé depuis, ne lui rappelait rien de semblable. Dans le traité *De spectaculis*, il accumule les raisons qui doivent détourner le fidèle d'assiter aux jeux du cirque ou de l'amphithéâtre[8]; cependant il ne parle pas des frères qu'on y met à mort, il paraît songer exclusivement aux deux catégories de misérables qu'on y voit mourir, les criminels et les gladiateurs. On le voit, l'amphithéâtre Flavien ne semble pas justifier, du moins à l'aide des textes, la réputation qu'on lui a faite d'avoir été l'arène par excellence des martyrs; il y a tout lieu de penser néanmoins que des chrétiens y ont été livrés aux bêtes, puisque beaucoup d'entre eux subirent ce supplice et que la destination et l'aménagement de l'édifice l'avaient spécialement affecté aux combats des fauves; mais, à défaut d'une attestation formelle, nous ne pouvons sortir de la simple probabilité et surtout nous ne pouvons écrire aucun nom, dresser aucun martyrologe.

Les lieux dont nous avons parlé nous sont connus par les textes classiques et par ceux des auteurs profanes; mais il en est d'autres que nous rencontrons mentionnés dans des pièces d'une autorité malheureusement moins incontestable, les Actes des martyrs romains, il y a lieu d'en dire quelques mots.

L'*hippodromus palatii* ne nous est connu que par les actes de saint Sébastien[9]. C'est sans aucun fondement qu'on l'avait identifié avec le cirque de Maxence[10]; au contraire, l'identification avec le *circus maximus* offrait une solution plus satisfaisante[11], si toutefois on avait pu admettre qu'un nom tellement usuel avait été remplacé par un autre connu par un seul document; de plus, les Actes eux-mêmes opposaient dans un autre passage le *circus maximus* à l'hippodrome en question. Après diverses objections[12], on est à peu près d'accord aujourd'hui pour voir l'*hippodromus palatii* dans le « stade » rectangulaire entouré de portiques qui s'étendait le long de la *domus Augustana* et de ses prolongements[13].

Le *simulacrum solis iuxta amphitheatrum* que mentionnent les Actes de saint Étienne[14] et ceux d'Abdon et Sennen[15] n'est autre que la statue colossale de Néron, œuvre de Zénodore, dressée à l'entrée du vestibule de la Maison d'or, représentant Néron lui-même[16]. Il est tout à fait probable que ce fut dès le règne de Vespasien que l'on changea l'attribution du colosse, car afin de ne pas le sacrifier entièrement on enleva la tête de Néron à laquelle on substitua la tête radiée du soleil[17] dont les rayons avaient six mètres et demi[18]. Sous Commode, on enleva la tête radiée qu'on remplaça par celle de l'Auguste[19], puis, Commode disparu, on reprit la tête radiée. Tel est le monument dont parlent les Actes que nous avons nommés. Les monnaies représentant l'am-

[1] E. Renan, *L'Antechrist*, in-8°, Paris, 1873, p. 174. — [2] *Martyrium Polycarpi*, 9, dans *Opera patrum apostol.*, édit. F. X. Funk, in-8°, Tübingen, 1887, t. I, p. 290. Ce stade est encore assez bien conservé. — [3] *Passio S. Pionii*, 15, 21, dans Ruinart, *Acta martyrum*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 134, 136. — [4] Eusèbe, *De martyribus Palæstinæ*, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 1472. — [5] Tacite, *Annales*, l. XV, c. XLIV. — [6] Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LXXVIII, c. XXV : ὅθεν ἡ θέα τῶν μονομαχιῶν ἐν τῷ σταδίῳ ἐκεῖ πολλὰ ἔτη ἐτελέσθη. — [7] Tertullien, *Apologet.*, c. XL. *P. L.*, t. I, col. 543. — [8] E. Nöldechen, *Tertullian und das Amphitheater*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894, t. XV, p. 161-203. — [9] *Acta S. Sebastiani*, n. 88, dans *Acta sanct.*, 20 janvier. De Rossi, *Piante iconografiche di Roma*, in-fol., Roma, 1879, p. 122-129, a publié, sous le titre *Antica descrizione iconografica del palazzo imperiale*, la description d'un palais dont une des parties porte le nom d'*hippodromum*. Malheureusement l'identification de ce palais reste à faire. On avait cru y voir jadis une description du palais de Spolète, mais cette opinion a été repoussée par de bonnes raisons. Cf. C. Fatteschi, *Memorie istorico diplomatiche dei Duchi di Spoleto*, in-4°, Camerino, 1801, p. 165-167. Il est plus inattendu de trouver cette pièce dans un certain nombre de manuscrits où elle fait partie de la *Passio S. Thomæ*. « L'apôtre, invité par le roi indien à lui bâtir un palais, trace le plan de l'édifice et en énumère les parties dans les termes mêmes de notre texte. Il serait intéressant de savoir où l'auteur de la Passion a trouvé les éléments de ce passage. A-t-il pris une description toute faite, qui pourrait être celle du palais impérial, ou bien a-t-il décrit un palais imaginaire? Tant qu'on ne sera pas fixé sur ce point, il conviendra de ne pas faire usage du document dans les questions de topographie romaine. » H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 227, note 1. — [10] A. Palladio, *Delle antichità dell' alma citta di Roma*, in-4°, Roma, 1609, p. 33; B. Gamucci, *Libri quattro dell' Antichità della città di Roma*, in-4°, Venetia, 1565, t. III, p. 160. — [11] Bianconi-Fea, *Descrizione dei Circhi*, in-fol., Roma, 1783, p. 12. — [12] R. Lanciani, note à l'*Antica descrizione iconografica del palazzo imperiale*, publiée par De Rossi, *Piante iconografiche di Roma*, 1879, p. 129; Sturm, *Das Kaiserliche Stadium auf dem Palatin*, dans *Programm des königl. neuen Gymnasiums zü Würtzburg*, in-8°, Würzburg, 1888, p. 11; de Glane, *Le stade du Palatin*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1887, p. 206, inclinaient à chercher l'*hippodromus* du côté du Colisée, dans la *vigna Barberini*. — [13] Huelsen, *Untersuchungen zur Topographie des Palatin*, dans *Mittheilungen des archäol. Instituts*, 1895, t. X, p. 277, a accepté la démonstration faite par Marx, *Das sogenannte Stadium auf dem Palatin*, dans *Jahrbuch des Instituts*, 1895, p. 129-143, à laquelle H. Delehaye, *L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques*, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 228, adhère sans réserve. — [14] *Acta S. Stephani*, dans *Acta sanct.*, 2 août. — [15] *Acta SS. Abdon et Sennen*, dans *Acta sanct.*, 31 juillet. — [16] Suétone, *Nero*, 31; Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIV, c. VII. — [17] Suétone, *Vespasianus*, 18, nous parle d'un *colossi refector*. Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIV, c. 7; Martial, *Epigram.*, l. I, n. 71, vs. 7 : *Nec te detineat mira radiata colossi* || *Quæ Rhodium moles vincere gaudet opus*; Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LXVI, c. XV; Script. hist. august., *Hadrianus*, 19, *Commodus*, 17. — [18] H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, in-8°, Berlin, 1878, t. II, p. 546. — [19] Script. hist. august., *Commodus*, 17 : *Colossi autem caput dempsit, quod Neronis esset, ac suum imposuit*. Dion Cassius, *Hist. Rom.*, l. LXXII, c. XXII.

Digitized by Google

phithéâtre Flavien nous montrent le *simulacrum Solis* tout voisin de celui-ci[1], mais nous savons par Martial que le colosse avait été déplacé[2], et le piédestal découvert en 1828 entre le Colisée et le temple de Vénus et de Rome[3] ne nous donne pas l'emplacement primitif du *simulacrum Solis*. Il est probable que ce fut à l'occasion de la construction des temples de Vénus et de Rome, sous Hadrien, qu'eut lieu le transfert du colosse *de loco ubi nunc templum Urbis est*[4], il demeura en place jusqu'à une époque impossible à déterminer. Le calendrier philocalien mentionne encore, au VIII des ides de juin, la dédicace du colosse[5]; il disparaît dès lors[6].

Le *lacus pastoris* dont nous parlent les Actes des martyrs grecs[7] était situé proche de l'amphithéâtre. On est réduit en ce qui concerne ce lac à fort peu de chose. C'est certainement le même que le *lacus pastorum* mentionné par la *Notitia* et le *Curiosum* dans la IIIe région[8]; mais s'agit-il d'un lac et s'il en est ainsi, quelle était sa position, autant de questions qui, pour l'heure, demeurent sans réponses.

La *petra scelerata* ne nous est pas mieux connue, bien que les Actes des saints Eusèbe, Pontien et leurs compagnons[9] et ceux des martyrs grecs[10] en fassent mention. Dans la langue des vieux Romains *sceleratus* servait à rappeler le lieu d'un grand crime ou d'un grand malheur[11]. Il existait à Rome un *campus sceleratus*, un *vicus sceleratus*, une *porta scelerata*, des *castra scelerata* qui nous sont parfaitement connus; soudain, on voit apparaître dans des documents tardifs et médiocres la mention d'une *petra scelerata* qui, à les en croire, eût été voisine de l'amphithéâtre. La pierre elle-même non seulement existe, mais elle existe en double exemplaire. On continue de montrer dans les grottes Vaticanes une pierre provenant de l'ancienne basilique de Saint-Pierre et munie de l'inscription suivante:

SVPER · ISTO · LAPIDE
MVLTA CORPORA SANCTORVM
MARTIRIO CAESA SVNT·
ERAT IN VETERI BASILICA AD
5 LAEVAM PORTAE IVXTA
SACELLVM SANCTISSIMI
SVDARII · ANNO MDCVI ·

Afin de justifier l'épithète donnée à cette pierre, on a imaginé une explication à laquelle il ne manque que le sens commun : *Hæc olim petra scelerata a gentibus appellabatur. Cum hanc christianorum sanguine jugiter madentem viderent, eam summopere detestantes, hoc nomine infamare conati sunt. Verum summo eundem in honore christiani semper habuerunt et veluti rem sacram suscipiebant*[12]. Une autre pierre scélérate, conservée dans l'église Saint-Vito, proviendrait, a-t-on dit, du *vicus sceleratus* où l'on prétend que beaucoup de martyrs furent mis à mort[14]; mais le *vicus sceleratus* tire son nom du crime de la fille de Servius et l'on voit ce que vaut l'explication. La pierre elle-même n'a d'ailleurs pas de si hautes prétentions, elle servit jadis d'épitaphe à un avocat ayant nom L. Aelius Tertius et sans doute jamais à autre chose[15]. La seule explication qui eût pu être acceptable a été donnée par Martinelli : *Petra scelerata erat locus in urbe unde supplicia de reis sumenda exprimebantur voce per præconem, ut omnibus causa notesceret*[16]. Malheureusement les textes ne disent rien de semblable et ils insinuent plutôt que la *petra scelerata* servait aux exécutions capitales. Rien n'autorise donc à accorder à cette expression une valeur quelconque, aussi bien au point de vue topographique qu'au point de vue historique.

L'expression *in Tellude, in Tellure* qui se rencontre assez fréquemment dans les récits martyrologiques, dérive du *templum Tellurius* situé *in Carinis*, sans qu'on puisse encore arriver à plus de précision. On peut dire néanmoins que ce temple s'élevait sur l'Esquilin, aux environs de la basilique de Saint-Pierre-aux-liens. Plusieurs actes indiquent les interrogatoires comme ayant eu lieu *in Tellure in secretario*[17] devant le préfet de Rome. Or, diverses découvertes épigraphiques ont montré que la préfecture urbaine se trouvait dans le voisinage du temple de Tellus[18]; ceci tendrait à s'accorder avec une indication fournie par Martial faisant allusion à des dépendances de la préfecture; à l'entrée de la Subura, dit-il, sont suspendus les fouets sanglants des bourreaux[19], nous savons que les édifices de la préfecture urbaine s'étendaient sur le versant nord des *Carinæ*, au-dessus des *primæ fauces Suburæ*. « Il y avait dans ces locaux une place où se donnait la question, et là s'étalaient, menaçants, au milieu de tout l'appareil de la torture, les fouets ensanglantés. Les chrétiens appelés au tribunal du préfet de Rome ont dû être amenés *in Tellure*, et ils ont pu rougir de leur sang les fouets dont parle Martial[20]. »

On voit que si l'amphithéâtre Flavien a été le lieu du martyre d'un certain nombre de fidèles, il faut bien se garder de lui réserver, à l'exclusion de tous les autres édifices romains, cette illustration. Nous sommes à son endroit fort mal pourvus de documents et si le premier devoir de l'historien est de faire l'inventaire de ce qu'il possède et de ce qui lui manque, nous possédons peu de choses et il nous manque beaucoup. On pourrait

[1] Donaldson, *Architectura numismatica*, in-8°, London, 1859, p. 79. — [2] Martial, *De spectaculis*, l. II, vs. 1-4. — [3] A. Nibby, *Roma nell' anno MDCCCXXXVIII*, in-8°, Roma, 1839, t. II, p. 443-444. — [4] Script. hist. august., *Hadrianus*, 19. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 379. — [6] L'itinéraire d'Einsiedeln n'en parle pas. Cf. H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, in-8°, Berlin, 1878, t. II, p. 510. Un document de l'année 972, cité par Galletti, dans le *Cod. Vatic. 8054, fol. 58*, parle d'une maison située *regione quarta non longe a colossus*, il s'agit ici du Colisée. Cf. De Rossi, *Piante iconografiche di Roma*, in-fol., Roma, 1879, p. 76, note 1. — [7] *Acta SS. Eusebii, Marcelli, Hippolyti et soc.*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 208. — [8] Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, in-fol., Berlin, 1878, t. II, p. 545, cf. p. 119-120. — [9] *Acta SS. Eusebii, Pontiani et soc.*, dans *Acta sanct.*, 25 août. — [10] *Acta SS. Eusebii, Marcelli, Hippolyti et soc.*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 206, 207. — [11] H. Delehaye, *loc. cit.*, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 231. — [12] V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e degli altri edificii di Roma*, in-fol., Roma, 1869-79, t. VI, n. 421 [2]. Suivant Grimaldi cette pierre proviendrait de l'église de S. Salvatore in Terrione. Cf. J. Torrigio, *Le sacre grotte vaticane*, in-8°, Roma, 1639, p. 511-512. — [13] Aringhi, *Roma subterranea*, l. II, c. IV, in-fol., Romæ, 1651, p. 219, n. 8. Aringhi n'inventait rien et avait trouvé cette explication dans Torrigio, *Le sacre grotte vaticane*, in-8°, Roma, 1639, p. 512. — [14] Armellini, *Le chiese di Roma*, in-8°, Roma, 1891, p. 811 — [15] *Corp. inscr. lat.*, l. VI, n. 9240. — [16] F. Martinelli, *Roma ex ethnica sacra sanctorum Petri et Pauli apostolica prædicatione profuso sanguine*, in-8°, [Rome,] 1653, p. 39. — [17] *Acta SS. Caloceri et Parthenii*, n. 3, dans *Acta sanct.*, 19 mai. Cf. ... *cum scriniis Tellurensis secretarii*, dans Gatti, *Rendiconti della accad. dei Lincei*, 1897, p. 105-188. — [18] Lanciani, *Gli edificii della prefettura urbana fra la Tellure et le Terme di Tito e di Traiano*, dans *Bull. di arch. communale*, 1892, p. 29. Une inscription commentée par Mommsen dans *Bullett. comunale*, 1882, p. 162; Lanciani, même revue, 1882, p. 161-162; 1892, p. 31, complétée et publiée par G. Gatti, *Di una iscrizione relativa agli uffici della prefettura urbana*, dans *Rendiconti della reale accademia dei Lincei*, 1897, p. 105-188; H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 283, tend à prouver que la préfecture urbaine occupait une partie de l'aire délimitée par la *via S. Pietro in Vincoli*, la *via della Polveriera*, la *via del Colosseo*, la *via dell' Agnello*. — [19] Huelsen, *Zu Martial*, dans *Rheinisches Museum*, 1894, p. 629-630. — [20] H. Delehaye, dans *Anal. bolland.*, 1897, t. XVI, p. 234. Pour l'expression *in Tellude ante templum Palladis*, elle n'a aucune valeur au point de vue topographique. La plus ancienne description de l'amphithéâtre Flavien est due à Dondius, vers l'année 1375. Cf. De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, 1888, p. 333, n. 8.

Digitized by Google

dire qu'il nous manque tout, car aucun texte d'une autorité incontestable ne nous permet d'affirmer qu'un martyr déterminé ait été mis à mort dans l'amphithéâtre Flavien. Les indications topographiques fournies par les textes sont d'une valeur douteuse et quelquefois même sans valeur aucune.

L'AMPHITHÉATRE DE FOURVIÈRES. — Parmi un si grand nombre d'amphithéâtres que comptait le monde antique, nous avons étudié celui qui est le plus intégralement conservé, nous allons parler d'un autre amphithéâtre plus illustre que le Colisée par les noms des victimes qui y donnèrent leur vie pour le Christ et néanmoins si complètement disparu, que non seulement son emplacement a été longtemps une question, mais que trois localités ont des droits à être discutées comme sites de l'amphithéâtre dans lequel furent mis à mort les martyrs de Lyon de l'année 177.

Les épisodes préliminaires au martyre, l'arrestation, la prison, les interrogatoires se sont passés très probablement au lieu connu sous le nom de « l'Antiquaille », qui était, de l'aveu de tous, le siège du gouvernement romain. Le *forum* et la basilique se trouvaient sur le plateau de Fourvières; mais l'historien a le devoir de chercher à compléter le commentaire de la célèbre lettre adressée par les survivants de l'Église de Lyon-Vienne et dans laquelle il est dit en propres termes que les supplices eurent lieu dans un amphithéâtre, ἐν ἀμφιθεάτρῳ [1].

Les historiens lyonnais, et le groupe d'archéologues si distingués que cette ville a produit depuis le XVIIe siècle ont proposé divers emplacements.

1° *Le plateau des Minimes.* — On voit à Lyon, dans l'enclos des Minimes et à quelques pas de l'Antiquaille, les vestiges d'une construction d'apparence circulaire qui semble avoir été jadis un théâtre. Le voisinage de l'Antiquaille plus qu'aucune autre raison a invité quelques hommes pieux à placer ici l'amphithéâtre qui se trouvait ainsi être à portée de la prison où les martyrs passent pour avoir été détenus [2]. L'explication valait assez peu, il eût suffi pour écarter cette opinion de faire observer qu'un théâtre ne peut jamais être confondu avec un amphithéâtre, et il suffit d'un seul secteur, même peu étendu, pour décider auquel de ces deux édifices l'on a affaire. Dans l'amphithéâtre toutes les courbes sont elliptiques, elles sont circulaires dans le théâtre; pour prendre parti une constatation eût dû suffire; mais malgré l'opinion de Spon, Artaud, Chenavard, Monfalcon, on s'obstinait à présenter des indices favorables à l'existence d'un amphithéâtre. Il n'y a pas lieu de discuter cette question aujourd'hui que le site véritable de l'amphithéâtre a été reconnu.

2° *L'ancien Jardin des Plantes.* — On a proposé de placer un amphithéâtre à l'ancien Jardin des Plantes, le long de la rue du Commerce [3]. Là se trouvaient quelques vestiges antiques. Des fouilles opérées en 1859, par suite des travaux exécutés pour la transformation du Jardin, mirent à jour la partie la plus considérable des ruines d'un amphithéâtre [4], que l'on identifia aussitôt avec celui qui nous occupe; mais il fut montré bientôt que c'était impossible [5]. L'amphithéâtre en question, élevé sur le penchant de la colline de Saint-Sébastien, se trouvait être sur le sol non de la colonie romaine, mais de l'Association des soixante cités gauloises qui constituait la représentation de la Gaule auprès de l'autel d'Auguste [6]. « Or, l'institution fédérale, avec sa délégation des soixante peuples, devait pouvoir se passer entièrement du municipe lyonnais, dont le centre était à Fourvières. La ville fédérale et le municipe étaient comme deux villes distinctes [7], » aussi les deux amphithéâtres, « bien qu'édifices religieux l'un et l'autre, n'étaient pas consacrés aux mêmes divinités, et n'étaient affectés ni au même culte, ni par conséquent aux mêmes spectacles, de plus n'étaient pas sous la même autorité, n'appartenaient pas aux mêmes maîtres, n'étaient pas à la charge de la même bourse, n'étaient pas sur le même sol [8]. »

Si l'on étudie le texte qui doit servir de pierre de touche à toutes les conjectures, nous voulons dire la lettre de l'Église de Lyon-Vienne, on voit que l'amphithéâtre dans lequel les martyrs ont souffert était placé sous l'autorité du gouverneur romain de la province. Lui seul s'y montre en possession du droit de faire torturer et périr les chrétiens. Or son autorité expirait au seuil de la ville fédérale et s'il fallait placer la scène du

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 423. — [2] De Marca, *Dissertationes tres. Dissertatio de primate Lugdunensi*, édit. Baluze, in-12, Parisiis, 1669, p. 219; Meynis, *Les grands souvenirs de l'Église de Lyon*, in-8°, Lyon, 1872, p. 41 sq. Cf. J.-A.-J. Ozanam, *Établissement du christianisme à Lyon*, in-8°, Lyon, 1829, p. 33, 237; E. Pélagaud, *Recherches de topographie archéologique. Lieu précis du martyre de saint Pothin et de ses compagnons. Le plateau des Minimes*, dans *Lyon-Revue*, novembre 1880; Colonia, *Histoire littéraire de Lyon*, in-4°, Lyon, 1728, t. I, p. 270 sq.; Adamoli, *Troisième lettre à M. de Migien*, in-8°, Lyon, 1767, p. 15; de Penhouët, *Lettres sur l'histoire ancienne de Lyon*, in-4°, Besançon, 1818. — [3] J. Spon, *Antiquités de Lyon*, in-4°, Lyon, 1858, p. 50. Cet emplacement a été depuis entamé par ce qu'on appelle à Lyon la « ficelle » de la Croix-Rousse (chemin de fer funiculaire). Les anciens plans de Lyon recueillis par M. Vermorel montrent toujours cet espace rempli par un champ ovale qui appartenait au couvent de la Déserte. Les anciens antiquaires appelaient cet endroit la « Naumachie »; or l'on sait que l'arène des amphithéâtres pouvait d'ordinaire être submergée pour servir à des fêtes nautiques. — [4] Ces fouilles étaient dirigées par M. Martin-Daussigny qui en rendit compte dans une *Notice sur la découverte de l'amphithéâtre antique*, in-8°, Lyon, 1863. Martin-Daussigny, *Topographie de Lugdunum au IVe siècle*, dans le *Congrès archéologique*, de 1862, p. 499. Il proposait un plan dans lequel le lobe ouest de l'amphithéâtre serait coupé par la « ficelle ». Cf. *Congrès de la société française d'archéologie*, Caen, 1862. Les fouilles d'Artaud avaient précédé celles de M. Martin-Daussigny, mais elles n'avaient pas été poussées à fond. Cf. Chenavard, *Lyon antique restauré*, in-fol., Lyon, 1850, p. 17. — [5] Allmer, dans la *Revue épigraphique*, t. I, p. 300. — [6] E. Renan, dans le *Journal des savants*, 1881, p. 343. La fixation approximative de l'emplacement de l'autel d'Auguste sur les premières hauteurs qui s'élèvent au-dessus de la place des Terreaux et non loin de l'endroit où furent découvertes les tables de Claude ne laisse plus de doute sur le caractère de propriété fédérale du sol de l'amphithéâtre. Cf. A. Bernard, *Le temple d'Auguste*, in-8°, Lyon, 1868, p. 30. — [7] Allmer, dans la *Revue épigraphique*, t. I, p. 300. L'opinion qui place l'amphithéâtre des martyrs à la Croix-Rousse a été acceptée par O. Hirschfeld, *Lyon in der Römerzeit*, in-8°, Wien, 1878, traduct. Allmer, dans la *Revue épigraphique du Midi de la France*, janvier-mars 1879, p. 93. — [8] E. Renan, dans le *Journal des savants*, 1881, p. 344, a soutenu l'existence de deux séries de supplices, ayant lieu, la première dans l'amphithéâtre municipal, la seconde dans l'amphithéâtre fédéral, mais cette opinion qui lui paraissait assurée en 1878 lui semblait, en 1881, « trop douteuse pour qu'il soit permis de placer de ce côté la scène des martyres. » Meynis, *Les grands souvenirs de l'Église de Lyon*, in-8°, Lyon, 1872, p. 41 sq., adoptait également l'idée d'une seconde série de martyrs exécutés dans l'amphithéâtre fédéral. Pour la distinction de la ville fédérale et du municipe, cf. L. Renier, *Découverte d'un monument dépendant du temple de Rome et d'Auguste, à Lyon*, in-8°, Paris, 1859; Allmer, *Sur la question de l'emplacement de l'autel de Rome et d'Auguste au confluent du Rhône et de la Saône*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1864, t. XXVIII, p. 103; E. Desjardins, *Géographie hist. et administr. de la Gaule romaine*, in-8°, Paris, 1876-1885, t. III, p. 72-73. L'exécution de condamnés par ordre du gouverneur sur un territoire qui ne relevait pas de sa juridiction paraît improbable à A. Bernard, *Le temple d'Auguste et la nationalité gauloise*, in-8°, Lyon, 1863, p. 31, et à J. Pierrot-Desseilligny, *L'amphithéâtre de Lyon*, dans le *Bulletin monumental*, 1887, p. 430. A mesure que les ruines du Jardin des Plantes passaient au service d'une thèse nouvelle, elles subissaient d'étranges variations. Artaud avait dit que c'était là une naumachie pouvant contenir seize galères pontées de 25 à 30 pieds de long sur 8 à 10 de large avec des gradins pour 20 000 spectateurs. Ensuite, on trouva 180 mètres dans le plus grand développement de son ellipse. Dans le plan de Séraucourt, l'espace porte les deux noms.

Digitized by Google

martyre dans l'amphithéâtre du Jardin des Plantes, nous y verrions commander le prêtre de Rome et d'Auguste. Cette considération s'oppose à introduire le massacre d'une série de martyrs sur cet emplacement, car si une seconde série de supplices eut lieu le 1er août 177 et les jours suivants, coïncidant avec la grande panégyrie de la Gaule, à plus forte raison ces supplices faisant partie des fêtes fédérales eussent été présidés par le prêtre de Rome et d'Auguste, quand bien même les condamnés eussent été fournis par le municipe lyonnais. D'ailleurs l'existence d'un amphithéâtre sur ce point, acceptée pendant un temps comme incontestable [1], ne paraît guère soutenable [2]. « Faute de procédés suffisamment scientifiques et pour s'être contenté de simples cotes d'*attachement*, sans y joindre en même temps des cotes de *courbure* et d'*inclinaison*, qui lui donnassent une direction unique, [l'archéologue] a établi fort arbitrairement son amphithéâtre, le grand axe dirigé obliquement par rapport à la crête et dans une position fort incommode pour tous les spectateurs; de plus, il avait été forcé de laisser, en dehors de cette enceinte, des ruines considérables qu'il supposait provenir de constructions adjacentes. Mais si l'on recourt à des procédés plus rigoureux, tous les points relevés par Martin-Daussigny, et sur lesquels ont été trouvées des ruines, ceux qu'il avait compris dans son hypothétique amphithéâtre comme ceux laissés en dehors et qu'il avait dû attribuer à d'autres édifices, sont englobés dans une série d'ellipses concentriques, dessinant elles aussi un amphithéâtre, mais orienté dans un tout autre sens. Celui-ci, en effet, serait parallèle à la crête de la colline, le côté du nord engagé dans celle-ci, la déclivité du côté sud rachetée par des terrassements que mentionnent les terriers du moyen âge. Au nord, et figurant sur ces mêmes terriers, régnait une large voie sur laquelle s'ouvrait une des portes de l'amphithéâtre; de chaque côté, à l'est et à l'ouest, deux vallons (aujourd'hui la Côte des Carmélites et la Grand'Côte) qui, de tout temps, ont dû servir de voie pour atteindre la crête et sur lesquels se seraient ouvertes des portes latérales. Ainsi, se serait trouvé assuré, sur les quatre côtés, le dégagement nécessaire à l'amphithéâtre, dégagement qu'auraient singulièrement contrarié les prétendus édifices dont M. Martin-Daussigny a cru retrouver la trace [3]. » Ce n'est pas un amphithéâtre, mais l'autel même d'Auguste qu'on doit placer au Jardin des Plantes. « Les massifs de maçonnerie qu'on y a vus représenteront les substructions de l'autel et la section courbe qu'on a prise à tort pour une partie d'amphithéâtre deviendra l'exèdre où étaient les sièges de soixante peuples [4]. »

3° *La place Saint-Jean.* — Suivant quelques archéologues, un amphithéâtre aurait existé au pied de la colline de Fourvières, vers la place actuelle de Saint-Jean, devant la cathédrale, presque au niveau de la Saône; la rue Tramassac en devait marquer à peu près le grand axe [5]. Si ces conjectures sont exactes, il est impossible qu'elles ne soient pas vérifiées, car « des gradins taillés dans le roc ne s'effacent pas. Jusqu'à ce qu'on ait trouvé ces traces, l'existence de l'amphithéâtre de la rue Tramassac [6] n'aura pas de titres bien assurés. Les constructions disparurent de très bonne heure; car il résulte de pièces curieuses [7] que les chanoines de la cathédrale, au XIIe siècle, se pourvoyaient de pierres de taille dans les édifices ruinés des parties hautes de Fourvières » [8]. L'existence de cet amphithéâtre ne nous paraît donc pas prouvée. Si quelques-uns ont cru devoir l'admettre, c'est peut-être en raison de la faiblesse des preuves servant à appuyer l'existence des autres amphithéâtres.

4° *Ainay.* — Grégoire de Tours, dans son traité *De gloria martyrum*, dit à propos de ceux qui souffrirent à Lyon : *Locus autem ille, in quo passi sunt, Athanaco vocatur, ideoque ipsi martyres a quibusdam vocantur Athanacenses* [9]. Grégoire avait vécu au VIe siècle, il avait été élevé à Lyon par son oncle, l'évêque Nizier, et son témoignage paraissait devoir être pris en sérieuse considération. A. de Boissieu adopta cette opinion dite traditionnelle pour des raisons qui n'ont rien de commun avec la science [10]. Il continuait, malgré la démonstration du contraire [11], à maintenir à Ainay l'autel de

[1] Syméoni, *Description de la Limagne d'Auvergne en forme de dialogue*, in-4°, Lyon, 1561; Plan géométral de Lyon, 1747; Tableau de Lyon, 1760; C. Brossette, *Histoire abrégée ou éloge historique de la ville de Lyon*, in-4°, Lyon, 1711; Autres plans du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe (1747, 1764-1766, 1773, 1775, 1786, 1789, 1816, 1840), cf. J. Pierrot-Desseilligny, *L'amphithéâtre de Lyon*, dans le *Bulletin monumental*, 1887, p. 428, n. 6; Artaud, *Lyon souterrain*, in-8°, Lyon, 1846, p. 188. — [2] Raverat, *Fourvières, Ainay et Saint-Sébastien*, in-8°, Lyon, 1880, p. 14; E. Renan, dans le *Journal des savants*, 1881, p. 344; reproduit dans *Lyon-Revue*, 1881, p. 328. — [3] J. V., dans la *Revue critique*, 12 juillet 1873, p. 30 sq.; la note citée entre guillemets est une communication de M. Vermorel à l'auteur. — [4] E. Renan, *Topographie chrétienne de Lyon*, dans le *Journal des savants*, 1881, p. 345; Raverat, *Fourvières, Ainay et Saint-Sébastien*, p. 14, 34. — [5] Le P. Menestrier, *Histoire civile ou consulaire de la ville de Lyon*, in-fol., Lyon, 1696, énonça cette idée en passant et sans y tenir beaucoup puisqu'il y contredit ailleurs, cf. p. 16, 99-100. Elle fut néanmoins adoptée par Artaud, *Lyon souterrain*, in-8°, Lyon, 1846, p. 181-182; Chenavard, *Lyon antique restauré*, in-fol., Lyon, 1850, p. 14, pl. I; J. Monfalcon, *Histoire de la ville de Lyon*, in-8°, Lyon, 1847, t. I, plan de Lyon antique; Raverat, *Fourvières, Ainay et Saint-Sébastien sous la domination romaine*, in-8°, Lyon, 1880, p. 19 : « Un véritable amphithéâtre aurait existé, au pied même de la colline, sur la place Saint-Jean, dans l'espace compris au nord du Treyve du Gourguillon, entre la rue des Deux-Cousins, la rue de la Bombarde, la rue Tramassac et le Panthéon qui occupait l'emplacement où s'élève aujourd'hui la cathédrale. Le grand axe de cet amphithéâtre, qui se développait du nord au midi, mesurait une centaine de mètres environ. » Chenavard, *Lyon antique restauré*, in-fol., Lyon, 1850, en a donné le plan général et trois vues de profil. On a apporté une inscription en preuve de l'existence de l'amphithéâtre; il s'agirait de sa dédicace sous le consulat d'Orfitus (172 après J.-C.) : DEDIC· XVIII· SEPT || ORFITO ET MAXIMO || COS; Spon, *Antiquités de Lyon*, in-8°, Lyon, 1858, p. 32. Léon Renier corrige XVII K SEPT. Cf. Menestrier, *loc. cit.*, p. 16; A. de Boissieu, *Inscript. antiques de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846, p. 529; J. Pierrot-Desseilligny, *L'amphithéâtre de Lyon*, dans la *Bull. monumental*, 1887, p. 430 sq., a montré d'une façon intéressante l'origine et le développement de l'opinion du P. Menestrier. C'est un exemple d'une réelle importance des erreurs auxquelles sont exposés les érudits qui ne s'en tiennent pas à la rigueur des citations. L'inscription dédicace a été retrouvée non dans la rue Tramassac, mais près de l'église de Saint-Romain et non sur son lit de pose, car elle avait servi depuis à un usage funéraire comme en témoigne l'inscription opistographe. — [6] On songea même à faire de l'étymologie de ce nom un argument; dans les anciens titres la rue Tramassac est dénommée *retro massam*, parce qu'elle se trouvait derrière un grand édifice. Cf. *Bull. monumental*, 1887, p. 430, 431. — [7] Bégule, *Monographie de la cathédrale de Lyon*, édit. Guigne, in-fol., Lyon, 1880, p. 5-6. — [8] E. Renan, dans le *Journal des savants*, 1881, p. 346. Cf. le même, *Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1882, p. 321 sq. — [9] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. XLIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 751. — [10] A. de Boissieu, *Ainay, son autel, son amphithéâtre, ses martyrs*, in-8°, Lyon, 1864. Voir le préambule : De la tradition, des caractères qu'elle doit avoir et du respect qui lui est dû. P. Guilloud, *Saint Pothin et ses compagnons martyrs*, in-8°, Paris, 1868, p. 329; Meynis, *Les grands souvenirs de l'Église de Lyon*, in-8°, Lyon, 1886, p. 520. — [11] A. Bernard, dans la *Revue archéologique*, 1847, L. Renier, *Découverte d'un monument dépendant du temple de Rome et d'Auguste*, à Lyon, in-8°, Paris, 1859; Martin-Daussigny, *Notice sur la découverte des restes de l'autel d'Auguste à Lyon*, in-8°, Lyon, 1863; Le même, *Notice sur la découverte de l'amphithéâtre antique et des restes de l'autel d'Auguste à Lugdunum*, in-8°, Lyon, 1863. Cf. le même, *Notices sur les découvertes faites en 1859 lors de la démolition de l'ancien hôpital des Filles de Sainte-Catherine et de l'Aumône générale*, in-8°, Lyon, 1861. L'année même où parut la dissertation de A. de Boissieu, le livre de A. Bernard, *Le temple d'Auguste et la nationalité gauloise*, in-8°, 1864, p. 21 sq., et L. Renier, dans la *Revue du Lyonnais*, 1864, février, enlevaient à cette opinion ses dernières chances de succès.

Digitized by Google

Rome et d'Auguste; mais la question n'était pas là, car ce n'est pas à un écrivain postérieur de quatre siècles qu'on doit demander les notes topographiques que fournit un écrit contemporain de l'événement. Resterait à s'expliquer la mention d'Ainay par Grégoire; elle pourrait être une erreur, et on sait que le *De gloria martyrum* en compte d'autres [1]; elle pourrait être l'écho d'un déplacement de la tradition primitive amené par une translation de reliques; quoi qu'il en soit, Ainay, le *podium Athanacense* [2], qui ne doit pas être confondu avec le *plateum Athanacense* [3], n'a pu voir les martyrs de l'an 177, car il n'y existait pas d'amphithéâtre, tandis que le texte contemporain est formel : ἐν ἀμφιθεάτρῳ [4].

5° *Fourvières.* — Au mois de mars 1887, un propriétaire de Fourvières [5] rencontra, au cours de travaux exécutés dans son jardin, des murailles romaines; à la suite de fouilles plus étendues on reconnut qu'on se trouvait en présence d'un amphithéâtre [6]. Dès 1866, A. Allmer se fondant sur la distinction du municipe et de la ville fédérale et la célébration non sanglante des jeux du culte de Rome et d'Auguste, affirmait que « si Lyon a voulu un amphithéâtre, il a dû en construire, mais alors chez lui, *sur une des collines de la rive de la Saône,* à moins qu'on ne veuille se figurer que, par économie sans doute, les Lyonnais se fussent astreints à l'humiliante obligation d'emprunter à chaque besoin celui du voisin » [7]. Une tradition suivie par de vieux auteurs faisait attacher le lieu du martyre aux ruines d'un théâtre romain subsistant encore aujourd'hui dans l'enclos du couvent de N.-D. de Compassion, c'est-à-dire à une centaine de mètres du lieu où ont été pratiquées les fouilles dont nous allons parler [8]. « Plusieurs ont dit, rapporte Paradin, que celuy (l'amphithéâtre) de Lyon estoit en Farvière, près de la Croix de Colle, où encore se voyent de grandes apparences d'un grand œuvre et merveilleuses brisées et vestiges d'un somptueux bastiment [9]. » L'amphithéâtre de Fourvières se trouve satisfaire aux exigences du texte de la lettre de l'Église de Lyon-Vienne. Celle-ci nous apprend que « les martyrs furent examinés en public par le tribun et par les magistrats de la ville. Ayant confessé leur foi, ils furent mis en prison jusqu'à l'arrivée du gouverneur auquel ils furent ensuite présentés » [10]. Si au début du procès on ne peut rien conclure de ce texte sur l'emplacement de l'amphithéâtre, il n'en est plus de même lorsque, à la suite de tortures inouïes, au dire même des spectateurs [11], on vit les martyrs pendant plusieurs jours de suite faire le trajet qui conduisait du lieu de leur détention, l'Antiquaille, à l'amphithéâtre. Le texte est formel; il nous dit au sujet de Blandine et de Ponticus son jeune ami : « Malgré ses horribles blessures, pendant plusieurs jours de suite on la conduisit, elle et le jeune enfant Ponticus, âgé de quinze ans, à l'amphithéâtre [12]. » Le trajet ne pouvait être que très rapide, car les martyrs n'étaient plus en état de marcher longtemps matin et soir; or l'emplacement de l'amphithéâtre est à 150 mètres de l'Antiquaille et cette distance est tout à fait acceptable. C'est donc sur la colline de Fourvières que s'élevait l'amphithéâtre. Les Romains tirèrent parti du terrain pour y adosser un côté de l'édifice, « et c'est à l'éboulement des terres que nous sommes redevables de la conservation de ses ruines; toutes les pierres qui sont restées à découvert ont été, de très bonne heure, employées à d'autres constructions [13]. » La disposition de la colline montre la direction du grand diamètre qui va de l'est-est-nord à l'ouest-ouest-sud. Il n'est pas douteux que nous ayons un édifice de forme elliptique. Les murs, au point le plus élevé, sont à 20 mètres au-dessus du terrain qui recouvre l'arène. Les *precinctiones* ou murs concentriques ont été partiellement relevés; le mur d'enceinte, sur une longueur de 41 mètres, offre à la base 1m52 d'épaisseur, et à son point d'affleurement du sol, 1m30. A 8 mètres plus bas, une *precinctio* parallèle, mesurant 0m90 d'épaisseur et se développant sur une longueur de 74 mètres; cette *precinctio* limitait un corridor de 1m40 de large. Plus bas encore, à 11m60, une troisième *precinctio* découverte sur une étendue de 20 mètres. Enfin, à une distance de 8 mètres, une muraille qui semble être le *podium*. Les *precinctiones* étaient reliées par des pieds-droits dont l'écartement est

[1] D. Rivet, *Histoire littéraire de la France,* in-4°, Paris, 1733, t. III, p. 383, 391. E. Renan, *loc. cit.,* 1881, p. 346, propose une explication trop subtile. — [2] Raverat, *Fourvières, Ainay, Saint-Sébastien,* 1880, p. 17 sq. — [3] *Ibid.,* p. 17. — [4] Martin-Daussigny proposait de lire *sepulti sunt* au lieu de *passi sunt* ce qui répondrait mieux au contexte. Martin-Daussigny, *Notice sur la découverte de l'amphithéâtre antique et des restes de l'autel d'Auguste,* p. 31. Raverat propose de le voir dans le *locus in quo passi sunt;* Boissieu qui suppléait à l'absence de tout vestige d'amphithéâtre par un amphithéâtre en bois, avait fini par abandonner sa thèse. Cf. J. Pierrot-Desseilligny, dans le *Bull. monumental,* 1887, p. 427. Grégoire de Tours ne dit pas qu'il existât à Ainay un amphithéâtre, on n'y a jamais relevé le moindre vestige de substructions d'un édifice de ce genre. A. Vachez, *L'amphithéâtre de Lugdunum et les martyrs d'Ainay,* dans la *Revue du Lyonnais,* 1887, t. IV, p. 9. Nous verrons plus loin que la leçon *sepulti sunt* a contre elle l'unanimité des manuscrits et l'interprétation complémentaire de Grégoire de Tours par la lettre de l'Église de Lyon-Vienne. — [5] M. Lafon, professeur de mathématiques pures à la Faculté des sciences de Lyon. Les fouilles ont été conduites par M. Lafon et M. J. Pierrot-Desseilligny. — [6] J. Pierrot-Desseilligny, *L'amphithéâtre de Lyon,* rapport lu au congrès archéologique de Soissons, le 26 juin 1887, reproduit dans le *Bulletin monumental,* 1887, p. 415-438; H. Bazin, *L'amphithéâtre de Lugudunum* (sic), dans la *Revue archéologique,* 1887, III° série, t. X, p. 35-41; A. Allmer, dans le *Revue épigraphique du midi de la France,* juillet 1887, n. 45. — [7] A. Allmer, *Sur la question de l'emplacement de l'autel de Rome et d'Auguste au confluent du Rhône et de la Saône,* dans la *Revue du Lyonnais,* 1864, t. XXVIII, p. 104. — [8] A. Poidebard, *L'amphithéâtre et les martyrs de Lugdunum,* dans *La controverse et le contemporain,* 1887, p. 250. — [9] Paradin, *Mémoire de l'histoire de Lyon,* in-fol., Lyon, 1573, p. 14. Rubys, *Hist. véritable de la ville de Lyon,* in-fol., Lyon, 1604, p. 41, s'exprime ainsi : « Les Romains firent dresser un beau et somptueux amphithéâtre, d'où se voyt encore quelque apparence de ruynes en une vigne, qui est au-dessus des Frères Minimes. » Menestrier, *Hist. civile et consulaire de Lyon,* in-fol., Lyon, 1696, p. 37, 38, donne tour à tour le nom de théâtre et d'amphithéâtre à ces ruines. J. Spon, *Recherche des antiquités et curiosités de la ville de Lyon,* in-4°, Lyon, 1858, p. 50, et p. 44 de l'édition in-4°, Lyon, 1675. Colonia, *Antiquitez de la ville de Lyon,* in-4°, Lyon, 1701, p. 456; *Histoire littéraire de la ville de Lyon,* in-4°, Lyon, 1728-1730, t. I, p. 280, place sur la colline de Fourvières l'amphithéâtre de Lugdunum, il est suivi en cela par Nivon, *Abrégé historique de l'antiquité et sainteté des églises de Saint-Just et de Saint-Irénée,* in-4°, Lyon, s.d., p. 30, et Cochard, *Description historique de Lyon,* in-8°, Lyon, 1817, p. 296, partage son opinion. — [10] Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, c. I, *P. G.,* t. XX, col. 409; J. Condamin, *Le premier berceau de l'apostolat lyonnais et de la propagation de la foi. La prison de saint Pothin à l'Antiquaille,* in-8°, Lyon, 1890. — [11] *Ibid., P. G.,* t. XX, col. 429. — [12] *Ibid., P. G.,* t. XX, col. 428. On trouve, il est vrai, dans les Actes des martyrs Taraque, Probe et Andronique un trait de condescendance, les martyrs furent portés à l'amphithéâtre, mais c'est qu'ils avaient eu les pieds brûlés et ne pouvaient se soutenir, Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Parisiis, 1689, p. 488; quant au martyr Pionius, il le fallut porter puisqu'il refusait de marcher, *Ibid.,* p. 134; on ne trouve rien de semblable ici, d'ailleurs le texte grec ne permet pas d'épiloguer sur le procédé de locomotion. L'amphithéâtre s'étend sur le coteau de Fourvières qui regarde le midi. La pente est très déclive, dans la propriété de M. Lafon il y a 20 mètres de différence de niveau entre la partie supérieure et la partie inférieure. Cette propriété appartenait autrefois au grand clos des Minimes, ensuite elle constitua, avec une partie du jardin des Dames de la Compassion, le clos de Mlle Marduel dans lequel Artaud, *Lyon souterrain,* 1846, p. 13 et 243, signalait de nombreuses antiquités romaines et réclamait des fouilles qui ne furent jamais faites. — [13] H. Bazin, *L'amphithéâtre de Lugudunum,* dans la *Revue archéologique,* III° série, t. X, p. 39. Ce mode de construction que nous avons signalé était employé, semble-t-il, dès que la nature du sol le permettait.

Digitized by Google

de 4m65 servant de soutènement aux gradins. Il n'est pas aisé de déterminer l'importance de l'amphithéâtre; les calculs les plus minutieux s'appuyant sur un arc de 74 mètres qui représente environ le quart du pourtour du monument, à en juger par la courbure et sur le rapport des axes, qui, dans les amphithéâtres connus, est en général de 80/100, permet d'établir que le grand diamètre devait avoir environ 135 mètres et le petit 108 mètres; enfin l'épaisseur des constructions entre le mur extérieur et le *podium* est de 30 mètres environ. « Ce calcul est confirmé par la mesure de l'espace compris entre chaque pied-droit. L'examen des anciens amphithéâtres montre en effet, dit M. l'ingénieur Léger, que les Romains ne lui donnaient généralement pas la forme d'une ellipse parfaite, mais qu'ils réunissaient dans une figure plus ou moins ellipsoïde une série de triangles dont le sommet se trouvait en avant du *podium*. On compte ordinairement 60 de ces triangles formant les *cunei*. Or nous avons pu, on s'en souvient, mesurer l'écartement des pieds-droits. En y ajoutant l'épaisseur d'un des deux murs limites, qui est de 0m90, on obtient 5m55 comme largeur des *cunei*, mesurée à la seconde *præcinctio;* ce chiffre, multiplié par 60, nous donne 333 mètres pour le circuit de l'amphithéâtre. Cette mesure se rapproche de celle à laquelle une autre méthode nous avait précédemment conduit [1]. » A l'ouest de l'amphithéâtre passait une voie romaine allant du forum à la porte de Trion, point de départ de la voie d'Aquitaine, et aussi une ligne d'aqueducs servant à conduire dans le grand réservoir voisin du forum les eaux réunies à Trion. On a retrouvé un conduit souterrain qui s'amorçait à l'aqueduc et servait peut-être à amener dans l'amphithéâtre l'eau nécessaire aux fêtes nautiques.

Il nous reste à rechercher si cet amphithéâtre de Fourvières peut être celui dans lequel furent massacrés les martyrs de l'an 177.

La lettre écrite par les membres survivants de l'Église de Lyon-Vienne ne nous donne pas les noms de tous les martyrs, mais le martyrologe hiéronymien supplée à cette lacune. Grégoire de Tours et le martyrologe d'Adon nous apprennent que les frères étaient au nombre de quarante-huit dont dix-huit moururent en prison, vingt-quatre eurent la tête tranchée, six furent livrés aux bêtes dans l'amphithéâtre. Cette différence dans le genre de mort n'était pas laissée à l'arbitraire du gouverneur, et peut-être faut-il rappeler quelle source précieuse sont les Actes authentiques des martyrs pour l'étude du droit criminel dont ils forment en quelque sorte le commentaire pratique [2]. Certains détails de la Lettre de l'Église de Lyon-Vienne nous montrent que l'on appliqua aux chrétiens la *Lex Julia majestatis*. Au IIe siècle, la loi de majesté avait supprimé le privilège des *honestiores;* désormais, quelle que fût l'origine ingénue ou servile de l'accusé, il était soumis à la torture [3]. Une autre exception avait porté une atteinte grave à l'ancien droit qui défendait de questionner les esclaves à la charge de leurs maîtres [4], la loi de majesté autorisait cette mise à la question : *In reum majestatis... cum de eo quæritur, nulla dignitas a tormentis excipitur* [5], et c'est, nous dit la Lettre, ce qui eut lieu à Lyon; enfin la loi commune ordonnait que les corps des condamnés à la peine capitale ne fussent pas privés de sépulture, mais remis à leurs parents; la loi de majesté admettait que les cadavres des suppliciés fussent privés de sépulture et refusés à ceux qui les réclameraient; ce fut encore ainsi qu'on procéda à l'égard des martyrs de 177. Torture infligée aux citoyens romains, accusations portées par les esclaves, destruction des cadavres, voilà assez de preuves du droit appliqué; néanmoins il y a lieu de remarquer que la Lettre mentionne la torture donnée indistinctement à tous, mais qu'elle distingue deux séries d'exécutions : l'une qu'elle mentionne brièvement, et sur laquelle elle ne donnera aucun détail, la décollation pour les citoyens romains, l'autre dont la description remplit une grande partie du document. Parmi ceux dont la condition nous est connue [6], se trouvait un citoyen romain nommé Attale, né à Pergame, condamné aux bêtes par méprise; cependant, bien que le gouverneur eût reconnu dans l'intervalle sa qualité de citoyen, pour plaire au peuple, il le livra aux bêtes [7]. Il y eut donc deux groupes, dont l'un comprenant six fidèles : Sanctus, Maturus, Attale, Alexandre, Pontique et Blandine, fut exécuté dans l'amphithéâtre. Le deuxième groupe fut à son tour scindé; lors des jeux célébrés au commencement du mois de juin Sanctus et Maturus moururent seuls, leurs quatre compagnons survécurent, pendant ce temps le gouverneur avait consulté Marc Aurèle sur la conduite à tenir à l'égard des chrétiens pourvus du titre de citoyens romains; lorsque la réponse arriva, conforme à la jurisprudence de Trajan [8]; on procéda à un nouvel interrogatoire : « Le président, dit la Lettre, ordonna que les bienheureux martyrs fussent amenés à son tribunal comme pour les donner en spectacle au peuple. Puis, après les avoir interrogés de nouveau, tous ceux qui furent reconnus citoyens romains eurent la tête tranchée. » A quelle date et en quel lieu ? La lettre n'en dit rien et nous n'avons aucun indice contemporain, texte, monument, inscription qui supplée à son silence; force nous est donc de faire appel au droit commun. Le lieu où furent exécutés les martyrs doit être cherché hors de l'enceinte de Lugdunum. Il n'y a pas dans le droit criminel romain de point mieux établi que l'obligation de procéder à l'exécution des condamnés hors des murs de la cité, lorsque cette exécution n'était pas l'objet d'une exhibition ou d'une fête [9]. Il faut donc de toute

[1] H. Bazin, dans la *Revue archéologique*, 1887, IIIe série, t. x, p. 41. Ces dimensions diffèrent à peine de celles de l'amphithéâtre de Nîmes, dont le grand axe mesure 133m38, le petit axe 101m40, et dont l'épaisseur de construction du *podium* à l'enceinte extérieure est de 33m54. Nous retrouvons à Lyon le caractère ordinaire d'accumulation des édifices si remarquable dans les villes antiques, le théâtre et l'amphithéâtre sont situés à une distance de 40 mètres l'un de l'autre. Cf. A. Vachez, *L'amphithéâtre de Lugdunum et les martyrs d'Ainay*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1887, t. IV, p. 14; Paul Saint-Olive, *Une visite au théâtre du quartier des Minimes*, dans la *Revue du Lyonnais*, IIIe série, t. XI, p. 160. — [2] Rambaud, *Le droit criminel romain dans les Actes des martyrs*, in-8°, Lyon, 1885. — [3] Paul, *Sententiæ*, l. V, tit. XXIX, *Ad legem Juliam majestatis*, I. — [4] Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. XLI, c. XXXVIII; l. LV, c. V; l. LVII, c. XIX; Tacite, *Annales*, l. II, c. XXX; l. III, c. LXVI; Cicéron, *Pro Mil.*, XXII : *De servis nulla quæstio est in dominos*. Voyez cependant *Digeste*, l. XLVIII, tit. XVIII, 8. — [5] Paul, *Sententiæ*, l. V, tit. XXIX; Dion Cassius, *loc. cit.*, l. XL, c. XXVIII. — [6] Ils étaient vingt-quatre qui eurent la tête tranchée, auxquels il faut joindre Attale; sur quarante-huit fidèles nous en avons donc au moins vingt-cinq appartenant à la classe élevée et seulement cinq esclaves, ou gens de peu; quant aux dix-huit qui moururent en prison on ne saurait rien préjuger à leur égard. — [7] Il y avait là abus de pouvoir, mais non sans exemple. Cf. Cicéron, *In Verr.*, V, IV. La mention de la Lettre, que la violation des droits de citoyen d'Attale était faite « pour plaire au peuple », rappelle un cas dans lequel les magistrats romains se trouvaient placés assez fréquemment, celui de la sédition populaire; on en a un exemple dans le procès de Jésus-Christ, par Pilate, dans la condamnation de saint Polycarpe, à Smyrne, à Lyon enfin, et il se pourrait qu'en pareil cas le prétexte de l'effervescence populaire à prévenir ou à apaiser eût suffi à justifier le magistrat dans la jurisprudence administrative. — [8] Pline, *Epist.*, l. X, epist. XCVII. — [9] En pareil cas, d'ailleurs, elle cessait d'être une *damnatio* pour devenir un *ludus*, c'était envisager tantôt par rapport à l'acteur, tantôt par rapport aux spectateurs. La peine capitale par la décollation ne pouvait en aucune façon devenir un *ludus*, sauf dans le cas où elle faisait partie d'un opéra, ce n'est pas le cas ici. Lyon jouissant du droit italique, c'est-à-dire que son territoire était réputé situé en Italie, avait les mêmes institutions que Rome elle-même. *Coloniæ jura institutaque omnia populi romani habent*, dit Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, l. XVI, c. XIII.

Digitized by Google

nécessité placer hors de la ville de Lugdunum le lieu de la mort des citoyens romains en 177, postérieurement aux premiers jours du mois de juin. Ce lieu de leur supplice nous est indiqué en quelque manière par la Lettre, lorsqu'elle nous dit que les corps des martyrs, après avoir été exposés pendant six jours aux regards de la foule, furent livrés aux flammes, près du Rhône; Grégoire de Tours est plus précis : « Le lieu, dit-il, où ils ont souffert la mort est appelé *Athanaco*, d'où vient que quelques-uns les appellent les martyrs d'*Athanacum*[1]. » On voit que Grégoire de Tours ne parle pas d'amphithéâtre, qu'il ne spécifie pas quels martyrs ont été mis à mort à Ainay et que son témoignage, qui est celui d'un homme de souche lyonnaise, qui a habité Lyon, chez l'évêque de cette ville, s'accorde avec ce que nous trouvons dans les textes et les monuments plus anciens; ainsi son témoignage bien lu et interprété à la rigueur corrobore ce que nous apprend la Lettre loin d'y contredire. Nous avons déjà dit qu'il fallait distinguer entre le *Podium Athanacense* et le *Plateum Athanacense*[2], le « puy d'Ainay » et le « plat d'Ainay ». Le « puy d'Ainay » était situé, si on s'en rapporte à des chartes du XIIIe siècle, sur l'emplacement actuel du grand séminaire, de l'église et de la porte Saint-Just; tandis que le « plat d'Ainay » se trouvait être dans la plaine en face, de l'autre côté de la rivière de la Saône[3]. Mais le « puy d'Ainay » ne se trouvait pas à l'époque romaine satisfaire à la loi qui exigeait que les exécutions se fissent en dehors de l'enceinte des villes, et les murailles de Lyon partant de Pierre-Scize englobaient les quartiers de Fourvières, et de Saint-Just et touchaient au fleuve un peu plus bas que Saint-Georges[4]. C'est donc sur la presqu'île d'Ainay qu'aura eu lieu l'exécution, on s'y trouvait hors de l'enceinte de la ville romaine qui occupait toute la montagne de Fourvières et s'étendait jusqu'à la Saône; en outre on était à proximité du Rhône où la Lettre nous apprend qu'on précipita les corps des martyrs, et de plus la découverte des restes de l'ancien *ustrinum*, faite au milieu du XVIIe siècle[5], sur l'emplacement de la place actuelle de Bellecourt[6], vient encore confirmer ce fait, en nous démontrant que si la partie basse de la ville actuelle, située entre les deux fleuves, pouvait être une dépendance de la colonie, ce territoire, formé de terrains d'alluvion, qu'inondaient les moindres crues, était encore inhabité sous les Antonins. Enfin, la crypte d'Ainay nous fournit une indication monumentale en faveur de l'identification et cette indication ne saurait être négligée[7].

III. Abolition successive des gladiateurs, des *venationes*, des jeux. — Les jeux ou combats des gladiateurs étaient, au début de l'empire, une passion effrénée pour tout le peuple romain. Quelles que soient leur origine et leur destination première[8], nous voyons que le terme propre pour les désigner est celui de *munus* dont l'interprétation la plus vraisemblable est celle donnée par Tertullien : *officium mortuorum honori debitum*[9], c'était donc nn « devoir » rendu aux morts. Ce terme resta en usage jusqu'à la fin de l'empire; plus tard, à l'époque du Bas-Empire, on employa quelquefois *ludus* et *ludi gladiatorii*, mais cette expression s'appliquait à l'école des gladiateurs. Le développement extraordinaire de ces représentations et l'horreur que leur ont toujours témoignée les écrivains chrétiens les plus anciens laissent à penser si les fidèles ne comptèrent jamais parmi ceux qui remplirent le rôle de gladiateurs. Aucun document de quelque nature que ce soit ne nous donne un nom ou un fait précis; les canons conciliaires peuvent s'interpréter de ceux qui se convertissent au christianisme en exerçant la profession de gladiateur. Les spectacles qui continuèrent à s'y donner sous les empereurs chrétiens semblent généralement consentis par les empereurs, non sans une sorte de malaise. Le 1er octobre 326 fut rendu l'édit de Béryte, dans lequel Constantin transformait en condamnation *ad metalla* tous les cas qui entraînaient auparavant la condamnation *ad bestias*[10]; mais peut-être cette loi ne s'appliquait-elle qu'à l'Asie. La nécessité de satisfaire le peuple fit prendre des décisions contradictoires, ainsi que la politique des empereurs chrétiens en donne trop souvent le spectacle. Le même Constantin rendit, quelques années après l'édit de Béryte, un autre édit qui imposait aux prêtres provinciaux d'Italie l'obligation de donner annuellement des combats de gladiateurs[11]; l'édit de Béryte était tombé en désuétude lorsque, en 365, Valentinien s'occupa de nouveau des combats de gladiateurs et ce fut pour interdire d'y condamner des chrétiens[12]. Cette clause donnerait lieu de supposer que des fidèles s'étaient résolus à subir les conséquences de leur condamnation et il est difficile de penser que parmi ceux qui, depuis le début des persécutions, avaient été livrés aux écoles de gladiateurs, il ne s'en soit pas trouvé un certain nombre qui aient succombé à la tentation qui s'emparait, nous disent les écrivains classiques, de ces misérables avides de recueillir des applaudissements. Sous Théodore (399), on ferma partout les écoles de gladiateurs; quelques années plus tard, en 404, Honorius interdit formellement les combats, qui avaient duré pendant 90 années de l'empire chrétien.

Théodoret en rapporte l'occasion en ces termes : Ὀνώριος μὲν γὰρ, ὁ τῆς Εὐρώπης τὴν βασιλείαν δεξάμενος τὰς ἐν Ῥώμῃ πάλαι γινομένας μονομαχίας κατέλυσεν ἀφορμὴν τοιάνδε λαβών. Τηλέμαχός τις ἦν τὸν ἀσκητικὸν ἀσπαζόμενος βίον. Οὗτος ἀπὸ τῆς Ἑῴας ἀπάρας καὶ τούτου χάριν τὴν Ῥώμην καταλαβὼν τῆς μυσαρᾶς ἐκείνης ἐπιτε-

[1] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. XLIX : *Locus autem ille in quo passi sunt Athanaco vocatur; ideoque et ipsi a quibusdam vocantur Athanacenses*, *P. L.*, t. LXXI, col. 751. — [2] Raverat, *Fourvières, Ainay, Saint-Sébastien à l'époque romaine*, in-8°, Lyon, 1880, p. 17; J. Væsen, dans *Le monde lyonnais*, 20 novembre 1880, p. 17. D'après les chartes du XIIIe siècle, *puteus* se serait substitué à *podium*, ce qui ne va pas sans de grosses difficultés. — [3] On a cru trouver un indice en faveur de l'identification au « puy d'Ainay » dans l'ancienne Croix de Colle située sur la place actuelle des Minimes, dont on donnait l'étymologie : *Crux decollatorum*, mais Colonia dit à ce propos : « Elle est nommée dans de vieux titres : *Crux de Colle*, parce qu'elle est placée sur le haut de la colline. » *Hist. litt. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1728, t. I, p. 110. — [4] A. Poidebard, *L'amphithéâtre et les martyrs de Lugdunum*, dans *La controverse et le contemporain*, 1887, t. XIV, p. 268. Cf. G. Guigne, *Les Tards-Venus en Lyonnais, Forez et Beaujolais*, in-8°, Lyon, 1886, c. VIII. L'enceinte de la ville romaine se reconnaît à celle du moyen âge. Sur le plan de Lyon, au XIVe siècle, dressé par M. Grisard et annexé à son ouvrage, M. Guigne comprend le puy d'Ainay dans cette enceinte. — [5] Colonia, *Antiquités de la ville de Lyon*, in-4°, Lyon, 1701, p. 456; *Hist. litt. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1728, t. I, p. 280. — [6] A. Vachez, *L'amphithéâtre de Lugdunum et les martyrs d'Ainay*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1887, t. IV, p. 95. — [7] On a voulu transporter le lieu de la décollation près de la porte de Trion, là où s'élevait l'église des Machabées devenue église Saint-Just, où le souvenir des martyrs chrétiens est conservé dans la vieille crypte ainsi que dans le cimetière chrétien de Saint-Irénée; mais on fait ici confusion entre les martyrs de l'an 177 et ceux qui périrent sous Septime Sévère avec saint Irénée. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'objection que l'on tirerait du transport dans l'église d'Ainay des colonnes de l'autel de Rome et d'Auguste où elles soutiennent le *ciborium*. L'emplacement de l'autel d'Auguste n'est plus en question aujourd'hui. — [8] G. Lafaye, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et chrét.*, au mot *Gladiator*; G. Henzen, dans *Dissertaz. della pontif. Accad. Rom. di archeol.*, 1852, t. XII, p. 74 sq. — [9] Tertullien, *De spectaculis*, 12, *P. L.*, t. I, col. 719 sq. — [10] *Cod. Theod.*, l. XV, tit. XII, l. 1. — [11] Henzen, *Inscr. lat. antiq.*, in-8°, 1828, n. 5580. — [12] *Cod. Theod.*, l. IX, tit. XL, l. 8. La *Passio S. Pionii*, XVIII, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, 1689, p. 135, mentionne un chrétien conduit en prison pour sa foi; pendant le trajet, un entrepreneur de jeux dit en le toisant : « Quand tu auras été condamné je te réclamerai pour le *ludus* des gladiateurs. »

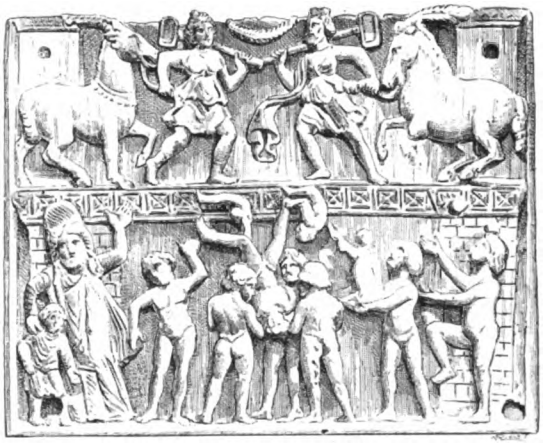
Digitized by Google

λουμένης θέας εἰσελήλυθε καί αὐτὸς εἰς τὸ στάδιον καὶ καταβὰς παύειν ἐπειρᾶτο τούς κατ' ἀλλήλων κεχρημένους τοῖς ὅπλοις. Τῆς δὲ μιαιφονίας οἱ θεαταὶ χαλεπήναντες καὶ τοῦ τοῖς αἵμασιν ἐκείνοις ἐπιτερπομένου δαίμονος εἰσδεξάμενοι τήν βακχείαν, κατέλευσαν τῆς εἰρῆνης τόν πρύτανιν. Τοῦτο μαθῶν ὁ θαυμαστὸς βασιλεὺς τὸν μὲν τοῖς νικηφόροις συνηρίθμησε μάρτυσι, τὴν δὲ πονηρὰν ἐκείνην ἔπαυσε θεωρίαν [1]. « Honorius, à qui l'empire d'Occident était échu, supprima, dans les circonstances que l'on va dire, les combats de gladiateurs qui se donnaient à Rome. Un ascète d'Orient était venu à Rome dans ce but, et au moment du combat il entra dans le stade, pénétra dans l'arène et s'efforça de séparer les gladiateurs. Les spectateurs indignés et embrasés de colère par le démon qui prenait plaisir à ces meurtres, lapidèrent celui qui avait voulu mettre la paix entre les combattants. A cette nouvelle, l'empereur fit inscrire Télémaque au nombre des martyrs et interdit l'horrible spectacle. » Ce ne fut pas dans l'amphithéâtre mais dans le stade, εἰς τὸ στάδιον, que mourut l'ascète Télémaque. Théodoret est seul à mentionner le fait et nous n'avons pas dès lors les moyens de le contredire.

Nous avons parlé de ces solennités à peine moins cruelles que les combats de gladiateurs. Voir AD BESTIAS. Lorsque l'abolition de ces combats fut décrétée on transféra le mot de *munus* à cet autre divertissement, moins mal noté par l'Église. Cassien, qui habita Constantinople entre 400 et 405, y vit sans doute alors les jeux dont il avait gardé le souvenir [2]. Mais sur ce point encore les empereurs ne se prêtaient plus aux plaisirs de la foule comme jadis. Théodose II refusa, dit Socrate [3], de présider les *venationes* de l'amphithéâtre. Léon Ier interdit la célébration des jeux le dimanche [4]. Anastase Ier ordonna, en 501, que désormais la vie humaine ne serait plus exposée dans les jeux [5]. Cependant on était loin de renoncer aux plaisirs de l'amphithéâtre, car en 508 on entreprit la restauration de l'amphithéâtre Flavien :

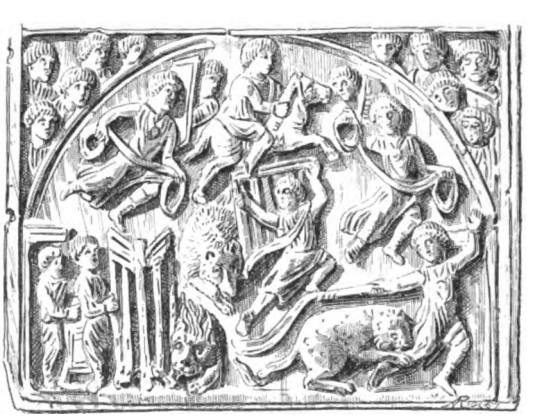
DECIVS · MARIVS · VENANTIVS
BASILIVS · V · C · ET · INL · PRAEF ·
VRB. PATRICIVS · CONSVL
ORDINARIVS · ARENAM · ET
5 PODIVM · QVAE · ABOMI
NANDI · TERRAE MO
TVS · RVINA · PROS
TRAVIT · SVMPTV · PRO
PRIO · RESTITVIT ·

Deux diptyques consulaires contemporains du règne de ce prince représentent les jeux de l'amphithéâtre tels qu'on les pratiquait alors [6], et une lettre de Cassiodore est le commentaire naturel de ces deux monuments [7]. Par un retour singulier des choses, on en était venu à exhiber alors non plus des animaux furieux mais des fauves domestiqués [8]. Les diptyques nous offrent une série de représentations des jeux de l'amphithéâtre. On les trouve fréquemment représentés sur ces petits monuments sculptés en l'honneur des magistrats, parce que ceux-ci avaient l'usage ou l'obligation de donner des jeux pendant le temps qu'ils exerçaient leur charge. Un diptyque du commencement du Ve siècle conservé au musée Mayer, à Liverpool, représente une chasse aux cerfs [9]. Un siècle plus tard, en 517, le diptyque du consul Anastase, dont les feuillets sont conservés à la bibliothèque capitulaire de Vérone, au musée de South Kensington, à Londres, au musée de Berlin et à Paris, ces feuillets, disons-nous, nous font voir des courses, des mimes, des musiciens, des gymnastes, une farce du genre de celles qu'on appelait atellanes, les diseurs de



419. — Scène de l'amphithéâtre.
Ivoire de la Bibliothèque nationale d'après une photographie.

bonne aventure, arlequin et *pappus* ou *casnar* l'ancêtre de Pantalon dans la comédie italienne [10]. Un fragment de diptyque consulaire conservé à Paris, au cabinet des médailles, nous fait voir dans un des registres deux valets amenant des chevaux caparaçonnés, tandis que l'autre registre offre un intérêt bien plus vif encore avec son groupe de mimes occupant le milieu de la scène tandis que dans l'extrémité gauche a été relégué



420. — Scène de l'amphithéâtre.
Ivoire de la Bibliothèque nationale d'après une photographie.

un de ces mannequins appelés *pilæ* [11] dont on faisait usage pour éviter le choc des bêtes furieuses (fig. 419). Le dernier diptyque consulaire, celui de Basile, montre dans le registre inférieur une course de chars dans l'hippo-

[1] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t LXXXII, col. 1256. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 87; X. Delehaye, dans les *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 252. — [2] *Collatio V*, n. 24. *P. L.*, t. XLIX, col. 640. — [3] *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXII, *P. L.*, t. LXVII, col. 784 sq. — [4] *Cod. Justin.*, l. III, tit. XII. — [5] Bock, dans *Bull. de l'acad. royale de Belgique*, 1848, t. XV, p. 454. Voici ce qu'en dit Ottfried Müller, *Antiquitates antiochenæ*, in-4°, Göttingen, 1839, p. 110 : *Valens* τὸ μονομαχεῖον *in* κυνηγήσιον *mutasse dicitur, additis duabus* σεινδοναῖς, *easque arcubus instruxisse et sedilibus replevisse*, cf. p. 79. — [6] Gori, *Thesaurus Diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. I, p. 208; A. Witheim, *Diptychon Leodiense ex consulari factum Episcopale et in illud commentarius*, in-fol., Leodii, 1659-1660. — [7] Cassiodore, *Variarum*, l. V, epist. XLII, *P. L.*, t. LXIX, col. 675 sq. — [8] Marcellinus Comes, *Chronic.*, an. 448, 496. — [9] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 363, fig. 335. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 376 sq., fig. 346, 347; p. 492. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 378, fig. 348. Voir col. 459.

Digitized by Google

drome [1]. Les feuillets du diptyque d'Anastase (517), conservés au cabinet des médailles, nous font voir dans le registre inférieur une scène empruntée aux jeux de l'amphithéâtre. Le cadre dessine une ellipse au-dessus duquel émergent les têtes des spectateurs. Un *picador* galope dans l'arène accompagné de deux hommes portant le *lasso*. Les acteurs se mettent à l'abri derrière des grilles, mais l'un a été saisi par une panthère qui lui broie la jambe [2] (fig. 420).

Cependant les fêtes elles-mêmes disparaissaient peu à peu à mesure que les calamités s'accumulaient. Justinien en réduisit le nombre en 536 [3], ensuite il supprima les revenus publics qu'on y avait jadis affectés [4]; les exhibitions d'animaux apprivoisés se firent encore quelque temps [5] et même, s'il faut en croire la chronique de Frédégaire, on vit l'empereur Héraclius tuer plusieurs lions de sa main dans l'arène [6]. Enfin, en 681, le concile Quinisexte défendit la célébration de ces jeux avec ceux des mimes et des pantomimes [7].

IV. Bibliographie. — Abbenas (Poldo d'), *Discours historique de l'antiquité de Nimes*, in-4°, Lyon, 1650; Allason (Th.), *Picturesque Views of the Antiquities of Pola in Istria*, in-fol., London, 1819; Alvini, *Anfiteatro Campano*, in-4, Napoli, 1833; Anonyme, *Descrizione dello stato antico e moderne dell' anfiteatro Campano*, in-4°, Napoli, 1835; *Archæologische Zeitung*, 1868, pl. II, p. 91 sq.; Armellini (M.), *Le chiese di Roma dalle loro origini sino al secolo XVI*, 2e édit., in-8°, Rome, 1887, p. 155; Artaud, *Mémoires sur les vestiges d'un amphithéâtre naumachique de Lyon*, manuscrit de l'Académie, n. 13; Bazin (H.), *L'amphithéâtre de Lugudunum* (sic), dans la *Revue archéologique*, 1887, IIIe série, t. X, p. 37 sq.; Bianchi di Lugano (S.), *Osservazioni sull'arena, e sul podio dell' anfiteatro Flavio*, dans *Dissertaz. dell' accad. romana di archeol.*, t. II, part. 2, p. 125-157; Bock (G.), *L'amphithéâtre de Constantinople*, dans *Bulletin de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XV, 1848, p. 426-462; Boissieu (A. de), *Ainay, son autel, son amphithéâtre, ses martyrs*, in-8°, Lyon, 1864; Becker (J.), dans *Annal. archeol. d. Rheinland.*, t. XLII, p. 71; Beechey, *Proceedings of the expedition to the explore the North Coast of Africa from Tripoli eastward in the years 1821 and 1823, 1828*, in-4°, London, 1828, p. 381, 529; Bertou, dans *Bull. del Instit.*, 1837, p. 166; Bonet (Francisco-Rovira), *Metodo pratico che usu l'arciconfraternita dell' amanti di Gesu e Maria nel fare al Colosseo il santo esercizio della via crucis*, in-12, Roma, 1759; *Breve e divota notizia di alcuni santi dell' anfiteatro Flavio*, in-12, Roma, 1759; Bonnucci, *Pompéi décrite*, in-8°, Naples, 1828; *Mosaïque découverte sous le maître-autel d'Ainay*, dans la *Revue du Lyonnais*, IIe série, t. V, p. 81; Braun (E.), *Sulle sostruzioni del Colosseo*, dans *Annali del l'Inst. arch.*, 1854, p. 70 sq.; Collingwood Bruce (J.), *The Roman wall*, in-8°, London, 1867, p. 158; Bullengerus (J.-C.), *De circo romano ludisque circensibus, de venatione circi et amphitheatri, ac de Theatro*, dans Grævius, *Thesaur. Antiq.*, in-fol., Lugd. Batav., 1694, t. IX; Burckhart (J. L.), *Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinaï*, in-8°, Weymar, 1823, p. 368 sq.; Bursian (C.), *Aventicum Helvetiorum*, dans *Gesellschaft für Erforschung und Bewahrung vaterländischer Altherthümer*, in-4°, Zurich, 1856, t. XVI; Cagnat (R.), *Guide à Lambèse*, in-12, Paris, 1893, p. 48; Canina (L.), *Sul ristabilimento e riparazione della parte media verso l'Esquilino dell' anfiteatro Flavio*, dans *Dissertaz. dell' accad. rom. di archeologia*, t. XIV, p. 169; *Gli edifizi di Roma antica, cogniti per alcune importanti reliquie*, in-fol., Roma, 1848, t. IV, pl. CLXVII; *Descrizione dell' antico Tusculo*, in-fol., Roma, 1841, p. 130; *L'Architettura antica descritta e dimostrata coi monumenti*, 3 in-fol., Roma, 1832, 1839-1844, t. II, III; *L'antica Etruria marittima*, 2 in-fol., Roma, 1846-1851, t. I, pl. 21-22; Carli (A.), *Dell' Anfiteatro di Verona ragionamento critico*, in-8°, Verona, 1785; Carli (G.), *Degli anfiteatri*, in-8°, Milano, 1788; *Relazione delle Scoperte fatte nell' anfiteatro di Pola nel mese di Giugno del 1750*, in-8°, Venezia, 1750; Cean-Bermudez (Aug. D. J.), *Sumario de las antiguedades romanas en España en especial las pertenentes à las bellas artes*, in-fol., Madrid, 1832; Cecconi (L.), *Storia di Palestrina, citta del prisco Lazita illustrata con antiche iscrizioni, e notizie finora inedite*, in-4°, Ascoli, 1756, p. 70; Cichorius (C.), *Die Reliefs des Traiansäule herausgegeben und historisch erklärt*, in-8°, Berlin, 1896, et atlas in-fol.; Clérisseau (C.-L.), *Antiquités de la France, Monum. de Nimes*, in-fol., Paris, 1778, 1804, p. 90-96; t. VIII, p. 267, n. 12-15; Cohen (H.), *Les monnaies impériales*, in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 416; t. I, p. 507; Colucci, *Delle antichita Picene*, 21 vol. in-fol., Fermo, 1786-1794, t. XI, p. 75; Condamin (J.), *Le premier berceau de l'apostolat lyonnais et de la propagation de la foi. La prison de S. Pothin et l'Antiquaille*, in-8°, Lyon, 1890; Corcia, *Storia delle due Sicilie dall' antichitá piú remota al 1782*, 2 vol., Napoli, 1843; Coste et Canina (P.), dans les *Annales de l'Inst. archéol.*, 1852, p. 241; Cotugno, *Memorie storiche di Venafro*, in-8°, Napoli, 1824; Curtius, *Peloponeseos*, 2 in-8°, Gotha, 1851, t. II, p. 222, 527; Delaborde (A.), *Les monuments de la France classés chronologiquement*, in-fol., Paris, 1816-1826; Delagardette, *Ruines de Pæstum*, in-4°, Paris, an VII; de la Mare, *Recherches sur la ville de Lambèse*, in-8°, Paris, 1852, et dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1852, t. XXI, p. 1 sq.; Delattre (A.-L.), *Fouilles de l'amphithéâtre de Carthage, 1896-1897*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1896, t. LVII, p. 135-187; 1897, p. 318 sq., 694 sq.: *Musée Lavigerie*, in-4°, Paris, 1899, t. II, p. 78-79, 87-91, pl. XIX, XXI-XXII; De Laurentiis, *Descrizione dello stato antico e moderno dell' anfiteatro Campano*, in-8°, Napoli, 1835; Delehaye (H.), *L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques*, dans *Analecta bollandiana*, t. XVI, 1897, p. 209 sq.; De los Rios (D.), *Memoria arqueologico-descriptiva dell' Anfiteatro de Italica*, Madrid, 1861; Deminicis, dans *Giornale Arcadico*, t. LV, p. 160-168; Desgodets, *Les édifices antiques de Rome*, in-fol., Paris, 1779; Pierrot-Desseilligny, *L'amphithéâtre de Lyon*, dans le *Bulletin monumental*, 1887, p. 415-438, pl.; Donaldson (Th.), *Pompei, illustrated with picturesque views engraved*, 2 in-fol., London, 1827, t. I, pl. LXIII; Dreger, *Das Flavische Amphitheater in seiner ersten Gestalt*, dans *Allgemeine Bau-Zeitung*, 1896, 2e fascicule; Dureau de la Malle, *Recueil de renseignements sur la province de Constantine*, in-8°, Paris, 1837, p. 204; Durand et Laval, *Description des monuments historiques du Gard*, in-4°, Nimes, 1853; Estrangin (J.-J.), *L'amphithéâtre à Arles*, in-8°, Aix, 1836; *Études archéologiques, historiques et statistiques sur Arles*, in-8°, Aix, 1838; *Des amphithéâtres d'Italie et de la restauration de l'amphithéâtre d'Arles, des jeux, des mimes et quelques monuments curieux de l'épigraphie antique, des tessères*, dans la *Description de la ville d'Arles*, in-18, Aix, 1845, p. 385-446; Fea (C.), *Notizia degli scavi nell' anfiteatro Flavio*, in-4°, Roma, 1813; Ficoroni (F.), *Piombi antichi mercantili*, in-4°, s. l. [1755?],

[1] A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 379. — [2] Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-4°, Paris, 1864, Album, pl. III. — [3] Novelle CV. — [4] Procope, *Hist. arcan.*, c. XXVI. — [5] Corippus, *De laudibus Justini minoris*, l. III, vs. 246-255. — [6] *Chronic.*, c. LXV. — [7] *Conc. Quinisext.*, can. 51, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, in-fol., Florentiis, 1765, t. VIII, col. 568. Sur les destinées ultérieures de l'amphithéâtre de Constantinople, cf. Bock, dans *Bull. de l'acad. royale de Belgique*, 1848, t. XV, p. 457-462.

Digitized by Google

part. II, pl. 2, n. 4; Florez (H.), *España sagrada*, in-4°, Madrid, 1752-1850, t. XLVII; Fontana (C.), *L'anfiteatro Flavio descritto e delineato*. in-fol., Haia, 1725; Friedländer (L.), *Darstellung aus der Sittengeschichte Roms*, in-8°, Leipzig, 1862-1871, t. II, p. 404, sq. et trad. Ch. Vogel, *Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins*, in-8°, Paris, 1867, t. II, p. 3 sq. et suppl. p. 28; Garrucci (R.), *Sulla origine et sulla costruzione del anfiteatro di Catania*, in-8°, Napoli, 1854; *Sull' epoca e sui fragmenti della iscrizione e dei frammenti della iscrizione dell' anfiteatro Puteolano*, in-8°, Naples, 1851; Gianrinaldo Conte Carlo, *Delle antichità italiche*, parte III, Degli anfiteatri, in-4°, Milano, 1789; *Giornale degli scavi di Pompei* (nuova serie I), tav. VIII, p. 188 sq.; Gori, *Thesaurus diptychorum*, 3 in-fol., Florentiæ, 1759; *Le memorie storiche del anfiteatro Flavio e di pretesi martiri cristiani del Colosseo*, in-8°, Roma, 1875, t. I, p. 129, 218; Grangent et Durant, *Monuments du midi de la France*, in-4°, Paris, 1819, t. I; Gregorovius (F.), *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, in-8°, Stuttgart, 1859-1872; Gsell (S.), *Musée de Tébessa*, in-4°, Paris, 1902, p. 37, pl. II, fig. 5; *Musée de Philippeville*, in-4°, Paris, 1898, p. 5, 6; Guazzesi (L.), *Dissertazione sopra gli Anfiteatri Toscani e principalmente dell' Aretino*, dans *Scelta di dissertazioni*, in-8°, in-8°, Venezia, 1750, t. II, part. 2; *Supplemento alla dissertazione intorno agli anfiteatri degli antichi Toscani*, dans A Calogera, *Nuova raccolta d'opuscoli*, in-12, Venezia, 1755, t. XIV; Guérin (V.), *Voyage archéologique dans la régence de Tunis*, 2 in-8°, Paris, 1856, t. I, p. 108, 127, 130, 161, 383, 409; t. II, p. 214, 262, 265, 356, etc.; Guilari, *Fouilles de l'amphithéâtre de Vérone*, in-4°, Vérone, 1818; Hauser (A.), *Ausgrabungen in Carnuntum*, dans *Archäol. epigr. Mittheil. auf Oesterr.*, 1891, t. XIV, p. 162; Henry, *Notice sur l'amphithéâtre d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1837, t. XIII, p. 1-47; Henzen (G.), *Explicatio musivi Borghesiani*, dans *Dissertazioni della pontif. Accad. Rom. di arch.*, 1852, t. XII, p. 82 sq.; Hirschfeld (O.), dans *Sitzungsberichte der Kön. Akademie, Berlin*, 1895, traduction Allmer dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, 1896, fasc. n. 79; Hübner (E.), *Iscrizioni esistenti sui sedili di teatri ed anfiteatri antichi*, dans *Annali dell' Instituto archeol.*, 1856, p. 53 sq.; 1859, p. 122 sq.; 1862, p. 173; Hülsen, dans *Bullettino comunale*, 1894, p. 317 sq.; Jordan (H.), *Topographie der Stadt Rom*, 3 in-8°, Berlin, 1871-1878; dans *Archaeolog. Zeitung*, 1868, p. 97; Jorio (A.), *Plan de Pompéi et remarques sur les édifices*, in-8°, Naples, 1828; Knapp (J. M.), *Beschreibung der Stadt Rom., erläutert duch Pläne*, in-8°, Rom, 1872, t. III, p. 319 sq., atlas, pl. E, F; Kubitschek (J. W.), *Führer durch Carnuntum*, in-8°, Wien, s. d.; Ladoucette, *Sur l'amphithéâtre d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1832, t. IX, p. 388; Lanciani (R.), *Pagan and christian Rome*, in-8°, London, 1892; *Notizie inedite sull' anfiteatro Flavio*, dans *Rendi conti della reale Accademia dei Lincei*, série V, t. V, 1896, p. 3 sq.; *Iscrizioni dell anfiteatro Flavio*, dans *Bullettino comunale*, 1880, p. 216, 282; Lipsius (J.), *De amphitheatro liber in quo forma ipsa loci expressa et ratio spectandi ut et de amphitheatris quæ extra Romam libellus in quo formæ eorum aliquot et typi*, Antwerpiæ, 1585, 1621, et dans Grævius, *Thesaurus antiquit. roman.*, in-fol., Lugduno Batavorum, 1698, t. IX, col. 1869; Lopez (M.), *Lettera al Braun intorno alle rovine d'un antico teatro scoperto in Parma*, in-8°, s. l., 1844, p. 25 sq.; Maffei (F. S.), *De amphitheatris Galliæ epistola... reddita Latine interprete P. Facciolo*, Ital. et Lat., dans G. Poleni, *Utriusque thesauri*, 5 in-fol., Venetiis, 1737, t. V; *Degli anfiteatri e singolarmente del Veronese libri due*, in-8°, Verona, 1728, in-12, Verona, 1732, trad. angl.; Gordon (A.), *A compleat history of the ancient amphitheatres... and in particular that of Verona. Made english from the italian; adorned with sculptures*, in-8°, London, 1730. Second edition enlarged, in-8°, London [1735?]; *De antiquis Galliæ theatris epistola*, Ital. and Lat., dans Poleni, *Utriusque Thesauri*, in-fol., Venetiis, 1737; Manni (D.), *Notizie istoriche intorno al Parlagio ovvero anfiteatro di Firenze*, in-4°, Bologna, 1746; Marangoni (G.), *Delle memorie sacre e profane dell' anfiteatro Flavio*, in-4°, Roma, 1746; Martin-Daussigny, *La crypte de Saint-Pothin*, dans la *Revue du Lyonnais*, IIe série, t. VIII, p. 431; Martinelli (F.), *Roma ex ethnica sacra*, Roma, 1653, p. 37-46; Maucomble (J.-F.), *Histoire abrégée des antiquités de la ville de Parme et de ses environs*, in-8°, Paris, 1746, 1789, 1802; Mazois (F.), *Les ruines de Pompéi*, 4 parties, in-fol., Paris, 1824-1838, part. II; Mazzocchi (A.-A.), *In mutilum Campani amphitheatri titulum aliasque nonnullas Campanas inscriptiones commentarius*, in-4°, Neapoli, 1727; Meyer, *Zwei antique Elfenbeintafeln*, in-8°, München, 1879, p. 19; Millin (A.-L.), *Voyage dans les départements du Midi de la France*, 4 in-8°, Paris, 1807-1811, atlas, in-4°, 1807; R. et G. de Minicis, *Sopra l'anfiteatro ed altri monumenti spettanti all' antica Faleria*, dans *Giornale arcadico*, 1832, t. LV, p. 160-179; Moll (Cap.), dans l'*Annuaire de la soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1858-1859, p. 40 sq.; Mommsen (T.) et Marquardt, *Handbuch des römischen alterthumer, Les Jeux*, par L. Friedländer, in-8°, Paris, 1890, t. XIII, p. 334 sq.; Montfaucon (B. de), *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719-1724, t. III, p. 258; Neigebauer (J. D. F.), *Dacien aus den Uberresten des klassisch. Alterthums*, in-8°, Kronstadt, 1851, p. 17: Muchar (A.), *Das Noricum rom.*, in-8°, Gratz, t. I, p. 365; Muller (O.), *Antiq. Antiochenæ*, in-4°, Gœttingæ, 1839; *Monumenti dell' Instituto*, t. V, pl. 7, t. IV, pl. 2; Nibby (A.), *Roma nell' anno MDCCCXXXVIII.*, in-8°, Roma, 1838-1841; Nibby, *Della via sacra, dell' anfiteatro* Nardini, *Roma antica*, in-8°, Roma, 1819-1820, t. I; Nispi-Landi, *Storia dell' antichissima città di Sutri colla descrizione de' suoi monumenti massime dello Anfiteatro etrusco tutto incavato nel masso con pianta e restaurazione*, in-8°, Roma, 1887; Nissen (H.), *Italische Landeskunde*, in-8°, Berlin, 1883; *Flavio*, dans *Pompeianische Studien zur Städtskunde dei Alterthum*, in-8°, Leipzig, 1877; Panciroli (O.), *I Tesori nascosti nell' alma città di Roma*, in-12, Roma, 1600; *Memorie delle sette chiese*, Roma, 1620; Panvinio (O.), *Le cose maravigliose dell' alma città di Roma*, in-12, Roma, 1575; *Le sette chiese principali di Roma, tradotte da M. Marco Ant. Lanfranchi*, in-16, Venezia, 1575; Paoli (P.), *Antichi tà di Pozzuoli*, in-fol., Napoli, 1768; *Rovine della città antica di Pesto*, in-fol., Roma, 1784; J. H. Parker, *The Flavian amphitheater commonly called Colosseum*, in-8°, Oxford, 1879; Passeri (S.-B.), *Lucernæ fictiles musei Passerii*, 3 vol. in-fol., Pisauri, 1739-1751, t, III, pl. II; Pelet (A.), *Des amphithéâtres antiques et surtout celui de Capoue*, dans la *Revue du Midi*, t. II, 1843; *Description de l'amphithéâtre de Nimes*, in-8°, Nimes, 1853; Pellissier, *Lettre à M. Hase*, dans la *Revue archéol.*, t. I, p. 816; Perrot, *L'île de Crète*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1864, p. 1004; *Exploration de la Galatie*, in-fol., Paris, 1872, t. I, p. 74-76; Poidebard, *L'amphithéâtre et les martyrs de Lugdunum*, dans *La controverse*, 1888, t. XIV, p. 249-270; Poleni (G.), *Degli antichi teatri e anfiteatri*, in-8°, Vicenza, 1735; Quednow (C. Fr.), *Beschreibung der Alterthümer in Trier und dessen Ungebungen aus der gallisch-belgeschen und römischen Periode*, 2 in-8°, Trier, 1820; L. Renier, *Amphithéâtre de Paris*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des insc.*, 1870, p. 57; Revoil, dans les *Mémoires lus à la Sorbonne*, 1866, p. 154; Rochas (A.), dans la *Revue archéologique*, t. IX, p. 90; Rousseau (A.), *Lettre à M. Am. Jaubert*, dans la *Rev. archéol.*, t. III, p. 146; Roselli, *Storia Gru-*

Digitized by Google

mentaria, p. 50; Rostowsef (M.), *Fragment d'un relief représentant l'intérieur d'un amphithéâtre*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, t. XVIII, 1898, p. 199, pl. VI; Rucca (G.), *Anfiteatro Capuano*, dans *Mus. Borbonico*, 1856, t. XV, pl .37-39, 41; *Memoria su l'ipogeo dell' anfiteatro Puteolano*, in-4°, Napoli, 1851; *Capua vetere, e sia descrizione di tutti i monumenti di Capua Antica*, in-8°, Napoli, 1828; *Dell' uso de' sotterranei anfiteatrali*, in-4°, Napoli, 1851; *Sull' primato dell' anfiteatro Campano*, dans *Memorie lette alla Reale accademia Ercolanese*, in-4°, Napoli, 1853; Ruggiero (E. de), *Dizionario epigrafico*, in-8°, Roma, 1895, t. I, p. 453-461; Sabatier (I.), *Classification générale des médaillons contorniates*, in-8°, Paris, 1860, p. 55 sq., pl. VIII, n. 11; Serradifalco (D.), *Le antichità della Sicilia esposte ed illustrate*, 5 in-fol., Palermo, 1834-1842, t. IV, p. 200, pl. XXXV; Stankovich, *Dell' Anfiteatro di Pola*, in-4°, Venezia, 1822; Schmidel (E.), *Einzelfunde aus dem Amphitheater zu Carnuntum*, dans *Archäol. epigr. Mittheil. aus Oesterr.*, 1886, t. XII, p. 162 sq.; Schulten, dans *Archäologischer Anzeiger*, 1900, p. 76; Serlio, *Architectura*, in-fol., Venetiis, 1663; Stuart (J.) et Revert, *Antiquities of Athens and other places in Greece*, 4 in-fol., London, 1825-1830 (supplément, *Antiq. of Pola*), t. IV; Symeoni (G.), *L'origine et l'antichità di Lione*, in-4°, Turin, s. d.; Taylord et Preby, *The architectural Antiquities of Rome*, in-4°, London, 1874; Texier (Ch.), *Description de l'Asie-Mineure*, 3 vol., Paris, 1839-1849, t. II, p. 174, pl. 106; Tocco (E. L.), *Del velario e delle vele negli anfiteatri, particolarmente nel anfiteatro Flavio*, in-8°, s. d.; Tomassi (C.), *Breve relazione dell' anfiteatro consecrato col sangue prezioso d'innumerabili martiri serrato e dedicato ad onore de' medesimi l'anno del giubileo*, 1675; dans Marangoni, *loc. cit.*, p. 64; Torma (K.), *Az Aquincum Amphiteatrum éjszaki fele*, in-8°, Budapest, 1881, cf. *Archäolog.-epigr. Mittheil. des Oesterr.*, 1885, t. IX, p. 233 sq.; Tragau, *Westthor des Amphitheaters und Nemesisheligthum zu Carnuntum. Weg zum Westthor des Amphitheaters*, dans *Archäol.-epigr. Mittheil. aus Oesterr.*, 1896, t. XIX, p. 205-227; Vachez (A.), *L'amphithéâtre de Lugdunum et les martyrs d'Ainay*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1887, t. IV, p. 5-15, 81-99; Véran (J.-D.), *L'amphithéâtre d'Arles a-t-il été achevé?* dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1832, t. IX, p. 213 sq.; Wagner, *De Flavio amphitheatro commentationes*, in-4°, Marburgi, 1829-1831; Welcker (F. G.), *Sylloge epigrammatum græcorum*, in-8°, Bonnæ, 1828; Wetzstein (J.), *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, in-8°, Berlin, 1860, p. 59; Wiltheim (A.), *Diptichon Leodiense ex consulari factum episcopale et in illud commentarius*, in-fol., Leodii, 1659-1660; Zoëga (G.), *Li Bassirilievi antichi di Roma*, 2 vol. in-fol., Roma, 1808, t. II, pl. CXIV, p. 284 sq. : *Carceri del circo*.

H. LECLERCQ.

AMPHORES. — I. Les estampilles doliaires. II. Les amphores à estampille chrétienne. III. Les amphores de Pompéi. IV. Symbolisme de l'amphore. V. Amphore païenne. VI. Amphore copte. VII. Classification.

I. LES ESTAMPILLES DOLIAIRES. — L'épigraphie chrétienne est loin d'offrir les ressources que les *tituli* païens fournissent avec tant d'abondance et de précision sur l'histoire des individus et des institutions qu'ils nous rappellent. Parmi les documents les plus négligés par les antiquaires se trouvent les poteries grossières desquelles on n'a guère commencé à s'occuper méthodiquement que depuis un demi-siècle[1]. Il y a deux siècles (1702) Raphael Fabretti exposait ainsi les services qu'on pouvait attendre des estampilles doliaires et autres : *Usus quidem nec parvi momenti apparuit in Fastorum emendatione. Sequitur, ut videbimus, utilitas temporum quibus nonnulla ædificia constructa fuerunt dignoscendorum; itemque particulariorum locorum, quorum notitia non aderat, cognitio : et si quid forsan aliud in diem curiosæ inquisitioni reservatum est*[2]. Nous n'avons pas à rechercher quels services les séries chronologiques d'estampilles peuvent rendre pour la fixation de la date des constructions monumentales sous les empereurs païens[3], mais dès cette époque nous

[1] Les érudits italiens avaient pressenti l'intérêt du sujet; parmi ceux qui le signalèrent et lui accordèrent un instant d'attention et quelques feuillets de leurs livres il faut signaler : Pignorio, *Le origini di Padova*, in-4°, Padova, 1625; P. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651; Ursatus, *Li marmi eruditi*, in-4°, Padova, 1669; Salomone e Tomasino, *Inscriptiones agri Patavini*, in-4°, Padova, 1654; F. Nardini, *Roma antica*, in-4°, Romæ, 1666; Falconieri, *Inscriptiones athleticæ*, in-4°, Romæ, 1668; Tonduzzi e Minacci, *Storia di Faenza*, in-fol., Faenza, 1675; Reinesius, *Syntagma inscript. antiq.*, in-fol., Lipsiæ, 1682; Malvasia, *Æl. Lælia Crispis*, in-fol., Bononiæ, 1683; Ciampini, *De sacris ædificiis*, in-4°, Romæ, 1693; quelques autres encore. Dès le XVIe siècle, O. Panvini avait montré que du moins il soupçonnait le sujet, dans ses *Reipubl. roman. Commentaria*, in-8°, Romæ, 1558. Ce n'est toutefois qu'avec les érudits du XVIIIe siècle que l'on commence à entrevoir le sujet. Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 496, déplore l'omission des estampilles doliaires dans les recueils de Gruter (1663), de Sertorius Ursatus (1669), de Smetius (1678), et il publiait pour sa part environ 300 timbres céramiques. Le *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739-1742, de Muratori ne répondit pas sur ce point à ce qu'on en attendait. Ce fut Gaetano Marini qui entreprit le premier un recueil que sa mort et les événements politiques qui la précédèrent ne lui permirent pas de porter à son dernier point de perfection. Le manuscrit conservé à la bibliothèque du Vatican, n. 9110, contenait environ 1500 numéros, dont un grand nombre pourvus d'un commentaire. Ce manuscrit a été édité sous ce titre : Gaetano Marini, *Iscrizioni antiche doliari pubblicate per cura dell' accademia di conferenze storico-giuridiche dal Comm. G. B. De Rossi, con annotazioni del Dott. Enrico Dressel*, in-4°, Roma, 1884. — [2] R. Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1702, p. 496. — [3] Les plus anciennes briques datées ne sont pas antérieures à Trajan, elles forment dès lors une série chronologique dont les derniers exemplaires nous conduisent jusqu'au milieu du VIe siècle après J.-C. Cf. Castelli, *Siciliæ et adjacent. vet. inscr.*, in-fol., Panormi 1769, p. 237, n. 47 : VIR EXCELLENTISSIMVS NARSES FECIT. Après une période de constructions grandioses et ininterrompues, il semble qu'à partir du début du IIIe siècle un profond ébranlement dans l'administration du patrimoine impérial ait eu son retentissement sur les matériaux livrés par les briqueteries. Dès l'an 200, il semble que l'on ait cessé de dater les produits de l'année de leur fabrication, on délaisse également les préoccupations artistiques et les estampilles ornées du temps des Antonins ne reparaissent plus guère; quelques spécimens ornés, les derniers, sont encore signalés sous les princes syriens. Les constructions depuis Aurélien offrent des estampilles assez grossières, on ne reviendra plus désormais aux estampilles délicates de la bonne époque, mais cette décadence n'entrave pas l'activité des briqueteries impériales dans lesquelles se fabriquaient également les poteries que nous étudions, amphores, urnes funéraires, *ollæ, diotæ, hydriæ, dolia*, de dimensions considérables, et sarcophages. En ce qui concerne les sigles figulins du moyen âge byzantin, voici ce qu'en disait Albert Dumont, il y a trente ans : « Les briques du Bas-Empire avec sigles figulins se comptent aujourd'hui par centaines. Le musée de Sainte-Irène à Constantinople et celui de Elbicci-Atika en contiennent des spécimens précieux, qui suffisent pour montrer tout ce que les documents de ce genre, fabriqués avec beaucoup de soin et toujours datés avec une grande exactitude, peuvent rendre de services aux études d'érudition. Les collections de quelques amateurs d'antiquités, parmi lesquelles je citerai celle de M. le docteur Déthier, directeur du collège autrichien à Constantinople, ne sont pas moins riches. M. Déthier, par des recherches qui ont duré plus de vingt ans, a pu réunir une série de sceaux, où l'on trouve la suite presque entière des Césars du Bas-Empire. » A. Dumont, *Inscriptions céramiques de Grèce*, in-8°, Paris, 1872, p. 2. Quant aux sigles figulins de l'Égypte et principalement d'Alexandrie, ils offrent des différences notables avec ceux qu'on découvre en Grèce. *Ibid*, p. 48. Il existe sur le sujet trois bibliographies qui se complètent et présentent une étendue trop considérable pour que nous puissions faire plus que d'y renvoyer : H. Schuermans, *Sigles figulins, époque romaine*, in-8°, Bruxelles, 1867, p. 287; A. Dumont, *op. cit.*, p. 34; Ch. Descemets, *Marques de briques relatives à une partie de la gens Domitia*, in-8°, Paris, 1880, p. XXI.

Digitized by Google

pouvons en attendre d'utiles éclaircissements pour la topographie des catacombes. Ces souterrains renferment une quantité considérable des briques antiques estampillées. Soit qu'elles aient servi à la fermeture de *loculi* ou aux murs de soutènement, il importe de noter avec précision la place exacte où ces briques à estampilles ont été trouvées [1].

II. Les amphores a estampille chrétienne. — Les inscriptions doliaires ne sont pas moins précieuses pour l'étude d'un grand nombre de questions, telles que la topographie des villes antiques, les campements des légions et des cohortes impériales, les transactions commerciales; mais ce sont là des sujets qui n'ont qu'un rapport assez indirect avec nos études. Les proportions colossales des amoncellements produits par les débris d'amphores et autres récipients en terre [2] nous disent assez la multitude de documents qu'on en peut tirer et la nécessité pour nous de limiter la présente dissertation aux seules marques ayant un intérêt pour l'archéologie sacrée. L'usage était établi sous l'empire d'imprimer sur les ouvrages en terre une marque plus ou moins abrégée faisant connaître le nom de l'officine d'où sortait le produit. Comme pour toutes les choses humaines, il y eut avec le temps des variations dans ces « marques de fabrique » qui étaient de deux sortes pour l'*opus doliare* tout entier; plus développées sur les briques, plus concises et par suite plus énigmatiques sur les autres poteries. Les estampilles des amphores et autres vases grossiers sont généralement composées de quelques sigles inscrits dans un rectangle sur le bord, ou le col, ou les anses, ou la pointe des récipients. Le plus souvent les sigles sont en relief, parfois en creux; nous en rencontrerons tracés avec une matière colorante, parfois enfin ce sont de simples *graffiti* [3]. Ces indications d'un laconisme désespérant ne laissent pas reconnaître avec certitude l'origine chrétienne des amphores; un très petit nombre d'exemplaires portent l'estampille manifestement chrétienne trouvée au cimetière de Cyriaque, comme celle-ci que l'on conserve au musée de Latran [4] :

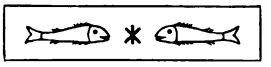
SPESI
NDEO

M. Ch. Descemets, dont on sait la compétence en pareille matière, pense néanmoins qu' « on finira par reconnaître que, entre les œuvres et les personnages des trois premiers siècles de notre ère, il y en a bien plus qu'on ne suppose qui appartiennent au christianisme » [5]. Les catacombes n'ont fourni qu'un petit nombre d'amphores; il est à présumer cependant que parmi celles dont les débris anépigraphes ont été relevés nous avons les vases qui ont contenu le vin et l'huile indispensables à la célébration du culte; en effet, dans le cimetière de Calliste, les débris d'amphores ont été retrouvés spécialement dans le voisinage des arénaires ou dans les excavations de ces arénaires [6]. La célébration des agapes devait requérir l'emmagasinement de diverses autres denrées renfermées dans des vaisseaux de terre; c'était, nous apprend Vitruve, un usage répandu de garder dans les arénaires les graines et les fruits [7]. Nous savons, par le procès-verbal d'une perquisition judiciaire pratiquée sous Dioclétien, à Cirta, le 19 mai 303, que l'Église de cette ville possédait des magasins de vêtements pour les pauvres; dans le *triclinium*, salle à manger pour les agapes, on trouva quatre tonneaux et sept vaisseaux en terre : *dolia quattuor et orcæ sex* [8]. Les *dolia* contenaient le vin, les *orcæ*, l'huile. A Abtughi, un document ayant rapport à la même persécution nous apprend que l'on gardait de l'huile et du blé, *oleum et triticum*, dans la maison où les chrétiens s'assemblaient pour prier, *domus ubi orationes celebrare consueti fuerant* (*christiani* [9]). Cavedoni a consacré une notice à un *dolium* de terre cuite trouvé près de Modène sur lequel était

[1] Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I (2e pagination), p. 81, n. 24 sq., p. 82-83; t. II (2e pagination), p. 68, 93-100, 103-113, cf. (1re pagination) p. 240-289; t. III, p. 93, 128, 150-179, 227-390, 671-687; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, pl. 16-19. — [2] Il suffit de rappeler le *Monte Testaccio*, à Rome. Cf. H. Dressel, dans *Annali dell' Instituto*, 1878, p. 118 sq.; *Bull. dell' Instituto*, 1863, p. 116; 1865, p. 235; 1872, p. 136-140. Il semble que cette étrange colline continue à défier tout essai d'interprétation. Si les travaux des archéologues italiens « ont démontré qu'elle s'est formée peu à peu et avec les seuls débris des récipients contenant des denrées importées à Rome par le Tibre, on n'a pas encore expliqué pourquoi ces récipients, qui avaient cependant une valeur vénale, étaient mis en pièces près de l'Emporium, après y avoir été débarqués. En vertu de quelle loi, de quel décret, de quel édit de police fallait-il exécuter cette bizarre opération? En outre, à quelle époque remonte-t-elle? Les plus anciennes dates consulaires relevées sur les amphores du Testaccio sont de l'an 140 après J.-C. Avant cela, les arrivages des denrées par la voie du Tibre n'avaient-ils donc point lieu? Les Romains ignoraient-ils l'usage des *dolia* énormes? N'en brisaient-ils jamais? Que faisaient-ils de leurs fragments? S'ils devaient les transporter tous au Testaccio, pourquoi en exhumons-nous des fouilles du Palatin, de l'Esquilin, du Quirinal, etc., c'est-à-dire à peu près de tous les coins de Rome? Ces questions attendent encore une réponse. Or, c'est seulement en les résolvant qu'on rendra raison de la création d'une colline artificielle, d'un monceau de ruines céramiques qui mesure 35 mètres de hauteur sur environ 600 mètres de périphérie à sa base; sans oublier que la plaine qui s'étend au long du Tibre, entre l'Emporium et le Testaccio (600 mètres de large sur 300 mètres de long), est couverte de débris semblables sur une assez grande épaisseur ». Ch. Descemets, *Marques de briques relatives à une partie de la gens Domitia*, in-8°, Paris, 1880, p. 58 sq. Cf. H. Dressel, *Di un grande deposito di anfore rinvenuto nel nuovo quartiere del Castro Pretorio*, dans *Bull. della commiss. archeol. comunale*, 1879, t. VII, p. 9 sq.; De Rossi, *Appednice sul Testaccio*, dans *Annali dell' Instituto*, 1885, t. LVII, p. 132-134. On pourrait signaler, outre le *Monte Testaccio*, d'autres dépôts analogues, les *Copriæ*, à Alexandrie d'Égypte, à Girgenti, le long du littoral, à Trinquetaille près d'Arles, aux environs d'Akkerman en Bessarabie, autour du liman du Dniéper sur une étendue de douze kilomètres, ailleurs encore. — [3] Les timbres rétrogrades et les timbres circulaires sont tout à fait rares; le mot OF (*ficina*) presque introuvable, ainsi que les dates consulaires. La plupart des légendes tracées en couleur servent à marquer la capacité ou le contenu des récipients. Cf. H. Dressel, *Ricerche sul Monte Testaccio*, dans *Annali dell'Instituto*, 1878, p. 156-167; *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2551-2852. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 606. La formule *Spes in Deo*, en tant qu'acclamation funéraire, disparut du formulaire épigraphique après la paix de l'Église, mais elle fut conservée dans l'usage domestique; on la lit sur les gemmes annulaires, les matrices, les sceaux. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 82. Il est possible que l'empreinte que nous donnons remonte à la période anténicéenne : la paléographie n'y contredit pas. L'estampille en question a été publiée dans *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 13; Ch. Descemets, *op. cit.*, p. XVII; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 3550, Marini, *Iscrizioni doliari*, in-4°, Roma, 1884, p. 414, n. 81. Cette inscription a été reproduite en phototypie dans De Rossi, *Il museo epigrafico cristiano Pio Lateranense*, dans *Omaggio al papa Pio IX nel suo giubileo episcopale*, in-4°, Roma, 1877, pl. II. Cette reproduction paraissait peu satisfaisante à l'auteur : *Ove però le lettere del sigillo per la loro piccolezza poco si discernono*. Pour la comparaison de l'estampille du cimetière de Cyriaque avec celle de Carthage, cf. A.-L. Delattre, *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, 1885, p. 214. — [5] Ch. Descemets, *op. cit.*, p. XVII. Cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 3. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 605. — [7] Vitruve, *De architect.*, l. VI. c. VIII; Varron, *De rebus rusticis*, l. I, c. LVII. — [8] *Gesta purgationis Cæciliani*, dans *S. Optati opera*, in-8°, Vindobonæ, 1893, édit. Ziwsa, p. 187; P. Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 197; S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 192. — [9] *Gesta purgationis Felicis*, *P. L.*, t. VIII, col. 722; P. Germano di S. Stanislao, *Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti ed il cimitero di S. Eutizio di Ferento*, in-8°, Roma, p. 356, 357.

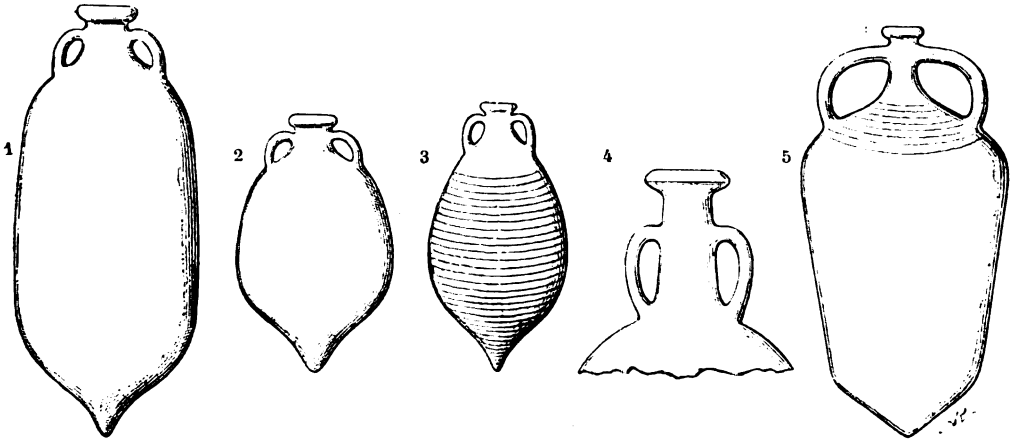
Digitized by Google

tracée l'image de deux poissons affrontés à un monogramme formé des deux initiales de Ἰησοῦς Χριστός [1].



Cavedoni avait d'abord attribué ce *dolium* au Ve siècle, il est revenu sur ce jugement et l'a assigné définitivement au IIIe siècle. Remarquons toutefois que l'emploi du poisson symbolique se rencontre, hors de Rome, pendant le IVe siècle. La capacité considérable de ce récipient pourrait donner lieu de croire qu'il a contenu une denrée en usage dans les agapes et dont on faisait une consommation assez abondante. Un col d'amphore trouvé dans une catacombe et portant les mots VIVAS IN DEO est déposé aujourd'hui au musée de Latran [2]. Une soixantaine de sceaux d'amphores étudiés par L. Bruzza offrent des signes manifestes de christianisme, mais la rudesse du travail et la paléographie avec ses lettres changées, transposées ou simplement omises indiquent une époque assez basse. Si on rapproche divers fragments on obtient cette légende : + MAT DE FIGLINAS MARSIANI ou encore MARSIANESSE. Plusieurs légendes sont écrites à rebours, mais toutes sortent de la même officine. Tous ces fragments ont été trouvés vers le sommet du *Monte Testaccio*, à l'ouest, dans une partie qui était déjà formée vers la moitié du IIe siècle. Il est difficile de faire remonter à cette époque la croix équilatérale et la forme des lettres des estampilles chrétiennes, mais d'autre part on ne saurait dire rien de précis sur la chronologie des dernières couches du *Monte Testaccio*. Il est, en tous cas, impossible de faire remonter ces estampilles doliaires plus haut que le Ve ou le IVe siècle [3]. Quant à leur origine, elle paraît être espagnole. La majeure partie des amphores du *Monte Testaccio* provient des officines de la Tarraconaise, et le sigle MAT, qui se retrouve sur d'autres débris du même lieu sous cette forme MAT peut être suppléé par *Mat(to)*, *Mat(uacus)*, *Mat(ucenus)*, *Mat(us)*, *Mat(ernus)*, *Mat(urinus)*, *Mat(urus)*, tous noms de potiers espagnols.

Une anse d'amphore du musée Kircher porte le monogramme du Christ [4] ⊛; son lieu d'origine est douteux, mais il paraît vraisemblable qu'elle aura été trouvée dans les fouilles pratiquées à la *porta Maggiore*, fouilles qui ont rendu d'autres poteries chrétiennes. Les spécimens les plus précieux ont été trouvés au *Monte Testaccio* [5] et dans la maison des saints Jean et Paul, au mont Cœlius [6], mais divers autres quartiers n'ont pas laissé de fournir des exemplaires. Les types des amphores chrétiennes trouvées à Rome sont les suivants (fig. 421) :



421. — Types d'amphores portant des estampilles chrétiennes.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XV, part. 2, fig. 26, 23, 32, 37, 34.

Les modèles 1, 4, 5, ont été trouvés en exemplaire unique, le modèle 2 en deux exemplaires, le modèle 3 a été rencontré en huit exemplaires. Nous pouvons énumérer un plus grand nombre d'estampilles chrétiennes grâce aux fouilles de ces dernières années : une anse d'amphore trouvée sur l'Esquilin et publiée par L. Bruzza, portait le *chrismon* [6]; même symbole sur le col d'une amphore (modèle 2) [7] (fig. 421); *chrismon* inscrit dans une circonférence sur le col d'une amphore de la maison du Cœlius [8]; *chrismon* accosté de deux palmes, dans un cartouche,

sur le col d'une amphore trouvé *Via Nazionale negli sterri pel nuovo palazzo della Banca nazionale* [9] entre les thermes de Constantin au Quirinal et la Suburre.

[1] C. Cavedoni, dans les *Opuscoli di Modena*, IIe série, t. I, p. 325; Le même, dans *Bullett. dell' Istituto di corrispondenza archeol.*, 1843, p. 152-153; Le même, dans *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, in-8°, Modena, IIe série, t. XVII, p. 136: Le même, *Nuova silloge epigrafica Modenese*, in-8°, Modena, 1862, p. 50. Cf. Bortolotti, *Notizie della vita del Cavedoni*, in-8°, Modena, 1867, p. 356; Le même, *Spicilegio epigrafico Modenese*, in-8°, Modena, 1875, p. 55. Il va sans dire que nous ne nous occupons dans ce travail que des amphores portant des épigraphes chrétiennes, nous ne pouvons songer à recueillir et à classer même celles qui ont été trouvées dans les catacombes, mais ne portant qu'une estampille onomastique. Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 374, 605; R. Garrucci, dans le *Bull. dell' Istit. di corrisp. archeol.*, 1860, p. 34. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 62. — [3] *Ibid.*, 1880, p. 91 sq. — [4] Ch. Descemets, *Marques de briques relatives à une partie de la gens Domitia*, in-8°, Paris, 1880, p. XVII : « Une (légende) du musée Kircher sur laquelle j'ai calqué le chrisme deux fois répété et inscrit dans un cercle. » De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 92; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, pars 2, fasc. 1, n. 3551 a. — [5] Sur le *Monte Testaccio* et les conclusions de la critique à l'heure présente, cf. H. Dressel, *Corp. inscr. lat.*, in-fol., Berolini, 1899, t. XV, pars 2, fasc. 1, p. 491, plan et notice. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 29, 37, ce *chrismon* était inscrit dans une circonférence. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4859. — [8] *Ibid.*, t. XV, n. 3551 b. — [9] *Ibid.*, t. XV, n. 3551 c; Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1887, p. 535; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 37; D. Marchetti, *Frammento di un antico pilastro per misurare le acque del Tevere*, dans *Bull. della comm. arch. comunale*, 1892, t. XX, p. 149, n. 4.

Digitized by Google

Parmi les nombreuses amphores que contenait la *cella vinaria* et les caves de la maison du Cœlius, deux seulement, parmi un grand nombre d'anépigraphes, portaient des signes certains de christianisme. Sur le col d'une amphore entière, adossée à l'angle d'un crypto-portique de l'*atrium*, était imprimé un *chrismon* inscrit semblable à celui de l'amphore trouvée à l'Esquilin (modèle 2) [1]. Mentionnons au Cœlius un autre fragment de poterie orné du monogramme et une assiette, dans le

422. — Amphore de la maison des saints Jean et Paul. D'après *Bull. di arch. crist.*, 1890, pl. III, n. 1 et 2.

fond de laquelle le même motif a été tracé avec une pointe avant la cuisson [2].

La maison du Cœlius avait probablement sa vaisselle, ou une partie de sa vaisselle, marquée au monogramme du Christ; c'est ce qu'on peut légitimement induire de la rencontre de trois amphores et d'une assiette timbrées ou peintes au monogramme trouvées dans cette maison, alors que les exemplaires d'amphores à estampille chrétienne sont si rares. Les riches maisons romaines étaient toujours abondamment pourvues de récipients et de provisions, leurs arénaires voyaient s'empiler les amphores, et il est possible que les vases appartinssent au maître de la maison qui y faisait transvaser les denrées achetées ou apportées de l'extérieur dans des muids et des outres d'une capacité considérable. C'est ce qui paraît s'accorder assez avec ce qu'on lit sur une autre amphore de la même maison ne portant aucun signe de christianisme, mais sur laquelle on lisait sur deux lignes inscrites dans une circonférence :

EX
VTR

qu'on peut lire : *ex utr(e)* [4].

Une autre amphore, dont il ne subsiste que le goulot, les anses, le col et un fragment de la panse, a été trouvée dans le cellier avec une dizaine d'amphores anépigraphes intactes, les débris d'une cinquantaine d'autres. Sur le col de l'amphore que nous allons étudier était tracée une inscription faite au pinceau et avec de la couleur rouge [3] (fig. 422) :

Le sigle α ☧ ω a été expliqué ailleurs avec détail (col. 1 sq.) nous n'y reviendrons pas; les sigles placés immédiatement au-dessous sont suffisamment obscurs pour nous retenir quelques instants. Remarquons d'abord un groupe curviligne et un groupe rectiligne. Le premier comporte un C (sigma lunaire), un P et deux sigles semblables à la diphthongue grecque ȣ et qui marquent le setier, mesure du poids de 20 onces. Ce sigle se retrouve sur plusieurs amphores romaines, dans lesquelles il indique le *sextarium* ou *mensura sextarialis* de vin d'après l'étalon officiel. Les estampilles dont nous parlons sont les suivantes (fig. 424) :

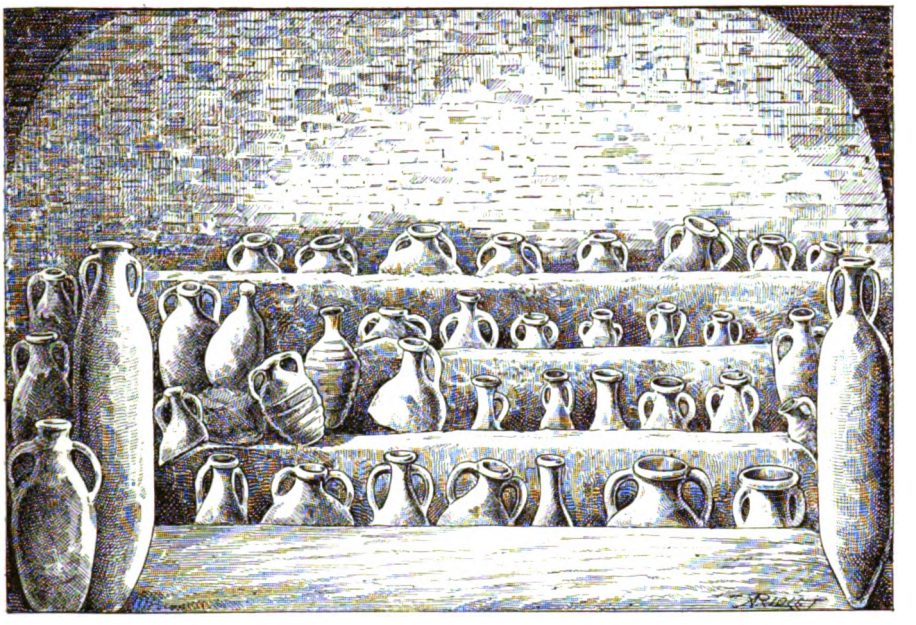
Nous retrouvons dans plusieurs groupes ci-dessus les chiffres ΛAL, ce dernier chiffre indique une fraction de la moitié de l'unité [5], et nous obtenons respectivement pour chaque groupe les mesures de contenance suivantes : 31 1/4 setiers, 26 1/2, 34 1/2, 34 1/2, 34,32 1/2. Il est possible que le L, au lieu de représenter exactement la moitié de l'unité, indique une fraction quelconque de cette unité, car nous ne savons pas si l'art du potier était alors si avancé que l'on pût fabriquer des récipients contenant une quantité exactement mesurée d'avance, ainsi qu'il faudrait l'admettre à la vue de toutes ces amphores renfermant un nombre quelconque, plus la moitié d'un setier. Les lettres numérales sont, comme on le peut voir ci-dessus, tantôt majuscules tantôt minuscules, par exemple : Δ et δ, le sigle ȣ deux fois répété est simplement la marque du pluriel [6]. Quant à sa signification cryptographique elle ne paraît pas douteuse ainsi qu'on peut s'en convaincre par la confrontation d'une amphore trouvée au Quirinal à peu de distance des ruines de l'autel élevé en mémoire du vœu fait à l'occasion de l'incendie de la ville par Néron [7].

ȣΛHL

[1] P. Germano di S. Stanislao, *La casa cœlimontana dei SS. martiri Giovanni e Paolo, scoperta ed illustrata*, in-8°, Roma, 1894, p. 137; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 38. Il y a toutefois de légères différences entre l'estampille du Cœlius et celle de l'Esquilin. Sur l'amphore du Cœlius, l'estampille est imprimée sur le col, à l'endroit qui marque le milieu de la distance d'une anse à l'autre, les lignes du monogramme sont isolées de la circonférence; c'est le contraire qui a lieu dans l'amphore de l'Esquilin, les extrémités du *chrismon* affleurent la circonférence, mais il n'est pas douteux que dans les deux amphores le *chrismon* inscrit soit bien le monogramme du Christ et non un sigle ayant rapport à la qualité du vin ou à la contenance du récipient. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 39. — [3] P. Germano di S. Stanislao, *La casa cœlimontana dei SS. martiri Giovanni e Paolo, scoperta ed illustrata*, in-8°, Roma, 1894, p. 137; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 39, pl. III; Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1890, p. 79; H. Dressel, dans *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4893. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 31 sq., à moins que, dit-il, VTR ne soit les initiales du nom d'un *fundus rusticus*. Sur une amphore publiée par H. Dressel, dans *Bull. della comm. arch. comunale*, 1879, p. 51, on lit DIFF(*usum*) qui indique aussi un transvasement. Nous nous contenterons de signaler en note les amphores provenant du *Columbarium* de Tell Sandahannah et de Tell y Judeideh. R. A. Stewart Macalister, *Amphora handles, with greek Stamps from Tell Sandahannah*, dans *Palestine exploration Fund, Quarterly Statement*, 1901, p. 25-43, 124-144. La planche 2 offre deux estampilles avec l'ancre (n. 11, 16), néanmoins nous ne les croyons pas chrétiennes. — [5] H. Dressel, dans le *Bull. della comm. arch. comunale*, 1879, p. 153 sq. — [6] Voir ABRÉVIATIONS, col. 158, 182. — [7] G. Gatti, dans le *Bull. della comm. arch. comunale*, 1888, p. 299; R. Lanciani, même revue, 1889, p. 331 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 40; *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4896. La contenance de cette amphore est de 38 1/2 setiers.

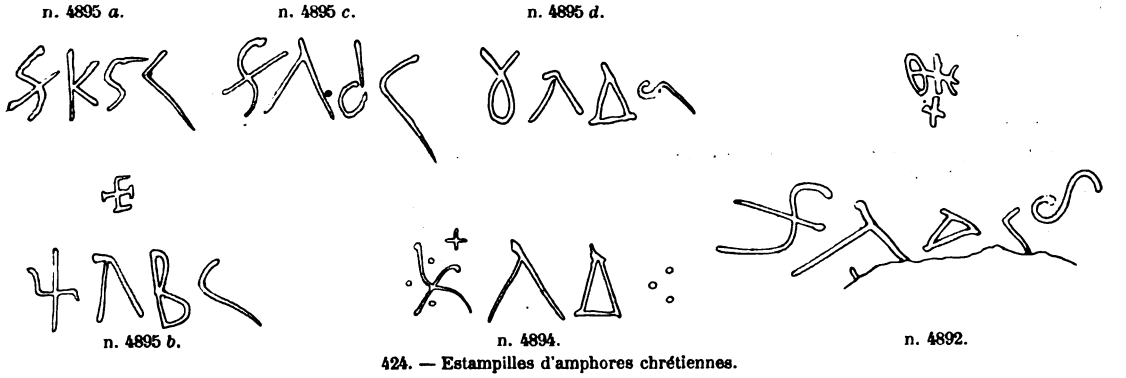
Digitized by Google

Celle-ci est encore une amphore chrétienne, mais sa contenance diffère de celle de la maison du Cœlius, qui mesure ϑϑΛΓL ∽, c'est-à-dire 33 1/2 setiers. Reste à déterminer le sens du dernier sigle en forme de ∽ coucune poterie nous n'avons trouvé la ligature P C, tandis que nous avons relevé PK, PΛ, PKΛ, qui ne sont d'ailleurs pas plus expliqués [1]. Il est impossible de prendre parti, ni même de préférer une conjecture à



423. — Vue d'un cellier rempli d'amphores.
D'après P. Germano di S. Stanislao, *La casa cœlimontana dei SS. Giovanni e Paolo*, 1894, fig. 83.

chée, sigle que nous lisons sur une des estampilles ci-dessous (fig. 424, n. 4692). H. Dressel, à qui de longues études ont valu une compétence exceptionnelle en cette matière, opine pour donner à ce sigle la signification de la fraction 1/4; ceci confirmerait ce que nous venons de dire sur l'emploi du sigle L = 1/2 : l'amphore une autre. Avons-nous ici un adjectif indiquant la qualité du vin, une lettre numérale indiquant sa quantité, une abréviation marquant le nom du cru où il avait été récolté ou le nom du propriétaire ou du marchand qui l'avait vendu? Des découvertes ultérieures permettront peut-être de résoudre cette question.



424. — Estampilles d'amphores chrétiennes.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XV, part. 2, fasc. 1.

contenant manifestement beaucoup moins que 1/2 setier, mais seulement 1/4, on a placé ce dernier nombre, comme dans l'estampille de l'amphore de l'Esquilin (fig. 422), après l'indication d'une fraction que l'on pouvait préciser dans ces deux cas avec exactitude; il faut donc lire la contenance de notre amphore 33 1/4 setiers.

Nous savons maintenant la contenance exacte de l'amphore, il est plus difficile de rien affirmer sur la nature du liquide qu'elle renfermait. Nous avons vu que sur les amphores pompéiennes la lettre P semble devoir être lue 'P(οδίος), vin de Rhodes; mais sur au-

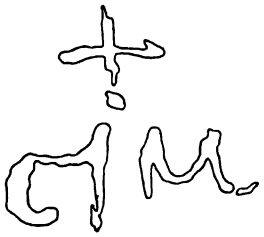
Nous pouvons mentionner d'autres estampilles lues sur des amphores trouvées à Rome. Au Palatin, sur le col d'une amphore [2] :

XMΓ	XMC
TEΛL	ΠΛL
ϑϑCLXXX	XXCLXXX
✱Є ΠΣ	✱ ЄTΣ

[1] *Corp. insc. lat.*, t. XV, n. 4893 : « 'Ροδίος vel 'Ροδίος σ(...) dubito num recte. » — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4853.

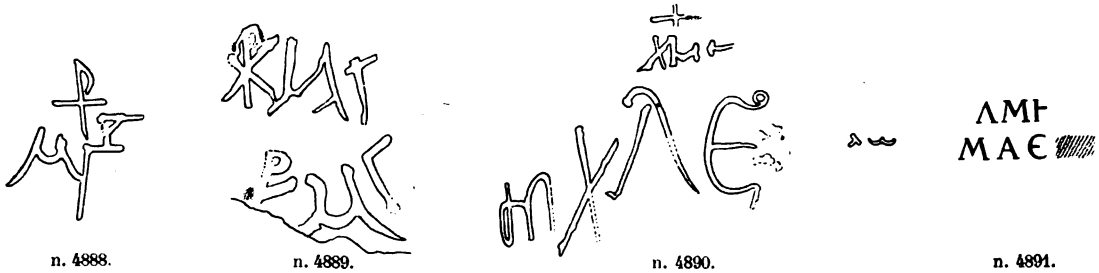
Digitized by Google

Le sigle XMΓ signifie-t-il Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs[1], nous allons le rechercher à l'instant; la lettre C est douteuse, peut-être est-elle l'initiale de O(υριήλ) ou même de C(αβαωθ), en ce cas nous aurions probablement ici l'unique estampille gnostique actuellement connue. Le sigle XMΓ apparaît peut-être sur une autre amphore[2] (fig. 425).



425. — Estampille d'amphore chrétienne.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XV, n. 4886.

De Rossi s'est ingénié à découvrir le sigle XMΓ interverti de cette manière XΓM. H. Dressel lit plus simplement C.I.M.; nous ne pouvons faire plus que de noter la lettre M, ce qui précède ne nous paraissant pas expliqué. Le sigle XMΓ reparaît sur d'autres amphores[3] (fig. 426): l'usage du latin était général parmi les classes ouvrières en Italie et en Espagne. Nous venons de préjuger de la date de l'amphore, l'examen scientifique aboutit aux mêmes conclusions. Le groupe d'amphores marquées au *chrismon* isolé ou flanqué de α ω est antérieur à celui des amphores marquées d'une simple croix. Le sigle XMΓ n'apparaît pas sur les monuments datés avant l'année 377[10]. L'apparition de ce dernier sigle est donc postérieure aux lettres α ω qui ont eu leur période de grande faveur pendant le fort des controverses ariennes. Eu égard à la durée assez limitée des amphores à raison de leur fragilité il ne paraît pas qu'on dût faire remonter celle du Cœlius à une époque antérieure à la paix de l'Église; sa limite *minima* est presque certaine, sous le règne de Julien, puisque très peu de temps après le martyre des saints Jean et Paul leur maison fut transformée en église et cessa de servir aux besoins domestiques; il n'est pas vraisemblable que l'amphore ait été apportée à une époque où la maison était déjà changée en lieu d'assemblée liturgique : on y aurait célébré l'agape, car c'est précisément vers ce temps que l'institution de l'agape commençait à disparaître. Il semble donc que nous avons dans notre amphore un



n. 4888. n. 4889. n. 4890. n. 4891.

426. — Estampilles d'amphores chrétiennes.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XV.

La lecture de ces sigles offre peu de difficultés : n. 1 : M☩Γα[4]; — n. 2 : ☧MΓ[5]; ☩MΓ[6]; — n. 3 : +XMΓ...ΛЄ[7]; — n. 4 : XMΓ MAЄ...[8]. Les amphores ainsi estampillées ont quelques chances de provenir des officines doliaires d'Asie-Mineure, de Rhodes ou des Iles, puisque c'est dans ces parages, principalement en Syrie, que l'on rencontre le sigle XMΓ[9]; l'emploi des lettres numérales de l'alphabet grec pour indiquer la contenance fortifierait cette conjecture, puisque à l'époque probable où l'amphore de la maison du Cœlius a été fabriquée (IVe siècle) type doliaire et épigraphique qu'on peut rapporter avec assurance vers le milieu du IVe siècle.

L'estampille XMΓ nous donne occasion de revenir sur l'interprétation inexacte de ce symbole que nous avons donnée ailleurs (voir col. 180). On a proposé d'y voir le sigle de X(ριστός) M(ιχαήλ) Γ(αβριήλ)[11], ou bien encore on a pensé que ces lettres qui se lisaient à la fin d'un document[12] et au début d'un papyrus appartenant au professeur G. Lumbroso, tenaient la place de ἡ ἁγία τριὰς Θ(εός)[13], formule qui se trouve en effet comme

[1] Col. 180; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 18-31, 115-121; 1890, p. 42; de Vogüé, *Syrie centrale*, in-fol., Paris, 1877, p. 90-92, 109; C. Bayet, *De titulis atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 48, 49. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 41, n. 3; p. 42; *Corp. insc. lat.*, t. XV, n. 4886, amphore trouvée au Quirinal (modèle 3), lettres rouges. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4888-4891. — [4] Amphore trouvée *alla villa Casali* (modèle 1). — [5] Amphore trouvée sur l'Esquilin (modèle 5), cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 41, n. 2. — [6] Sur le ventre de la même amphore, dont l'inscription précédente occupe le col. — [7] Deux des caractères de la 2e ligne sont seuls explicables jusqu'à ce jour, ΛЄ = 35; nous ne saurions dire si le premier sigle de cette ligne contient les éléments du cryptogramme du mot *setier* ou de tout autre. — [8] Dressel, *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4891, écrit en forme de commentaire à cette estampille : *Sine dubio corrigendus ex eo qui præcedit.* — [9] Ce n'est pas seulement le cas pour les briques et les amphores, mais même pour les épitaphes; cf. Koumanoudis, Ἐπιγραφαὶ Ἀττικαῖαι Ἐπιτυμβιοι, in-8°, Ἀθῆναι, 1871, n. 3622; C. Bayet, *op. cit.*, p. 87, n. 45; E. Le Blant, *Les bas-reliefs de sarcophages chrétiens et les liturgies funéraires*, dans la *Revue archéologique*, 1879, t. II, p. 228. — [10] Le Bas et Waddington, *Voyage en Grèce et en Asie-Mineure*, in-4°, Paris, 1847, n. 2660, an. 377; n. 2663, an. 399; n. 2665, an. 420; n. 2691, an. 479; n. 2299, an. 516. — [11] Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 18-31, 115-121; 1890, p. 12; de Vogüé, *Syrie centrale*, in-fol., Paris, 1877, p. 90-92, 109; C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 48, 49; E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 869; C. Bayet, dans le *Bull. de corr. hellén.*, 1878, t. II, p. 31. Waddington avait proposé, n. 2145 : Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας Γεννηθεὶς, cf. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes d'Asie-Mineure*, 1895, Rome, p. 256; rapprocher un texte de Salonique publié dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 226. — [12] B. Grenfell, A. Hunt, *Greek Papyri*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, n. LXIV, l. 8; Brit. Mus. *Papyr. CXIII 6 (c), 41.* — [13] J. Krall, *Die Zahl* XMΓ, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, t. I. p. 127; selon lui le sigle = 643, il lui donne l'interprétation numérale suivante : κ = 8, α = 1, γ = 3, ι = 10, α = 1, τ = 300, ρ = 100, ι = 10, ς = 200, θ = 9, soit 643. Cf. *Ibid.*, t. I, p. 113 : χμγ′θ, qui est la formule même de l'inscription de Boulâq, avec l'*Amen* abrégé. Voir AMEN, col. 157, et *Revue archéol.*, série III, 1882, t. I, p. 192. Enfin L. Stern, ЧΘ *d. i*, 99, dans *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumkunde*, 1886, p. 73, écrit ce qui suit : *Ob auch die andere Abbreviatur* χμγ *als Zahl zu lesen ist* (643) *oder ob sie vielmehr als Christus Maria Gabriel wie Rèvillout meint*, cf. *Mélanges d'arch. égypt.*, t. I, p. 189, *oder nach v. Lemms Vorschlage*, cf. *Archives du VIe Congrès des Orientalistes*, Leyde, t. I, p. 143, *als Christus Michæl Gabriel gedeutet werden muss steht noch dahin. In einem Petersburger Codex, wie mich ein* lapsus memoriæ *sagen liess, kommt pieses* χμγ *übrigens nicht vor.*

Digitized by Google

conclusion de lettre [1], mais l'omission du mot Θ(εός) crée une sérieuse difficulté. On a enfin présenté une autre interprétation : χειρός μου γραφή [2], mais toutes ces explications doivent être abandonnées depuis la découverte d'un papyrus nous donnant le développement des sigles [3] :

+ XC MAPIA ΓΕΝΝΑ ΚΑΙ + MAPIA XC ΓΕΝΝΑ Κζ XC MA
ΡΙΑ ΓΕΝΝΑ Κζ ΕΣΤΕ ΦΟΣ ΤΟΞΥΛΟΝ ΤΟ ΠΕΦΥΤΕΥ-
ΜΕΝΟΝ ΠΑΡΑ ΤΑΣ ΔΟΙΕΞΟΤΟΥΣ ΤΩΝ ΥΤΑ-
ΤΩΝ Ο ΤΩΝ ΚΑΡΠΟΝ ΑΥΤΟΥ ΔΟΣΕΙ ΕΝ
Κζ ΡΟ ΑΥΤΟΥ Κζ ΤΟ ΦΥΛΛΟΝ ΑΥΤΟΥ ΟΥΚ Α-
ΠΟΡΗΕΙΣΕΤζ + β/ αχλω

Χριστὸ(ν) Μαρία γεννᾷ ; formule suivie par le ℣. 3e du psaume Ier : καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τοὺς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ· καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρυήσεται. L'explication de cette formule développée n'aurait d'ailleurs pas dû attendre le papyrus de la Bodléienne si on avait pris garde à une inscription du musée de Boulâq, publiée par E. Miller [4] :

+ ΕΝΟΝΟΜΑΤΙ▒▒
ΥΠΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΤΟ▒▒
ΥΙΟΥΚΑΙΤΟΥΑΓΙΟΥ▒▒
ΝΕΥΜΑΤΟΣΚΥΡΙΕ▒▒
5 ΝΑΠΑΥΣΟΝΤΗΝΨΥΧΗ
ΝΤΗΔΟΥΛΗΣΟΥΘΕΟΔ
ΟΤΗΤΗΣΜΑΚΑΡΙΑΣΕΛΕ
ΗΣΟΝΑΥΤΗΣΚΑΤΑΤΟΜΕ
ΓΑΕΛΕΩΣΣΟΥΟΘΕΩΣ
10 ΚΑΙΚΑΤΑΤΟΠΛΗΘΟΣΤΩ
ΝΝΙΚΤΙΡΜΟΝΣΟΥΕΞΑΛ
ΙΨΟΝΤΟΑΝΟΜΙΟΝΑΥΤΗ
ΣΚΑΙΕΛΕΗΣΟΝΑΥΤΗΣ
ΑΠΟΤΩΝΧΕΙΡΟΝΣΟΥΚ
15 ΑΙΣΤΙΣΟΝΑΥΤΗΣΕΚΔΕ
ΞΙΑΣΣΟΥΕΠΙΘΡΟΝΟΔΙΚ
ΑΙΩΣΥΝΗΣΚΑΙΗΠΟΔΙΣΟ
ΝΑΥΤΗΣΕΠΙΥΔΑΔΟ
ΣΑΝΑΠΑΥΣΕΩΣΕΚ
20 ΗΜΗΘΗΕΝΚΥΡΙΩΑΜ
ΗΝΧΡΙΣΤΟΥΜΑΡΙΑΓ
ΕΝΝΑΑΜΗΝΗΠΡΟΤΗ
ΗΗΜΕΡΑΑΠΟΘΑΝΟ
ΝΤΗΝΑΥΤΗΣΦΑΜΕΝ
25 ΩΘΙΑΗΜΕΡΑΓΕΠΙΤΕ
ΑΣΣ ΗΜΕΡΑΣ ΚΑΤΑΣΕ
ΛΗΝΗΚΣΕΙΝ · ΣΕΝΕΡΗΝΗϛΘ

Ἐν ὀνόματι[τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, κύριε, [ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τῆ δούλη σου Θεοδότη τῆς μακαρίας, ἐλέησον αὐτῆς κατὰ τὸ μέγα ἔλεως σου, ὁ θεῶς, καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν νικτιρμῶν σου, ἐξάλιψον τὸ ἀνόμιον αὐτῆς, καὶ ἐλέησον αὐτῆς ἀπὸ τῶν χειρῶν σου, καὶ κτίσον αὐτῆς ἐκ δεξίας σου ἐπὶ θρόνο δικαιωσύνης, καὶ ποδίσον αὐτῆς, ἐπὶ ὕδαδος ἀναπαύσεως. Ἐκημήθη ἐν κυρίῳ, ἀμήν. Χριστοῦ Μαρία γέννα, ἀμήν. Ἡ πρότη ἡ ἡμέρα ἀπὸ θάνον τῆς αὐτῆς, φαμενώθι ἁ ἡμέρα γ' ἐπὶ τὰς Σ ἡμέρας κατὰ σελήνη κέ ειν. Ἐν ἐρήνῃ ϛθ'.

ligne 11 ; pour νικτιρμον lire οἰκτιρμῶν ; ligne 17 ; ποδίσον pour πότισον, comme immédiatement après ὕδαδος pour ὕδατος.

« Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Seigneur, laisse reposer l'âme de la servante, la bienheureuse Théodète ; prends pitié d'elle suivant ta grande miséricorde, ô Dieu, et selon la multitude de tes commiséra-

[1] B. Grenfell, A. Hunt, *Greek Papyri*, in-8°, Oxford, 1897, t. II, n. XCI, l. 8 ; cf. n. LXIV, l. 8. — [2] Wessely, dans *Wiener Studien*, 1887, p. 253, suivi par Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum*, in-4°, London, 1893, n. CXIII, 6 (*c*), *41*. — [3] B. Grenfell, A. Hunt, *op. cit.*, t. II, p. 167, n. CXII (*a*) ; Papyrus *Bold. Ms. Gr. th. g. 6* (*P*), du VIIe siècle environ ; K. Wessely, *Kleinere Mittheilungen* (ΧΜΓ), dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1897, t. VI, p. 118 ; Th. Reinach, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, p. 60. — [4] E. Miller, *Inscriptions grecques découvertes en Égypte*, dans la *Revue archéologique*, 1883, t. I, p. 203. Provenance inconnue. Calcaire blanc : 0m47 de hauteur sur 0m245 de largeur, E. Révillout, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, dans la *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 10, note 5 ; W. E. Crum, *Coptic monuments*, dans *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-4°, Le Caire, 1902, p. 91, n. 8397. La copie de E. Révillout offre quelques variantes avec celle de Miller ; lign. 1. + *omitt.* ; lign. 13 : αυτης] και ελιησων αυτης [απο ; lign. 14 : ιστιον ; lign. 16 ; ηποδισον ; lign. 23 : την ; lign. 24 ; ιπι ταστ : lign. 26 ; κζ ειν ▒. On trouvera encore quelques inscriptions grecques avec χμγ dans *Römische Quartalschrift*, 1895, p. 132. Signalons encore, afin de n'être pas trop incomplet et de fournir les éléments indispensables à une étude définitive, les types suivants : Syrie du Nord, à Deir Sanbil : de Vogüé, *Syrie centrale*, in-4°, Paris, 1865-1877, p. 109 ; à Éphèse : E. L. Hicks, *The Collection of ancient greek Inscriptions in the British Museum*, in-fol., Oxford, 1890, p. 185, n. 534, cf. p. 294 ; C. Curtius, dans *Hermès*, t. IV, p. 214 ; à Cyzique : dans *Mittheilungen der kais. archäol. Instituts ; Athenische Abtheilung*, 1881, t. VI, p. 126 ; à Bargylia : dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1894, p. 24 ; à Aphrodisias : Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1898, t. II, p. 554, n. 427, c'est le ΧΜΓ précédé d'une +. En Palestine, nous trouvons une variante importante, XE MΓ : Wright and Souter, dans *Palestine exploration Fund, Quarterly Statement*, 1895, p. 51, la lecture Χριστί n'est pas douteuse dans ce cas. Perdrizet, *Inscriptions de Thessalonique*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 228, n. XII ; Crostarosa, *Inventario dei sigilli impressi sulle tegole del tetto di S. Maria Maggiore*, dans *Nuovo bullett. di arch. crist.*, 1896, p. 55, n. 1 ; Mordtmann, dans *Archäol. epigr. Mittheil. aus Oesterreich*, 1884, t. VIII, p. 192 : + ΧΜΓ [Κ(ύρι)ε] βοήθι τοῦ δ[ού]λου σου Θωδίαν (?) ἔτους ανω. ἰνδ. γ. = 1 sept. 539-540 ; Dittenberger, *Corp. inscr. atticarum*, t. III, n. 3536 ; Bayet, dans le *Bull. de corresp. hell.*, t. II, p. 32 ; J. M. Neale, *A History of the holy eastern Church. The Patriarchate of Antioch* (édit. J. Williams), in-8°, London, 1873, p. XXXVII-XXXIX ; Le Blant, dans la *Revue archéologique*, 1872, p. 126 ; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9144, 9273, 9455 : + χμγ. τόδε τὸ μνῆμα ἔκτισεν Μακέντιος Διογένους ; Gualterius, *Tabulæ antiquæ Siciliæ et Bruttiorum*, in-4°, Messanæ, 1624, p. 14, note 104 ; Waddington-Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure fait pendant les années 1840 et 1844*, in-4°, Paris, 1847-1870, t. III, p. 2145, 2299, 2660, 2663, 2674, 2691. E. L. Hicks, *loc. cit.*, écrit ce qui suit : *There is however some difficulty in the omission of* ιx *altogether from the monogram if* ΧΜΓ *means* Χριστὸς ἐκ Μαρίας γεννηθείς *and perhaps* Χριστὸς Μαρίας γέννημα *is more probable.* G. Gatti, *Dei frammenti architettonici scoperti negli scavi dello stadio palatino e dei documenti che offrono sopra l'architettura del monumento*, dans *Monumenti antichi pubbl. per cura della r. accad. dei Lincei*, 1895, t. V, p. 74 : *Furono pure recuperati nello sterro della parte settentrionale altri oggetti manifestamente cristiani, cioè un frammento d'anfora con le sigle* ΧΜΓ *dipinte in rosso.* Nous pouvons même signaler un *ostrakon* portant + ΧΜΓ + ϛΘ, cf. Crum, *Coptic ostraka*, t. II, Texts, p. 32, n. 164, enfin un papyrus : + ΜΧΓ ϛΘ ++, dans *Papyrus Erzherzog. Rainer*, Wien, 1894, p. 52.

Digitized by Google

tions, efface les injustices et prends pitié d'elle avec tes mains et abreuve-la avec l'eau du repos. Elle s'est endormie dans le Seigneur, Amen. Marie, mère du Christ, Amen. Le premier jour de sa mort, de Phamenoth. »

Les exemples du sigle contracté sont nombreux, mais ils n'appartiennent pas exclusivement à la Syrie. Nous venons de signaler la formule développée en Égypte, nous y rencontrons encore plusieurs exemplaires du ΧΜΓ. Nous avons eu communication de ces textes égyptiens grâce à notre ami M. Gustave Lefebvre, membre de l'École d'Athènes, dont le désintéressement scientifique égale la complaisance, et qui nous autorise à reproduire une des plus récentes inscriptions, découvertes à Antinoë en 1903 [1].

ЄΚΟΙΜΘΗ''	Ἐκοιμέθη
ΟΜΑΚΑΡΙΟϹ ⲣ ✱	ὁμακάριος
ΜΑΓΙϹΤΩΡ	Μαγίστωρ
ЄΤΩΝ ΛΒ ΧΜΓ	ἐτῶν λβ' χμγ
5 ΠΑΧΩΝ ΙΓ''	παχὼν ιγ'
ΙΝΔ ΙЄ''	ἰνδ(ικτιῶνος) ιέ

A l'intérieur du Γ on croit distinguer un croisillon : Γ+.

Nous trouvons encore le sigle ΧΜΓ en Égypte, sur une inscription copte [2], et sur une belle prière qui mérite d'être reproduite [3] :

ϯϲⲟⲡϲ ⲡ̅ⲛ̅ⲟⲕ ⲓ̅ⲥ̅
ⲡⲉϫⲥ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲡ̅
ⲡ̅ⲣ̅ ⲕⲁⲁⲧ ⲉⲟⲩⲁ
ϱ̅ⲧ̅ ⲡⲥⲁ ⲡⲁⲟⲩⲱϣ
5 ⲡ̅ⲡ̅ⲣ̅ ⲧⲣⲉ ⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲣ̅ϫⲟⲉⲓⲥ ⲉϫⲱⲓ̈. ⲡ̅
ⲡ̅ⲣ̅ⲧ̅(ⲣ)ⲁ ⲙⲟⲩ ⲉⲧ
ϱⲡ ⲛⲁ ⲡⲟⲏ̅ⲉ
ϫ̅ ⲙ̅ ⲅ̅
10 ϣⲡ̅ ⲡⲉⲕ ϱ̅ⲡ̅ϱⲁⲗ̅
ⲉⲣⲟⲕ ⲉⲩⲁⲩⲟⲁⲟⲡ

« Je t'en prie, Jésus, Christ, mon Seigneur, ne me laisse pas suivre ma volonté; ne laisse pas ma pensée dominer sur moi; ne me fais pas mourir dans mes péchés; χμγ reçois ton serviteur dans le bien. »

Citons enfin deux inscriptions dans lesquelles le sigle est au début du texte [4].

Dans le Hauran :

+ ΧΜΓΙΓΒΟ		+ ЄΤΟΥϹ
ΗΘΙ ΤΟΥΔ	☥	ΑΝΩ ΙΝ Δˢ Γ
ΔΟΥ ϹΘΘΩ	Ν	
ΔΙΑΝ	ΙϹΧϹ	

χμγ· βοήθ(ε)ι τοῦ δ[ού]λου σου Θωδίαν (?) ἔτους ναω ἰνδ.γ' (= 1 sept. 539/540).

A Deir Salibé (Euphraterie), Syrie du Nord :

ΧΜΓ ΜΝΗϹΘΩϹΙΝ
ΕΥΦΡΟΝΙΟϹΜΗ
ΝΑϹ ΒΕΡΝΙΚΙΑΝΟϹ
ΤΕΧΝΙΤΑ ΙΚΩϹΑΒΑΙ

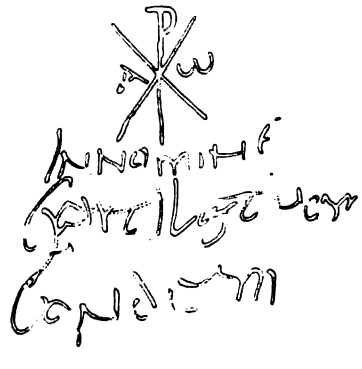
Χριστὸν Μαρία Γεννᾷ. — Μνησθῶσιν Εὐφρόνιος Μηνᾶς Βερνικιανὸς τεχνῖται κωσ...? [5].

La démonstration nous semble suffisante; nous revenons aux amphores.

Une amphore nous offre peut-être le rapprochement des sigles ΑΩ et ΧΜΓ, quoiqu'il nous paraisse plus probable que nous avons ici la marque du fabricant, ou le début d'un nom propre [6] (fig. 427).

Une autre formule est plus intéressante, parce qu'elle

427. — Estampille d'amphore. D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, n. 4885.



428. — Estampille d'amphore. D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, n. 4858.

nous introduit dans l'administration d'un cellier, et assez probablement d'un cellier monastique (fig. 428) :

In nomine (exarci?) lag(e)nam conditam?

L'exarque dont il est question est, pensons-nous, le procureur ou cellérier d'un monastère [7] qui a donné ordre à ce qu'une amphore, *lagena*, fût mise à part pour en laisser vieillir le contenu. Columelle dit de même : *poma in vetustatem reponere*, serrer des fruits pour les garder longtemps.

Mentionnons en terminant cet inventaire des amphores trouvées à Rome, le monogramme que nous avons reproduit plus haut (fig. 424, n. 4692) dans lequel De Rossi croit pouvoir lire Ἰ(ησους) Θε(ός), et Dressel une croix accostée des deux lettres ΘЄ(ός) [8]; enfin l'estampille en lettres creuses [9] (fig. 429).

Nous pouvons donner ici le timbre amphorique d'une jarre sarcophage de Taparura (aujourd'hui Sfaks). Le col était fermé par un bouchon de ciment qu'on conso-

[1] G. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du musée du Caire*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1903, t. II, n. 19. Pour les six autres exemplaires égyptiens, cf. G. Botti, dans le *Bull. de la Société archéolog. d'Alexandrie*, 1902, t. IV, p. 101, provenance Alexandrie; Le même, dans le *Bessarione*, 1900, fasc. 51-52, appendice III, provenance Alexandrie; W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, in-4°, Paris, 1901, fig. 53, provenance Gebel et Teïr; Gayet, dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XXX, 3, p. 133, provenance Antinoë; W. E. Crum, *Coptic monuments*, n. 8336, provenance Akhmin; *Ibid.*, n. 8414, provenance Hermouthis (= Erment). — [2] C. R. Lepsius, *Denkmaler aus Ægypten und Æthiopien*, in-fol., Berlin, 1849, pl. 102, n. 3. — [3] E. Révillout, dans les *Mélanges d'archéol. égyptienne*, 1873, p. 189. — [4] J. H. Mordtmann, *Griechiesche Inschriften an dem Hauran*, dans *Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, 1884, p. 192, n. 33, à Mikiaser el Chwar, district de Kanawât. Pour l'explication du sigle, l'auteur renvoie encore à son travail des *Mittheilungen des deutsch. archäol. Instituts*, t. VI, p. 126. ΧΜΓϹΘ = ΧΜΓϛΘ. — [5] V. Chapot. *Antiquités de la Syrie du Nord*, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1902, t. XXV, p. 196 ; à Deir Salibé (Euphraterie), Syrie du Nord. Le commentaire et la lecture de cette inscription sont un peu retardataires. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4885; De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1890, p. 41, n. 1; p. 42. Ajoutons que cette interprétation est des plus douteuses; il se pourrait que MA fussent des valeurs numérales égalant 41 et que P eût ici encore sa signification possible de Ῥοδίνος. En tous cas il faut comparer ce sigle avec celui de *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4862. Nous nous sommes arrêté un instant seulement à la lecture M(ιχαήλ) ἀρ(χάγγελος), tout à fait improbable. — [7] Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 4582; pour *lagona*, cf. *Ibid.*, n. 4536; Burmann rapporte *in nomine* au monogramme du Christ, nous n'en voyons pas la raison. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n, 4892. Les estampilles des amphores n. 4894 et 4897 ne nous paraissent pas pouvoir être expliquées dans l'état de nos connaissances. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 3442.

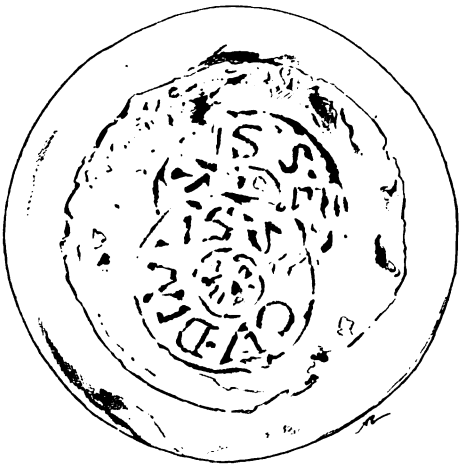
Digitized by Google

lidait avec des fragments de poterie placés dans ce ciment pour l'empêcher de couler jusqu'à ce qu'il fût complètement durci. Le bouchon qui a reçu l'empreinte que nous reproduisons est en plâtre aplani avec les doigts. Il représente à sa surface extérieure la double empreinte d'un même cachet, l'empreinte de gauche recouvrant le tiers gauche de l'empreinte de droite appliquée la première. Cette empreinte en creux mesure 0m05 de diamètre et est formée de deux cercles concentriques entre lesquels court une inscription en lettres régulières et assez nettes de 1 centimètre de haut (fig. 430).

429. — Estampille. D'après *Corpus inscript. latinarum*, t. XV, n. 3442.

On lit : SECVEDINUS, probablement pour *Secundinus*. Au centre du cachet se voit le *chrismon* sous sa forme constantinienne, composé de X et P [1].

Le R. P. Delattre rapproche de cette estampille deux autres objets de même catégorie trouvés l'un à Carthage,



430. — Estampille d'amphore. D'après La Blanchère, *Collection du musée Alaoui*, 1890, Ire série, p. 110.

dans un terrain appelé Bir-el-Djebbana, proche de l'amphithéâtre, l'autre sur un point indéterminé de l'ancienne ville. Le premier porte les initiales :

C M V

Nous ne nous y arrêterons pas, son caractère chrétien étant des plus contestables. Le second est circulaire et consiste en un cachet dont le sujet central n'a pu être déterminé, mais dont la légende ne présente pas de difficultés; on y lit [2] (fig. 431) :

SPESINDEO

Peut-être avons-nous affaire à un nom propre; nous savons en effet qu'un évêque, primat de la Byzacène, s'appelait *Spesindeum* et le nom de Dieu entrait ainsi souvent en composition dans l'onomastique africaine qui a rendu les noms de *Quodvultdeus, Deusdedit, Habetdeus, Deogratias, Adeodatus*. Il est probable que

431. — Estampille d'amphore. D'après Delattre, *Musée Lavigerie*, 1899, IIIe série, pl. VII, n. 5.

Spesindeo est le nom du négociant qui avait expédié l'amphore, scellée afin de prévenir toute fraude pendant le trajet. L'amphore a sans doute été brisée et utilisée, ne pouvant plus servir à autre chose, pour l'ensevelissement d'un cadavre [3]. Dans la nécropole déjà mentionnée de Taparura, une amphore funéraire portait deux sigles sur le col, d'un côté ☧, de l'autre côté ⊛ [4].

En Gaule, nous pouvons noter les types suivants : ✱ [5], Ψ [6], trouvés au Mont-Beuvray; le dernier type n'est pas un trident mais un trière, symbole dont on fit usage dans la controverse avec les ariens pour exprimer l'égalité des personnes divines.

En Espagne, à Grenade, on conserve au musée une estampille amphorique : ✱ [7] :

En Sardaigne, on a mis au jour une estampille circulaire semblable à celles qu'on trouve en Espagne, d'où elle pourrait provenir : ✱ FVSERI VIVAS [8] :

En Italie, à Aquilée, on lit sur une amphore [9] :

I + I
XPS
O

Sur une autre amphore, à Bellune, on voit d'un côté un poisson, de l'autre, les lettres CHIS (= *Ch*[*r*]*is*[*tus* (?)) [10].

[1] A. Vercoutre, *La nécropole de Sfax et les sépultures en jarres*, dans la *Revue archéologique*, 1887, t. II, p. 192; R. de La Blanchère, dans le *Bull. du Comité des trav. hist.*, 1888, p. 343; Héron de Villefosse, dans le même recueil, 1888, p. 344; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11086. — [2] A.-L. Delattre, dans le *Bull. de l'Acad. d'Hippone*, t. XXI, p. 24; A.-J. Delattre, *Musée Lavigerie*, in-4°, Paris, 1899, 3e série, pl. VII, n. 5, dimensions 0,09/0,11. Même nom sur le col d'une amphore au Latran. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 13. — [3] A.-L. Delattre, *Amphore cachetée d'un cimetière chrétien de Taparura*, dans R. de La Blanchère, *Collection du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 109 sq.; A.-L. Delattre, dans *Les missions catholiques*, t. XV, p. 33; t. XVIII, p. 92; Le même, dans le *Recueil de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, 1882, p. 411; Le même, dans le *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 1885, fasc. 12 p. 214; *Revue archéologique*, 1889, t. XIII, p. 165 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 31, note 3; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11076, 14119. — [5] A. Vercoutre, *loc. cit.*, p. 187; R. de La Blanchère, *loc. cit.*, p. 342; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11095. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 10002[540]. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 10002[539]. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 6255[3]. On pourrait peut-être classer plusieurs de ces sceaux de bronze parmi les matrices de timbres amphoriques. Cf. E. Hübner, *Inscript. Hispaniæ christianæ. Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 415-420. — [8] Fiorelli, *Notizie degli scavi*, mars 1880, p. 110. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 92, note 3, propose de lire EVSEBI. Ajoutons que cette estampille a été trouvée sur une brique, non sur une amphore. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8112[92]; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 38. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8112[93]; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 38.

Digitized by Google

A Concordia, sur le bord d'une amphore : † SÆBINÆ [1].

Sur un couvercle d'amphore trouvé dans la Gaule cisalpine : PAX [2].

A Alexandrie d'Égypte et aux environs on a relevé un bouchon de jarre portant les mots Εὐλογία κυρίου [3], un autre avec les sigles : X+M.Γ. [4]; un autre porte un monogramme que G. Botti interprète Μητηρ του Θεου [5]; un autre porte Θυ χαρις † [6].

Albert Dumont a publié à la suite de ses *Inscriptions céramiques de Grèce* [7] une estampille lue sur le fragment d'un pied d'amphore acheté par lui à Corinthe en 1867. L'inscription est ainsi conçue :

+ ЄΠΙΓЄΡΑCΙΜΟΥ
'Επὶ Γερασίμου.

« Ce texte est la légende d'un sceau circulaire; la forme du timbre comme le caractère des lettres rappellent d'une façon très précise les empreintes des trois grandes céramiques classiques. Le timbre remonte évidemment aux premiers siècles du christianisme. Le morceau de poterie qui le porte est très épais; il appartient à une anse dont je ne puis déterminer la forme [8]. »

« Γεράσιμος était sans doute évêque de Corinthe et inscrivait à titre d'éponyme son nom sur les amphores [9]. » « Ainsi l'époque chrétienne a continué quelque temps la tradition antique qui marquait sur les vases communs le nom d'un magistrat important. Bien que le personnage qui figure sur notre empreinte ne se trouve pas dans la liste encore si incomplète des évêques connus de Corinthe, il exerçait sans doute des fonctions épiscopales, et, à ce titre, comme éponyme, appliquait son sceau sur les amphores.

« Les textes suivants nous montrent les empereurs de la maison de Comnène marquant leurs noms sur de grands vases, sortes de jarres en terre cuite à l'usage du commerce; mais ici l'artiste paraît n'avoir cherché qu'un motif de décoration; le nom impérial, écrit en lettres historiées entremêlées avec goût à l'imitation du style oriental est répété dix ou quinze fois de suite. La bande ornementale est triple et ne présente aucune variété. Ainsi l'antique tradition des inscriptions éponymiques est perdue, et les noms des princes ne figurent plus sur les produits céramiques qu'à titre de dates, ou plutôt comme motif de décoration. L'analogie des dessins que nous reproduisons, et de ceux qui ornent les cuivres arabes, est évidente [10], » toutefois ils « peuvent être utilement rapprochés des textes sur amphores de l'époque classique » [11]. L'inscription (fig. 432) se lit sur un col de vase trouvé à Hexamil, dans la Chersonèse de Thrace, en décembre 1868 :

« Le premier signe à gauche est un Θ, vient ensuite un A à jambages inégaux, à l'intérieur duquel est un Λ. La quatrième lettre est un K lié à l'alpha précédent. On reconnaît ensuite un omicron, puis un M et un N. Toutes les lettres sont *liées;* de plus, elles appartiennent au XIIe siècle de l'ère chrétienne. Je propose de reconnaître ici : Θ[εοτόκε], 'Α[λεξίῳ] Κομν[ήνῳ βοήθει] [12]. »

Le fragment (fig. 433) a la même origine.

III. Les amphores de Pompéi. — S'il fallait ajouter foi à une interprétation de quelques archéologues, les

432. — Estampille d'amphore.
D'après A. Dumont, *Inscriptions céramiques de la Grèce*, 1872, p. 423, n. 2.

plus anciennes amphores chrétiennes auraient été trouvées entre Nocera et Pompéi et à Pompéi même [13]. Une inscription peinte sur une amphore est ainsi conçue : PZOMOC ✱ [14]. Guidobaldi, le premier éditeur, lisait 'Ροδίτης ζωμός et laissait inexpliqué le sigle ✱. Garrucci, toujours inventif, réunissait les deux sigles des extrémités P et ✱, et en composait un *chrismon;* de plus la valeur numérale de P étant égale à cent, ce nombre équivalait aux valeurs numérales totales des lettres du mot BOHΘIA, ou bien à celles du mot ЄYΛOΓIA. N'hésitant pas à attribuer ces fantaisies exégétiques du IVe siècle aux fidèles du Ier, l'archéologue

433. — Estampille d'amphore.
D'après A. Dumont, *Inscrip. céramiques de la Grèce*, 1872, n. 424, n. 3.

donnait au *chrismon* obtenu comme nous avons dit la signification suivante : Secours (ou) bénédiction de Jésus-Christ. Nous ne le pouvons suivre dans cette voie [15]. Il n'est pas douteux que les amphores en question, trouvées à une profondeur de 15 palmes napolitaines, sous le *corso del Sarno,* ont été fabriquées plus ou moins longtemps avant l'éruption volcanique de l'an 79 [16]; en outre, la paléographie des inscriptions est identique à celle de tant d'autres amphores trouvées en tout temps dans les maisons de Pompéi [17] et portant la lettre P tantôt isolée tantôt liée au sigle ✱ où à une autre lettre de l'alphabet grec, soit K [18], soit Λ [19], soit KΛ [20], soit X, au risque de former dans ce dernier cas

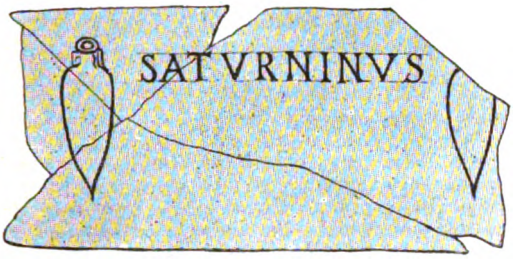
[1] Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1880, p. 428; H. Pais, *Corporis inscript. latinar. supplementa italica*, Addit. ad vol. V, fasc. 1, *Galliæ cisalpinæ*, in-4°, Romæ, 1888, p. 164, n. 1077[127]. — [2] H. Pais, *op. cit.*, p. 167, n. 1077[171]. — [3] G. Botti, *Notes épigraphiques*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1902, t. IV, p. 101, n. 81. Cf. P. Girard, *Timbres amphoriques d'Égypte*, dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, 1887, t. XXI, p. 227-231. — [4] G. Botti, *op. cit.*, p. 101, n. 84. Cf. Abréviations, col. 180. — [5] G. Botti, *op. cit.*, p. 101, n. 85. — [6] *Ibid.*, p. 101, n. 86. — [7] In-8°, Paris, 1872, p. 423, n. 1. — [8] *Ibid.*, p. 53. — [9] *Ibid.*, p. 423. — [10] *Ibid.*, p. 53. — [11] *Ibid.*, p. 2. — [12] *Ibid.*, p. 423. — [13] R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1864, p. 257 sq.; Le même, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 159. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2778; Guidobaldi, *Dolii vinarii con cenni sull' origine di Nuceria Alfaterna*, in-8°, Napoli, 1859, p. 107. Nous devons noter que la valeur de X barré est aujourd'hui bien définie et représente seize unités. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1890, p. 181; 1900, p. 310. — [15] Avec moins de fondement encore, si c'était possible, l'auteur découvre le *chrismon* dans une autre inscription amphorique. Guidobaldi, *op. cit.*, p. 108; *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2781. — [16] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 34. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2814 sq.; Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1882, p. 317-319; Mau, dans *Bull. dell' Istit. arch. germ.*, 1890, p. 141. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2867-2869, Cf. Stephani, *Antiquités du Bosphore cimmérien*, n. 57. — [19] *Ibid.*, t. IV, n. 2872; Fiorelli, *loc. cit.*, p. 317, n. 4, 5. — [20] *Ibid.*, p. 319, n. 41.

Digitized by Google

un véritable *chrismon*[1]. Il est infiniment plus vraisemblable de voir dans P l'initiale du mot Ῥοδίος[2] et les sigles ☧ et ☧ Ῥοδίος χρήσιμος ou χρηστός[3], ce qui revient à notre expression « vin de Rhodes de 1re qualité ». D'ailleurs, l'emploi de la lettre P avec les lettres multiples que nous venons de nommer, auxquelles il faut ajouter le *sigma*, exclut jusqu'à la possibilité de l'hypothèse du *chrismon*.

IV. Symbolisme de l'amphore. — La première et la deuxième *area*[4] du cimetière de Callixte ont rendu au jour plusieurs épitaphes sur lesquelles on a représenté l'amphore[5] (fig. 434 et 435).

Dès l'époque apostolique on avait pris l'habitude d'appliquer aux fidèles l'épithète de vases[6] : vases d'élection, vases du Saint-Esprit, vases du Christ, ainsi que nous le lisons sur une belle inscription du cloître de Saint-Laurent nell' Agro Verano[7] :



434. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLI-XLII, n. 39.

DIONYSI VAS ☧

Ce beau symbolisme est repris par les Pères; Tertullien écrit : *nos utres vasa fictilia*[8]; saint Pacien dit que dans l'Église les vases de toute matière, si vile soit-elle, *etiam fictiliam*, peuvent être élus[9]; Prudence met ces paroles dans la bouche d'un ange qui s'adresse au martyr saint Vincent :

Pone hoc caducum vasculum
Compage textum terrea
Quod dissipatum solvitur
Et liber ad cælum veni[10].

On entrevoit aisément la pensée de ce symbolisme, mais Lactance ne laisse aucune hésitation lorsqu'il écrit : *Corpus est quasi vasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus cælestis utatur*[11]. On ne saurait souhaiter d'autres commentaires à ces textes formels qu'un fragment d'épitaphe trouvé au cimetière de Callixte, dans une galerie du premier plan sur la crypte

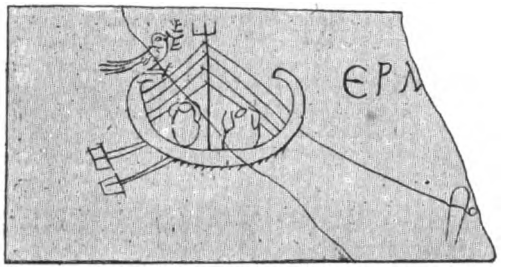
435. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIII-XLIV, n. 39.

des saints Calocerus et Parthenius, à la limite de la troisième *area* du cimetière[12]. Dans un bateau amarré au port et dont le mât est surmonté de la trière, symbole de la Trinité, se voit la cargaison consistant en deux amphores. A la proue du vaisseau une colombe tenant le rameau dans le bec est perchée (fig. 436). Nous avons ici la représentation mystique de l'Église, au sein de laquelle les fidèles demeurent sous la protection de la croix. Cette représentation n'est pas isolée dans la symbolique des catacombes[13] et il est probable que les types les plus simples désignent les épitaphes les plus anciennes. Y a-t-il deux significations différentes pour l'amphore debout et l'amphore couchée? Nous n'en avons trouvé nul indice; cependant, il est possible que la distinction ait été faite. Une pierre énigmatique trouvée au cimetière de Callixte nous montre une amphore couchée, une table offrant l'aspect de celles qui, dans les jeux publics, portaient les couronnes destinées aux vainqueurs[14], enfin une ancre debout[15]. Aucune inscription n'éclaire ces symboles qui, déjà obscurs par le fait de leur rapprochement, le sont plus encore par l'intermédiaire des objets déposés sur la table, dans lesquels il est impossible de voir des couronnes ou des pains eucharistiques.

[1] *Ibid.*, p. 319, n. 47; Mau, *op. cit.*, p. 141; *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2878-2880, pl. XLII, 2, 6 (= 2879), 7 (= 2880), 8 (= 2878). Cf. W. Gell and J. P. Gandy, *Pompeiana, the topography, edifices and ornaments of Pompei*, in-4°, London, 1817-1819, p. 59. — [2] Dans les siècles qui précèdent immédiatement notre ère, l'île de Rhodes faisait un commerce des plus actifs; des amphores de provenance rhodienne ont été retrouvées en divers pays fort éloignés, dans le Latium et ailleurs. Cf. G. Henzen, dans *Bull. dell' Istit. archeol.*, 1865, p. 72; Bortolotti, *Figuline dell' agro Modenese*, dans *Opuscoli di religione, di morale e di letteratura di Modena*, 2e série, t. XII, 1868, p. 11 sq. — [3] Nous trouvons de même en latin les qualifications *optimum, excellens;* par exemple, en Rhétie, à Augsbourg, l'ancienne *Augusta Vindelicorum*, on lit sur une amphore : LIQ(*uamen*)SCOMB(*ri*) EXCEL (*lens*) M. VALERI MAXIMII. *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 12010[48]; KOR OPT (=*Korcyreum optimum*). Minervini, dans *Bull. arch. Napolitano*, 2e série, t. IV, p. 85; LIQVAMEN OPTIMVM, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 2584, 2580 sq.; Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1888, p. 527, n. 36; H. Dressel, *Di un grande deposito di anfore rinvenuto nel nuovo quartiere del castro pretorio*, dans *Bull. della comm. arch. comunale*, 1879, t. VIII, p. 94 sq., n. 71. Schœne conjecture que l'on pourrait interpréter le sigle du nom propre *Chresimus, Corp. inscr. lat.*, t. IV, p. 265; il paraît incontestable que le ρ est invariable et qu'il peut s'accorder avec plusieurs lettres; par exemple, dans l'amphore que nous reproduisons (fig. 422), il s'accorde avec le σ lunaire. Cela suffit à faire écarter la composition exclusive d'un nom commençant par χρ. — [4] Les fragments trouvés dans la deuxième *area* et portant la représentation de l'amphore, pourraient ne pas appartenir à cette région, leur origine est incertaine. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLI-XLII, n. 39, cf. n. 54; pl. XLIII-XLIV, n. 39; pl. XLV-XLVI, n. 4, 23; pl. XLVII-XLVIII, n. 45. Pour la seconde inscription, cf. Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXXIII, n. 5 : [Φαυ]στινα η εν Θεω και Χριστω πιστευσα-σ(α)...σ τοις αγγελοις. — [6] Act., IX, 15 : ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι; Rom., XI, 21, montre que ce symbolisme est déjà assez vulgarisé pour être intelligible à tous; II Cor., IV, 7 : Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν; II Tim., II, 21 : Ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον; Apoc., II, 27. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 27. — [8] Tertullien, *De patientia*, c. X, *P. L.*, t. I, col. 1376. — [9] S. Pacien, *Ad Sympronianum*, epist. III, § 26, *P. L.*, t. XIII, col. 1080. — [10] Prudence, *Peristephanon*, l. V, vs. 301-304, *P. L.*, t. LX, col. 396. — [11] Lactance, *Divinæ institutiones*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. VI, col. 321. — [12] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 325, pl. XLIX-L, n. 26. — [13] Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 201 sq., publie un autre marbre cimétérial avec la nef portant deux amphores. Il est possible que le nombre deux marque des époux, peut-être aussi est-ce une forme d'abréviation indiquant un nombre pluriel quelconque, cf. col. 158. — [14] On peut comparer cette figure avec celle d'un grand nombre de monnaies impériales. Voir Jeux. — [15] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 326, pl. XLV, n. 23.

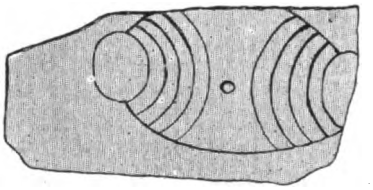
Digitized by Google

L'amphore se prêtait d'autant mieux au symbolisme, que, dans l'antiquité, le transit non seulement des liquides, mais des céréales, se faisait au moyen d'amphores, et les bas-reliefs antiques nous montrent souvent la carène des navires remplie d'amphores[1] (fig 436).



436. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIX-L, n. 26.

Le plus ancien symbolisme semble faire de l'amphore la représentation du corps dont l'enveloppe nous dérobe la vue de l'âme. Si nous franchissons plusieurs siècles de façon à nous trouver en plein moyen âge, nous ne trouvons plus le symbolisme de l'amphore, mais du *dolium* ou tonneau qui est devenu la représentation de l'âme. *Dolium a dolando recte vocatur*, écrit Hugues de Saint-Victor. *Dolium ergo quælibet fidelis anima congrue nominatur, quæ tentationum et persecutionum dolationibus ad continendum gratiæ cælestis liquorem paratur et aptatur*[2]. Sous cette transposition on retrouve aisément le symbolisme primitif: toutefois il semble que les fidèles de l'époque sur laquelle portent nos études n'aient pas envisagé le *dolium* au même sens qu'ils faisaient de l'amphore. On trouve sur quelques épitaphes la représentation d'un *dolium* (fig. 437); il nous paraît tout à fait probable qu'en pareil cas nous avons, non pas un symbole mystique, mais l'indice de la profession du défunt. Il en est de même pour une fresque du cimetière Ostrien qui représente plusieurs hommes portant des tonneaux (fig. 438). On s'est demandé ce que pouvaient faire ces huit hommes en tenue d'ouvriers portant un tonneau sur de longs supports appuyés à leurs épaules, tandis que deux autres tonneaux sont



437. — Inscription romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLV-XLVI, n. 42.

déposés devant eux; « cette scène inexpliquée aurait-elle pour sujet l'apport de provisions dans le *triclinium* destiné aux agapes[3]? » « Cela signifie simplement que le caveau appartenait à une confrérie de tonneliers, qui ont voulu figurer, auprès de leurs sépultures, une image de leur profession[4]. » Voir ANNONE. Une épitaphe du musée Lavigerie à Carthage offre une belle formule et nous montre les instruments de la profession d'un marchand de boisson. Dalmatius, entré, à ce que dit le *titulus*, dans le paradis, est accompagné d'un tonneau, d'un gobelet et d'une coupe[5] (fig. 439). Peut-être était-il cabaretier. Voir ce mot.

438. — Peinture du cimetière Ostrien. D'après F. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. 202.

Les peintures des catacombes de Rome nous offrent quelques représentations d'amphores d'un grand intérêt. Dans le banquet céleste de Vibia (fig. 186) nous voyons

[1] Un magnifique exemplaire de ce type se voit dans le casino de la villa Volkonsky, près du Latran. — [2] Hugues de Saint-Victor, *Sermo*, XLV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1019. — [3] P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 197, note 2. — [4] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 50. Cf. Raoul-Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1836, t. XIII, p. 154, 241; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, pl. LIV, n. 3; J. Wilpert. *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 202. — [5] A.-L. Delattre, *Musée Lavigerie*, in-4°, Paris, 1899, 3e série, pl. V, n. 4, p. 20.

Digitized by Google

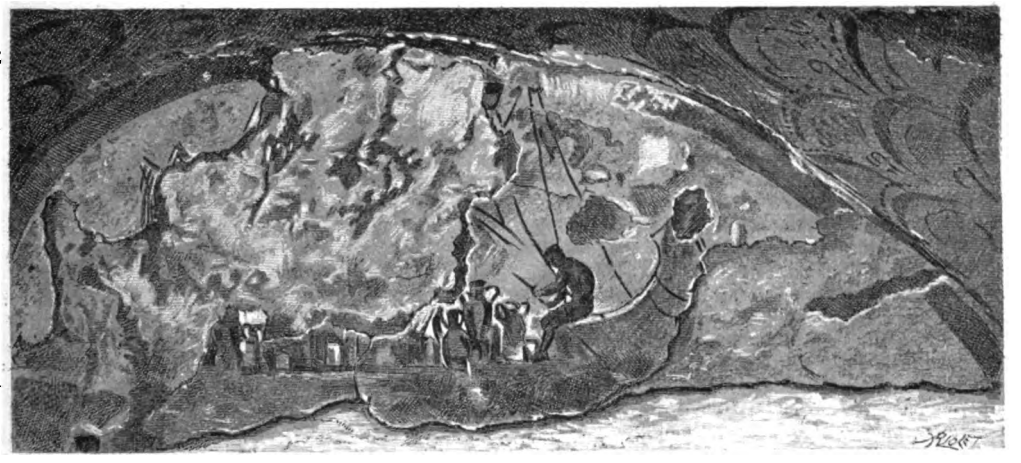
une amphore placée à proximité des convives[1]. Une fresque un peu postérieure (2e moitié du IVe siècle) au cimetière de Pontien nous montre un marinier avec sa

439. — Inscription africaine.
D'après A.-J. Delattre, *Musée Lavigerie*, 1899, série III, pl. V, n. 4.

cargaison d'amphores (fig. 440). Ainsi que nous l'expliquerons ailleurs (voir ANNONE), le vin et l'huile étaient amenés d'Ostie à Rome par le Tibre au moyen d'amphores, et la corporation qui avait l'entreprise de ces transports était appelée : *corpus codicariorum*. La fresque que nous reproduisons est en grande partie détruite; néanmoins on voit encore un navire ayant à bord une cargaison d'amphores[2]. Un marinier entièremeut nu est assis à la proue et manie vigoureusement l'aviron; on entrevoit les restes d'un second marinier assis au timon[3]. On s'explique la présence de ce sujet dans la catacombe de Pontien par la proximité du Tibre et de quelque corporation de bateliers ou d'un grand négociant.

441. — Col d'amphore de Bordeaux.
D'après les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1898, t. XXVI, p. 13.

V. AMPHORE PAÏENNE. — Lors des travaux entrepris en 1897 dans l'église Saint-Seurin de Bordeaux on découvrit, à cinq mètres environ de profondeur, au-dessous du niveau actuel de l'église, deux moitiés — séparées — d'une petite amphore gallo-romaine. Cette amphore avait servi à la sépulture d'un enfant[4] (fig. 441). Une inscription gravée sur le col de l'amphore porte le nom



440. — Peinture du cimetière de Pontieu.
D'après J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. 173.

[1] L'amphore est dressée sur le ἀγγοθήκαι. Cf. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 213; Venuti, dans les *Saggi di Cortona*, t. I, diss. VII, p. 83. — [2] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 173, n. 1. — [3] Ce deuxième personnage est omis dans les reproductions données par S. d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, t. VI, pl. X, 2; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. II, pl. 88, n. 2. — [4] Voir AFRIQUE, col. 730, fig. 163 et note, pour la bibliographie des sépultures en jarres; il convient d'ajouter Blanchet, *Mélanges d'archéologie gallo-romaine*, in-8°, Paris, 1893, p. 54, qui donne le catalogue des sépultures de ce genre trouvées en Gaule.

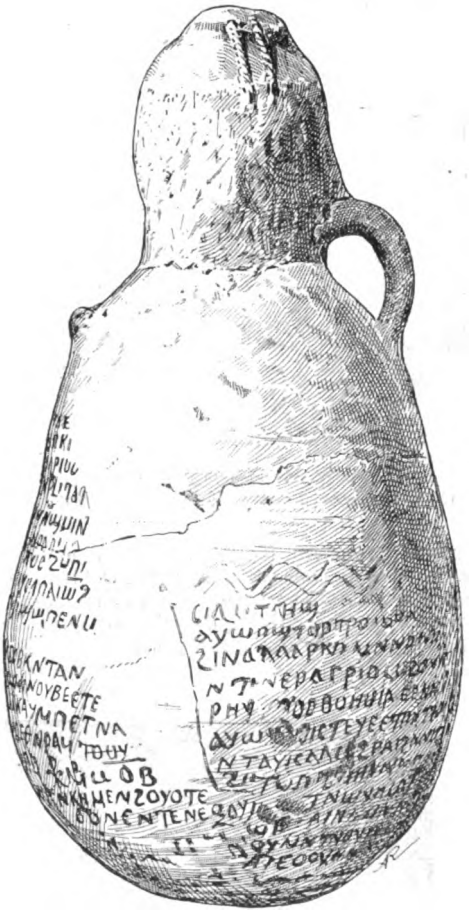
Digitized by Google

de *Tiberiani,* et un sigle représentant une croix. La paléographie de l'inscription est du IIe siècle de notre ère. « On connaissait depuis longtemps, par des textes et des monuments, l'existence d'un cimetière antique dans le sous-sol de l'église de Saint-Seurin[1]. Ce cimetière n'a encore livré que des souvenirs chrétiens, et le plus ancien débris qui en provienne n'est pas antérieur au Ve siècle[2]. Il faudra donc reculer de deux ou trois siècles les premiers temps de ce cimetière, et sans doute lui donner une origine païenne. La question a son importance. La nécropole de Saint-Seurin est, avec celle des Aliscamps d'Arles, la plus célèbre de la France au moyen âge; développée autour du corps de l'évêque Seurin (au début du Ve siècle)[3], elle devint, dans les légendes populaires[4], la terre sainte entre toutes de la Gaule méridionale. Jusqu'ici on avait cru qu'elle s'était formée dans les temps chrétiens, grâce au voisinage fertile en miracles du bienheureux Seurin[5]. Il est plus vraisemblable qu'il y ait là un vieux cimetière païen[6], que les chrétiens et Seurin ont adopté, transformé et popularisé.

« A moins que la marque gravée sur notre amphore ne soit un indice de christianisme. De fait, au-dessous du nom on voit une croix. La marque est imprimée en creux par un moule d'une seule pièce. Les lettres ont 12 millimètres de hauteur[7]. » La croix est équilatérale et n'offre rien qui la distingue de celle que nous rencontrons sur des marques de fabrique[8] ou sur des gemmes gravées[9] du IVe siècle et plus tard. La très haute antiquité de la paléographie qui fait remonter l'amphore à l'époque des derniers Flaviens donne lieu de douter que le sigle cruciforme ait une origine chrétienne. S'il en était autrement, nous posséderions dans cette amphore le monument le plus ancien du christianisme en Gaule. Mais il faut se borner à y voir ce que ce sigle est en réalité, c'est-à-dire une marque de fabrique. Le fait n'est pas sans exemple. On trouve le sigle cruciforme au-dessous du nom du fabricant sur des lampes païennes en terre cuite[10]. L'usage était établi dans les officines de la Gaule d'employer le croisillon à cet usage, par exemple dans la Gaule narbonnaise, le potier Lucius Hosidius Crispus l'employait[11]; en Afrique l'officine de CCLOSVC usait également de la croix[12]. Cela servait à repérer les exemplaires d'une série et rendait des services analogues au talon d'un livre à souche. « L'excellent Bosio, dans son livre sur la *Croix triomphante,* intitule ainsi un de ses chapitres : « Quand les païens ne savaient que faire ils marquaient « les objets d'une croix[13]. » Ce n'était pas tout à fait cela. Quand les potiers avaient assez des lettres et des chiffres, ils recouraient à la croix[14]. Elle a été pour les artisans païens une marque d'industrie[15]. »

VI. Amphore copte. — Nous ferons une exception à notre programme en dépassant les limites chronologiques que nous nous sommes tracées, en faveur d'un objet unique en son genre appartenant à la catégorie de petits monuments que nous étudions. Des fouilles pratiquées parmi les ruines du Déir el-Aizâm, العظام دير, dans la montagne de Siout, ensuite à Dronkâh, au pied de la montagne, mirent au jour une série d'objets assez variés, parmi lesquels une jarre ou amphore que nous allons décrire[16].

Déir el-Azâm est un ancien couvent copte, situé sur



442. — Amphore copte.
D'après le *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire,* 1900, pl. I.

le sommet de la montagne qui court à l'ouest de Siout. Il est situé à une lieue de distance de la ville. Le Déir est une construction irrégulière, offrant sur sa face nord un développement de 51 mètres, sur la face sud un développement de 36 mètres seulement; les faces est et ouest ont respectivement 36 et 25 mètres. Ces trois dernières faces sont entourées de tombes qui serrent de

[1] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux,* in-4°, Bordeaux, 1890, t. II, p. 19. — [2] *Ibid.,* n. 850. — [3] Grégoire de Tours, *De gloria confessorum,* 41, *P. L.,* t. LXXI, col. 859. — [4] *Histoire littéraire de la France,* t. XXII, p. 637. — [5] Cirot de La Ville, *Histoire et description de l'église Saint-Seurin,* in-8°, Bordeaux, 1867. — [6] Remarquer que M. de Meusignac a trouvé près de là, rue de Fleurus, une amphore ayant renfermé le corps d'un enfant en bas âge; nous sommes là, évidemment, sur l'emplacement du même cimetière. — [7] C. Jullian, *Marque de fabrique avec la croix,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.,* 1898, p. 10-15. — [8] *Corp. inscr. lat.,* t. XV, n. 1687, 1693. — [9] L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XVI, n. 16, 74. — [10] *Corp. inscr. lat.,* t. XII, n. 5682[122]; t. XV, p. 290, n. 1. — [11] *Ibid.,* t. XII, n. 5682[57]. Il faisait usage tantôt d'une moitié de lettre de l'alphabet, tantôt d'une flèche, tantôt d'une croix. — [12] C. Jullian, dans les *Comptes rendus,* p. 15, note 2. — [13] G. Bosio, *Crux triumphans et gloriosa a J. B. descripta libri sex,* in-fol., Antverpiæ, 1617, c. V, § 12 : *Quod antiqui ethnici nescientes quid facerent, crucis figura et imagine in multis utebantur.* — [14] « On sait qu'elle se rencontre souvent isolée, soit sous la forme ×, soit sous la forme +, sur les poteries trouvées en Gaule et antérieures au IVe siècle. » — [15] C. Jullian, dans les *Comptes rendus,* p. 15. « C'est à tort, croyons-nous, que Dressel, *Corp. inscr. lat.,* t. XV, p. 3, dit que ces signes, palmes, etc., *ornamenti tantum causa ponuntur nec peculiarem habent significationem.* — [16] Mohammed effendi Chabân, *Les fouilles de Déir el-Aizâm* (septembre 1897), trad. de Sohbi effendi Arif, dans les *Annales du service des antiquités de l'Égypte,* 1900, t. I, p. 109. M. G. Maspéro a ajouté à ce travail la copie de l'inscription copte tracée à l'encre sur la jarre, et l'énumération des objets ou des fragments de livres coptes recueillis au Déir el-Aizâm.

Digitized by Google

très près le mur d'enceinte. La construction n'a conservé que l'étage inférieur dans son état primitif, mais il est caché sous un amas de terre; à mesure qu'on s'en rapproche on en voit les différentes dépendances composées de chambres de dimensions inégales. Une longue pièce de 135m29 de superficie, probablement l'église, dont le sol est bétonné, garde, sous une couche de 0m50 de terre, des cadavres étendus côte à côte. Derrière le mur d'enceinte nord de cette pièce fut trouvé un moule à hosties[1] et près de là on remarqua les restes d'une construction en briques cuites de 1m50 de diamètre, qui pourrait avoir été l'emplacement du four dans lequel on cuisait les hosties. Les fouilles opérées dans une chambre ouest donnèrent l'amphore en terre cuite portant des inscriptions coptes écrites à l'encre noire. Nous ne pouvons songer à refaire la description qu'en a donnée M. G. Maspéro[2] :

« Jarre en terre grossière, d'un rouge pâle, semée de petits points noirs, fragments de charbon ou poussières prises dans la pâte durant la cuisson; base arrondie, forme de poire avec brusque ressaut vers le haut pour accentuer le col. Une ligne ondulée est tracée horizontalement sur la panse, les deux anses sont brisées. Le vase est encore fermé : le bouchon se compose d'une pièce d'argile en forme de soucoupe, maintenue sur l'ouverture au moyen d'un chiffon serré d'une double corde, le tout revêtu d'une couche assez épaisse de limon mêlé de paille.

« Le vase était intact au moment de la découverte; il fut brisé par la moitié lorsqu'on le tira de terre, et on le trouva rempli d'une matière résineuse, qui est de la myrrhe, ϣⲁⲗ. Il porte sur la panse une longue inscription de 30 lignes d'inégale longueur, divisée en deux colonnes, l'une de 18, l'autre de 12 lignes, séparées par un trait rapide. L'encre est pâle, l'écriture bien moulée, semée de quelques ligatures, de ⲧ avec ⲉ, ⲛ, ⲥ, suivants, un peu brouillée vers la fin où l'encre a coulé et empâté quelques lettres : les mots se suivent presque partout sans séparation. La seconde colonne commence à hauteur de la dixième ligne de la première.

1re colonne.

ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲡⲁⲡⲁⲡ
ⲁⲡⲟⲕⲡⲁⲡⲁϧⲁⲥⲓⲗⲉ
ⲙ̅ⲡⲁⲥⲟⲡⲡ̅ϫⲓⲁⲕⲡⲁⲕⲓ
ⲣⲉⲡϣⲛⲣⲉⲙⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
5 ⲡⲡⲁⲡⲁⲱⲥⲛⲫⲛ̅ⲣ̅ⲧ̅ⲁⲗ
ⲙⲁⲣⲁⲥⲉϩⲙⲡⲧⲱϣⲛϣⲙⲡ
ⲉⲁⲡϯⲣⲓⲟⲡⲙⲡⲣⲁⲡⲡⲁⲣⲁⲡⲡ
ⲡⲉⲙϣⲁϫⲉⲙⲟⲡⲁϫⲟⲥⲉϩ̅ⲡ̅ⲓ
ⲙⲟⲡⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲧⲉⲁⲓ̅ⲱϩ
10 ⲙⲡϫⲁⲛⲡϥⲥⲙⲟⲩⲉⲩⲉϣⲱⲡⲉⲡⲙ
ⲙⲁⲡϩⲁⲙⲡ
ϩⲡⲡⲉⲡⲕⲟⲩⲓ̈ⲡϩⲟⲟⲩⲉⲧⲥⲟϧ̅ⲕ̅ⲡⲁⲡ
ⲕⲁⲁⲩⲁⲡⲓⲕⲟⲩ ⲓ̈ϣⲛⲙⲛⲥϯⲡⲟⲩϧⲉⲉⲧⲉ
ⲡϣⲁⲗⲡⲉⲉⲓⲉⲣⲟⲩⲡ : ⲁⲡⲕⲁϥⲙⲡⲉⲧⲡⲁ
15 ⲉⲓⲙⲡⲡⲥⲟⲟⲡ ⲡⲉϥϣⲡⲉ ⲟ̅ ⲡⲣⲁϣⲧⲟⲟⲩ
ⲉⲧⲉⲓϧ̅ⲡϩⲛⲧⲥⲡⲉⲟⲩⲟⲓ̈ⲡⲉ ⲣ̅ⲣ̅ ⲱⲟϧ̅
ⲉⲣⲉⲟⲩϩⲩϧⲱⲡϩⲓⲧⲉϫⲱⲣⲁⲡⲕⲙⲙⲉⲡϩⲟⲩⲟⲧⲉ
ⲧⲡⲟⲗⲓⲥⲥⲓⲟⲟⲩⲧ ⲙⲡⲟⲩϫⲡⲥⲟⲡⲥⲡⲧⲉⲡⲉϫⲟⲩ

[1] Mohammed effendi Chabân, *loc. cit.*, p. 110, 112, fig. 2. — [2] *Ibid.*, p. 117. Cf. W. E. Crum, *Coptic monuments*, dans le *Catalogue des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-4°, Le Caire, 1902, n. 8104, pl. I.

2e colonne.

ⲥⲓⲁⲉⲧⲧⲛϣ
20 ⲁⲩⲱⲡϣⲧⲟⲣⲧϩⲓϧ̅ⲟⲗ
ϩⲡⲁⲗⲁⲣⲁⲁⲡ: ⲙⲡⲡⲱⲙⲉ
ⲡⲧⲁⲩⲉⲣⲁⲩⲣⲓⲟⲥⲉϩⲟⲩⲡⲉⲡⲉⲩⲉ
ⲣⲛⲩ · ⲡ̅ⲥ̅ⲥ ϧⲟⲛⲟⲓⲁ ⲉⲣⲟⲡ
ⲁⲩⲱⲙⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ
25 ⲡⲧⲁⲩⲕⲁⲁⲥⲉϩⲣⲁⲓ̈ϩⲡⲡⲉⲩⲓⲁ
ϩⲡ̅ⲙⲡϯⲛⲓ̈ⲛⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ
ⲡⲧⲉⲧⲁⲓ̈ⲡⲉⲡⲱⲧⲙⲡⲡ
ϣⲛⲣⲉⲡ̅ⲡⲡⲉⲡⲡ̅ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϧ̅
ⲟⲩⲙⲡⲧⲛⲟⲩ ⲧⲉⲡⲟⲩⲱⲧ
30 ⲡⲉⲟⲟⲩⲡⲁϥⲙⲙⲡ ÷

« L'inscription a été tracée par l'Apa Basile en son propre nom et au nom de son frère le diacre Pakiré, tous les deux fils du bienheureux Apa Joseph de Talmaragé du nôme d'Akhmîn, tous les deux se réclamant de ce titre qui dépasse leur mérite, à savoir, le titre de moines de ce monastère d'Apa Johannès du Désert, puissent ses bénédictions être avec eux. Amen! L'écrivain rappelle ensuite qu'en ces jours misérables où ils se trouvent, ce petit peu de parfum est venu en leur possession, qui est cette myrrhe que voici, et qu'ils l'ont déposée là pour ceux qui viendront après eux; ils ajoutent l'indication de la quantité, non sans une certaine complaisance pour la valeur du don qu'ils font. Tout cela se passait à la date de l'an 771 de l'ère des Martyrs, alors qu'il y avait une famine terrible dans la terre d'Égypte et principalement dans la ville de Siout, une persécution de la part des autorités constituées et un trouble perpétuel du fait des Arabes, et que les hommes étaient en état d'hostilité farouche les uns contre les autres. Cette misère arrache aux deux personnages un appel au Seigneur pour qu'il les secoure eux et tous ceux qui professent la foi établie à Nicée, par la bouche des évêques, à savoir que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ne sont qu'une divinité unique, gloire à elle. Amen.

« L'an 771 de l'ère des Martyrs correspond à l'an 1156 de J.-C., c'est-à-dire à un temps où l'Égypte était ravagée par la famine et les contagions, suite des guerres civiles et des révoltes au milieu desquelles périt la dynastie des califes fatimites. Le couvent d'Apa Johannès du Désert, où les deux frères étaient moines, est certainement celui-là même où le vase a été découvert, c'est-à-dire le Déir el-Azâm, dont le vocable se trouve ainsi déterminé pour la première fois par un texte original. »

VII. Classification. — L'industrie des vases peints, si précieuse pour l'histoire de l'antiquité profane, ne doit pas être confondue avec celle des poteries communes dont on a pu tirer, ainsi que nous l'avons dit, les plus utiles renseignements pour l'histoire commerciale du monde antique. Les amphores sur lesquelles se trouvent quelques signes de christianisme sont beaucoup plus rares. Si nous les rencontrons parfois, ces décorations sont dépourvues de toute valeur d'art et se bornent à des combinaisons géométriques. Parfois une bande de peinture rouge entourant la panse, un filet noir contournant l'orifice sont les rares ornements d'un artisan devenu parcimonieux parce qu'il est malhabile, ou bien ce sont des stries tracées sur la terre, fraîche encore, avec l'extrémité des doigts réunis. Fait curieux, la panse des urnes sur laquelle on inscrivait parfois le nom du

Digitized by Google

défunt ne nous le montre plus, quoique les sépultures en jarres que nous avons signalées à Sfax et dans un grand nombre d'autres localités (col. 730) parussent devoir provoquer la persistance de cet usage, auquel il est douteux que l'inscription du timbre amphorique ait eu pour objet de suppléer. Nous avons dû faire choix des seules formes d'amphores chrétiennes, parmi tant d'autres que Dressel a reconstituées[1], mais leur profil était aussi variable que leur nombre était grand. Toutefois ces poteries sont susceptibles d'un certain classement suivant leurs types généraux, classement dont s'écarte d'ailleurs presque chaque exemplaire considéré isolément. Ceci s'explique par la main-d'œuvre de l'époque qui ne pouvait acquérir l'exacte uniformité que la fabrication mécanique peut seule atteindre, car l'usage des moules ne paraît pas avoir été connu des ouvriers, du moins pour la fabrication des poteries communes. De là une variété qu'on peut dire infinie. « Les mots : *amphora, ampulla, olla, urna, gutturnium, unguentarium, lagena, diota,* etc., représentaient non des séries d'objets, mais des types d'objets, si l'on peut s'exprimer ainsi. Un vase donné ne pouvait être qu'une amphore, ou qu'une urne; il n'avait pas plusieurs noms. Mais plusieurs vases un peu différents étaient désignés par le même terme[2]. » Ce qui importe pour un classement, c'est d'être assez précis et assez compréhensif pour accueillir tous les types et les grouper suivant leur caractère essentiel, c'est-à-dire suivant le genre auquel le vase appartient. C'est ainsi que du premier coup on doit pouvoir ranger dans des archétypes irréductibles l'*amphora,* l'*ampulla,* le *gutturnium* ou l'*unguentarium*. Les spécifications viendront ensuite, concernant l'orifice, la panse, la base et les anses, enfin, et ceci déterminera finalement chaque exemplaire, se relèveront les dimensions, de préférence la hauteur totale et le diamètre de la panse.

1° *La panse.* — Elle est toujours arrondie, mais l'amphore est cylindrique, tandis que l'ampoule est sphérique; les autres types sont intermédiaires entre ces deux générateurs de tous les autres. « Du profil de l'amphore, qui est une ligne droite, à celui de l'*ampulla,* qui est une demi-circonférence, la transition a lieu sans lacunes. La ligne, d'abord rigoureusement droite, s'infléchit gracieusement; la courbe s'accuse de plus en plus, élargissant la panse du vase, soit près du col, soit à la partie inférieure; enfin, par une série de formes très voisines les unes des autres, elle atteint la régularité géométrique de la demi-conférence. Les vases d'aspect conique et les profils en ligne sinueuse ou en ligne brisée sont fort rares. Quelle que soit donc la diversité, il est possible de faire un classement. Nous aurons quatre types principaux de panses : la panse cylindrique (*amphoræ*); la panse allongée (*gutturnia, gutti,* etc.); la panse large ou ovoïde (*lagenæ, ollæ*), la panse arrondie ou sphérique (*ampullæ, orcæ, dolia*)[3]. »

2° *La base.* — Il est rare de rencontrer le pied nettement détaché de la base. Cette disposition ajoute à la fragilité du vase et se trouve ainsi reléguée parmi les produits d'un usage rare et d'une décoration luxueuse. Les vases de cette catégorie ne se rencontrent guère à l'époque chrétienne. Les amphores sont terminées par une pointe que l'on enfonce dans le sol ou bien elles sont appuyées contre les parois; cette disposition, qui rend ces objets peu maniables, s'explique par leur contenu; ce sont des provisions, ainsi leurs récipients ne sont pas fréquemment déplacés. Au contraire, les vaisseaux d'usage courant, cruches (*gutturnia*), pots et jarres, sont le plus souvent disposés de manière à être maniés avec facilité et rapidité. Outre leur taille restreinte, leur base large est le plus souvent formée par la section de la panse suivant un plan horizontal et une forme circulaire. Ici donc le caractère de la base plane diffère de la base pointue de l'amphore. « En général, les vases à base pointue se rattachent au type amphore; — les vases à base plane très large, au type *lagena* ou *olla;* — les vases à base plane étroite, au type *ampulla* ou au type *gutturnium*[4]. »

3° *Le col.* — La panse est presque toujours terminée dans sa partie supérieure par une addition formant un rétrécissement dont le profil forme tantôt une ligne légèrement concave qui prolonge la courbe convexe de la panse; tantôt une ligne à peu près droite qui rompt brusquement avec le profil de la panse qu'il rencontre presque sous un angle droit. Au premier type appartiennent les *gutturnia,* tandis que les *ampullæ,* les *lagenæ,* les *ollæ* et les *unguentaria* appartiennent au second. Les dimensions plus ou moins larges ou étroites, courtes ou allongées du col, sont réglées par la destination du vase. « Lorsqu'un vase est destiné à contenir soit des liquides, soit des provisions que l'on utilise vite et que l'on renouvelle fréquemment, le col est large et court; il l'est même parfois tellement qu'on le distingue à peine. Les grandes amphores, les *ollæ,* les *dolia,* présentent cette disposition. D'autre part, les vases à parfums et les *ampullæ,* qui ne devaient, pour ainsi dire, livrer leur contenu que goutte à goutte, se terminent à leur partie supérieure par un col plus ou moins allongé, mais toujours très étroit[5]. » Les cols évasés ne se rencontrent pour ainsi dire jamais.

4° *Les anses.* — Les anses ne se trouvent pas sur tous les vases; lorsqu'elles s'y trouvent elles peuvent varier de nombre, de forme et d'emplacement. Les vases ont une ou deux anses ou pas du tout. Sont munis de deux anses les vaisseaux d'un déplacement rare et laborieux : amphores : *ollæ, lagenæ,* qu'on remue rarement, faiblement et dont on ne transvase pas le contenu. « Il en résulte que les anses s'atrophient; les dimensions n'en sont plus proportionnelles à la hauteur du vase dont elles font partie; elles perdent même leur nom : on les appelle « oreillettes ». Au contraire lorsqu'un *gutturnium,* ou un *capis* n'est orné que d'une seule anse, cette anse sert à quelque chose : pour verser un liquide, il est plus commode de prendre nettement une cruche par son anse que par son col. Dans ce cas, l'anse se détache nettement du col et de la panse; elle décrit une courbe le plus souvent assez gracieuse et toujours très prononcée. Elle se rattache par sa partie supérieure à l'extrémité du col ou même à l'orifice; elle rejoint la panse. Voyez, au contraire, les vaisseaux de forme ovoïde; fréquemment les anses ont leurs deux points d'attache sur la panse; de là le nom fort expressif de *diotæ* (deux oreilles). La plupart des *ollæ,* un grand nombre d'amphores, présentent la même disposition. Quant aux *ampullæ,* aux *unguentaria,* aux *dolia* et autres vases dont la panse est sphérique, ils n'ont presque jamais d'anses[6]. »

H. Leclercq.

AMPLIATUS (CUBICULUM D'). — I. Le *cubiculum* et ses peintures. II. Le propriétaire. III. La zone souterraine du *cubiculum.*

I. Le *cubiculum* et ses peintures. — Au mois de mars 1881, J.-B. De Rossi, en poursuivant les fouilles dans la catacombe de Domitille, arriva dans une grande crypte à laquelle on accédait par un escalier spécial et qui avait dû être un des premiers noyaux de la catacombe. En effet, un vaste réseau d'excavations souterraines dépend de cette crypte, sur le propriétaire primitif de laquelle on fut vite éclairé. Une dalle, tombée de la paroi du fond, gisait par terre, brisée en plusieurs

[1] *Corp. inscr. lat.,* t. xv, pars 2, fasc. 1, pl. ii. — [2] J. Toutain, *Notes sur les poteries communes d'Afrique,* dans les *Mélang., d'arch. et d'hist.,* 1891, t. xi, p. 306. — [3] *Ibid.,* p. 308. — [4] *Ibid.,* p. 309. — [5] *Ibid.,* p. 309 sq. — [6] *Ibid.,* p. 310 sq. Cf. *Amphores de Carthage,* dans le *Bull. archéol. du Comité,* 1894, p. 89-119.

Digitized by Google

morceaux et portant une inscription en lettres d'une grandeur extraordinaire et d'un type classique (fig. 443)[1] :

La crypte d'Ampliatus resta longtemps isolée et desservie par son escalier spécial au pied duquel elle débouchait à droite. Elle avait la forme d'un carré long et ne devait recevoir probablement à l'origine, comme les plus anciens hypogées de l'Église romaine, que des sarcophages. Le mur qui fait face à l'entrée avait été percé de deux *arcosolia* dont l'aménagement pourrait être légèrement postérieur à la création du *cubiculum*. A une époque certainement postérieure et que l'on peut assigner au IVe siècle, sans crainte d'erreur, se rapportent les *loculi* ouverts dans les parois sans respect pour les peintures[2]. A cette époque doivent remonter la construction d'un arc entre les deux *arcosolia* à l'effet de renforcer la voûte et les travaux de restauration et d'adaptation qui en ont été la conséquence.

Les *loculi* avaient été violés, les épitaphes en avaient été arrachées ou bien elles s'étaient détachées et gisaient parmi les décombres; ces épitaphes appartenaient, d'après leur paléographie, au IIIe ou au IVe siècle. Sur la chaux qui avait servi à clore les *loculi*, on a relevé deux monogrammes ☧ en *graffiti*, un dans le *cubiculum*, un dans la galerie. La présence de ces monogrammes isolés indique l'époque constantinienne ou celle qui a suivi et concorde avec les fragments épigraphiques à démontrer que la crypte a été en usage jusqu'au IVe siècle environ. Ceci explique les modifications introduites dans la décoration primitive. Le *cubiculum* d'Ampliatus est entièrement couvert de peintures, mais ces peintures sont d'époques assez différentes. L'arc de soutènement élevé au IVe siècle entre les deux *arcosolia* a obligé à renouveler la peinture des voûtes et à assortir celle dont on recouvrit toutes les faces de cet arc de renfort. Il est tout à fait probable que, pour conserver à la crypte son ancien caractère, le décorateur du IVe siècle aura adopté le même motif qui existait avant les travaux de consolidation; il a donc peint des rinceaux de vigne. Cette décoration était en effet en grande faveur au Ier et au IIe siècle (voir AMOURS, fig. 382), et il y a lieu de supposer que, « malgré la négligence de la facture, ces rinceaux, traités avec une légèreté, une largeur et une élégance inaccoutumées au IVe siècle, offrent, sous ce rapport, une sorte d'analogie avec la belle vigne du grand ambulacre de Domitille[3]. Quoi qu'il en soit, les réparations s'arrêtent à peu près à la naissance de la voûte. Les parois ont conservé leur revêtement primitif, non sans avoir grandement risqué de le perdre, le peintre du IVe siècle ayant commencé à y étendre une légère couche de blanc et à y tracer en noir diverses lignes entrelacées pour y préparer une nouvelle décoration. Heureusement ce projet n'a pas eu de suite, et quoique dégradée, l'ornementation originaire demeure visible[4]. »

Cette ornementation nous ramène à ce que nous disions au sujet de la décoration adoptée par les fidèles pour les lieux dans lesquels on voulait induire en erreur les visiteurs païens touchant la croyance des maîtres de maison. Voir AMOURS, col. 1612. Nul symbole qui pût mettre sur la voie des idées religieuses du propriétaire, et même nul symbole funèbre qui eût pu trahir la foi en la résurrection. Nous ne voyons ici que de purs caprices d'imagination analogues à ceux auxquels s'abandonnent les artistes pompéiens. Les peintures du *cubiculum* d'Ampliatus ne présentent aucun trait de ressemblance avec les peintures déjà connues des catacombes, et à ce titre elles réclament quelques moments d'attention. A l'époque où le christianisme possède ses premiers monuments, la grande tradition classique achève de disparaître. L'art grec ne produit plus les grandes fresques et les vastes toiles destinées aux monuments publics, il se réduit à ce que l'on a très heureusement qualifié la peinture d'appartements (*Cabinetsbilder*). Le système de décoration de Pompéi appartient à cette deuxième série de travaux. Quoi qu'on ait prétendu, observe avec justesse M. Gaston Boissier, il n'a rien de commun avec la grande peinture monumentale appliquée aux parois des temples ou des portiques dans la première époque de l'art grec. Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier la manière dont les scènes mythologiques ou autres qui ornent les maisons de campagne sont disposées sur les murailles. En général, elles n'en couvrent qu'une partie; elles sont placées au milieu d'une décoration d'architecture destinée à les faire ressortir, distribuées dans des compartiments réguliers, et très souvent entourées d'un cadre qui paraît s'appuyer sur la cimaise ou reposer sur des consoles. On voit que l'artiste a voulu faire une sorte de trompe-l'œil et donner l'impression à ceux qui regardent que ces peintures étaient des tableaux véritables. Ce système

443. — Inscription d'Ampliatus.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 30.

[1] De Rossi, *Bullettino di archeol. cristiana*, 1880, p. 171. Cf. *Athenæum*, 4 mars 1884, p. 284. — [2] *Bullett.*, 1881, p. 59 : *Di fronte al cubiculo di Ampliato, alla sinistra di chi discendeva per la scala, furono incavati tre cubicoli non adorni di pitture, di tipo architettonico assai diverso da quello del primo; con arcosoli e loculi non additizi, ma regolari ed originarii.* — [3] Voir la reproduction dans J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 1. — [4] L. Lefort, *Le cubicule d'Ampliatus dans la catacombe de Domitille*, dans les *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie et Mélanges archéologiques*, in-12, Paris, 1885, p. 211.

Digitized by Google

de décoration ne s'explique que lorsqu'on songe aux habitudes et aux goûts de l'époque alexandrine. C'était devenu une sorte de fureur chez les grands personnages de suspendre des tableaux précieux aux murs de leurs maisons. Mais c'est un luxe qui se paie cher, et tout le monde ne peut pas se passer d'aussi coûteuses fantaisies. Il fallait être un roi d'Égypte ou de Syrie, ou tout au moins un puissant ministre ou un général redouté, avoir longtemps pressuré les peuples et pillé sans scrupule les pays voisins, pour se faire construire de ces salles immenses, que les historiens décrivent avec admiration, soutenues par cent pilastres ou cent colonnes de marbre, avec des statues merveilleuses devant les colonnes et des tableaux de marbre dans l'intervalle. Les bourgeois s'en tiraient à meilleur compte : ils faisaient peindre à fresque sur leurs murailles de faux pilastres qui encadraient de faux tableaux, et dans leur petite maison, en regardant les murs de leur péristyle, ils éprouvaient sans doute un plaisir semblable à celui des rois ou des grands seigneurs, quand ils se promenaient dans leurs palais, au milieu de chefs-d'œuvre. La fresque était donc un moyen économique, à l'usage des petites gens, pour imiter l'exemple des riches.

La décoration du *cubiculum* d'Ampliatus appartient au genre que nous venons de désigner. Ses éléments se réduisent à des motifs d'architecture chimérique, des colonnettes démesurément hautes et minces, des portes, des compartiments encadrés simulant des placages de marbre et quelque gracieuse scène pastorale où les animaux figurent tantôt seuls, tantôt accompagnés d'un jeune garçon nu.

Si on compare ces fresques à celles de l'art pompéien, dont le grand nombre a permis l'établissement d'un classement raisonné [1], on voit que les fresques du *cubiculum* d'Ampliatus s'inspirent du style qui tendait à disparaître lors du désastre de l'an 70. A Rome, où ces architectures fantastiques passèrent de mode dans le courant du IIe siècle [2], nous les retrouvons plus riches et plus variées dans la maison de Germanicus au Palatin, et plus semblables à la simplicité de notre *cubiculum* dans la maison de Néron, sous les thermes de Titus et dans une maison importante découverte près de la villa Massimo non loin des thermes de Dioclétien [3]. La décoration s'accorde donc par son caractère au point de vue de la chronologie, avec les formes architectoniques et la plus ancienne des inscriptions du monument.

444. — Cubicule d'Ampliatus.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 30, n. 1.

Une autre remarque qui a son importance est qu'à l'époque où le *cubiculum* a reçu la décoration il n'existait encore aucune direction pour les artistes chrétiens, ou du moins aucune habitude parmi les fidèles de limiter les sujets décoratifs aux épisodes bibliques ou évangéliques. Jusqu'au début du IIe siècle, le christianisme aura donc négligé d'imposer à l'art une direction précise ; mais il semble que cet état de choses ne se soit pas

[1] A. Mau, dans *Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.*, 1878, p. 241-251. — [2] Canina, *Gli Edifizi di Roma antica, cogniti per alcune importanti reliquie, descritti e dimostrati nell' intera loro architettura*, in-fol., Roma, 1851, t. IV, p. 207 sq. — [3] V. Buti, *Pitture antiche della villa Negroni*, in-4°, Roma, 1778-1786. Cette villa a porté successivement les noms de Negroni et Massimo, elle paraît contemporaine du règne d'Antonin le Pieux, puisqu'on y a découvert une brique estampillée à la date de l'année 134. Cf. Massimo, *Notizie istoriche della villa Massimo, alle terme Diocleziane*, in-4°, Roma, 1836, p. 113 sq.

Digitized by Google

prolongé beaucoup au delà. Dans tous les cas, nous pouvons voir dans la décoration du *cubiculum* un des premiers ouvrages que les fidèles auront fait exécuter par les artistes pour l'ornement de leurs demeures; rien ne laisse supposer que le peintre qui décora le *cubiculum* était chrétien.

Les peintures des *arcosolia* qui appartiennent à une époque postérieure à celle des parois n'offrent qu'un médiocre intérêt. La voussure du second *arcosolium* est divisée en caissons chargés de croisettes auxquelles nous ne voyons aucune bonne raison d'attribuer une signification chrétienne.

II. Le propriétaire. — Le titre de propriété du *cubiculum* est tout à fait exceptionnel par sa taille. Jusqu'à ce jour on n'en a trouvé aucun qui pût lui être comparé parmi les cimetières chrétiens de Rome. La paléographie n'est pas absolument pure, en particulier pour la lettre M dont les montants verticaux diffèrent du type de l'épigraphie classique avec ses montants légèrement inclinés (ʍ). La boucle de la lettre P n'est pas fermée et la proportion des lettres porte à les assimiler avec les meilleurs types de l'époque impériale. C'est donc d'après la lettre M qu'il faut se guider; or on observe que les montants obliques tendent à se resserrer durant la période qui embrasse les règnes des Flaviens et de Trajan. C'est donc vers cette période qu'il convient de placer l'excavation du cubicule.

Quel est cet Ampliatus qui vivait au début du IIe siècle? On s'est demandé si c'était celui dont parle saint Paul: Ἀσπάσασθε Ἀμπλιατὸν τὸν ἀγαπητόν μου ἐν Κυριῷ[1]. Aucun n'indice n'est venu favoriser ou interdire l'identification. Une seconde inscription nous a été conservée dans la lunette d'un des *arcosolia* (fig. 446). La paléographie de cette inscription est du type effilé et maigre qui s'introduisait dans le courant du IIIe siècle, principalement sous Septime-Sévère et Caracalla[2]. On remarquera cependant dans le mot *incomparabili* la base de la lettre L, qui au lieu de se prolonger horizontalement prend une position oblique au-dessous de l'I final. Cette déviation est sans exemple au IIe siècle. Par ailleurs, on constate que toutes les autres L sont irréprochablement du type du IIe siècle. On peut donc en induire que l'irrégularité de celle du mot *incomparabili* est accidentelle[3] et s'explique par l'exiguïté de la marge réservée sur la dalle aux deux dernières lettres. Pour les loger dans cet espace trop restreint, le lapicide a dû recourir à un expédient dont il serait abusif de tirer une indication touchant la date de l'épitaphe. Ampliatus est un *cognomen* servile[4] dont on n'a jusqu'ici relevé l'emploi chez aucun personnage de naissance noble, fût-il païen ou chrétien. Nous voyons que la famille d'Ampliatus se composait de trois personnages au moins : Aurelius Ampliatus, Aurelia Bonifatia sa femme, et Gordianus leur fils. La distance chronologique qui sépare les deux épitaphes ne laisse aucun doute sur ce fait que nous avons ici deux Ampliatus : celui dont le titre de propriété nous apprend le nom et son fils ou son neveu le mari d'Aurelia Bonifatia. On remarquera en outre que le

445. — Cubicule d'Ampliatus.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 31, n. 1.

[1] Rom., XVI, 8. — [2] Dressel, dans *Commentationes philologæ in honorem Th. Mommsenii*, in-8°, Berolini, 1877, p. 386 sq. — [3] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1881, p. 71. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 4899, 5154.

Digitized by Google

titre monumental ne mentionne pas de gentilice, ce qui tendrait à insinuer que l'Ampliatus qui s'y trouve nommé et de qui descendaient les fidèles de ce nom était un simple esclave, son fils (ou son neveu) et la femme de celui-ci étaient devenus affranchis de la gens Aurelia. Notons à ce propos que le nom d'Aurelia est gravé en toutes lettres au lieu d'être réduit à l'abréviation *Aur.*, fréquente à l'époque où le nom devint très commun, sous les Antonins. Il faut dire un mot du nom Bonifatia qui semblerait imposer le rajeunissement de l'épitaphe si ce nom était formé d'après l'étymologie toute chrétienne *bonum facere,* car en pareil cas il ne serait pas possible que cette formation fût antérieure au

446. — Inscription de l'arcosolium.
D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1881, pl. VI.

IIe siècle. En réalité, *Bonifatius* tire son étymologie de *bonum fatum*[1].

III. La zone souterraine du *cubiculum*. — On sait que le cimetière de Domitille n'a pas été tracé d'après un plan d'ensemble[2], mais qu'il s'est composé primitivement d'hypogées isolés ayant servi de noyaux à des galeries qui, en se multipliant, ont fini par composer le vaste réseau souterrain de la catacombe. Le *cubiculum* d'Ampliatus est un de ces noyaux[3] et il demeura longtemps isolé, ainsi qu'on en a la preuve en comparant la date des peintures et des épitaphes du *cubiculum* avec celle dont témoignent les *cubicula* ouverts dans le flanc de la galerie voisine et les fragments épigraphiques qu'on y a trouvés. Ces marbres sont antérieurs à la paix de l'Église, puisque aucun d'entre eux n'offre le *chrismon* qui devint si ordinaire sur les tombes à partir de l'édit de Milan. Manquant sur toute une série il ne semble pas que ce soit trop dire que d'attribuer à l'absence du chrisme la valeur d'une indication chronologique certaine[4]. D'autres observations nous convient à maintenir cette date du IIIe siècle. Sur la pierre d'une inscription dont il ne reste qu'un fragment, on avait logé dans deux cavités circulaires une monnaie d'un moyen module et un médaillon[5]; ces deux objets ont disparu, mais nous savons que l'usage d'apposer des médaillons impériaux sur les *loculi* des cimetières fut principalement en vigueur au IIIe siècle[6]. L'architecture vérifie, en ce qui la concerne, ces déterminations chronologiques; celle des principales cryptes se rapporte à cette même époque et particulièrement au dernier quart du IIIe siècle. Enfin, une épitaphe à date certaine confirme ce que nous venons de dire, la voici :

[redacted] ABE ☙ *dulcis anima*
[redacted] *be*NE VALEA*s cu*M TV
is in pace? quae ERAS MiRAE☙
sanctitatis? coniux EIVS CL · GRATVS
5 *fecit. dep.....?..ka*L ☙ SEP·BAS·ET·QVINTI·CoS

La date consulaire de M. Macrius Bassus et L. Ragonius Quintianus est l'année 289[7]. Les formules d'acclamation de l'épitaphe sont de celles qui ont eu la vogue au IIIe siècle[8], nous retrouvons sur un fragment rencontré à peu de distance de l'inscription précédente une mention qui lui est étroitement apparentée[9] :

VICTOR[[redacted]] ANIMA
INNOC[*ens vivas? i*]NTER SANC
TIS ET IVSTIS [*et in orat*]IONIBVS
tuis petas pro nobis. . . . . . .

Cette pensée ou le souhait de vivre parmi les saints est fréquemment adressé aux défunts par les survivants; nous rencontrons également le souhait de vivre auprès de Dieu, *in Deum, in bono*[10] :

HERINEVS SEM[*per*] BICTORES
VIVAS IN DEVM SPIRITVS
IN BONO

Cette région, jadis visitée par Boldetti et par Marangoni, à qui elle avait fourni la belle acclamation : IN PACE DOMINI DORMIAS[11], conservait d'autres épitaphes parmi lesquelles il s'en trouve une qui contient la formule épigraphique la plus complète et la plus ancienne de la foi au dogme de la Trinité.

[redacted] LIO [redacted]
EI [redacted] PAPII [redacted]
CVNDIANVs. . . . *credidit in*
CRISTVM IESV*m vivit? in patr*
5 E ET FILIO ET ISPi*ritu sancto*[12]

Nous ne nous attarderons pas ici au commentaire de cette formule dont la clarté ne laisse rien à désirer et

[1] R. Mowat, dans la *Revue archéologique,* 1869, t. I, p. 233 sq. La véritable orthographe est *Bonifatius* et non *Bonifacius,* et de fait, dans toutes les pierres chrétiennes on trouve le *t;* seules les transcriptions manuscrites offrent le *c* à la place du *t*. L'exception qu'on pourrait tirer d'une pierre de Prata près d'Aquilée est bien douteuse. Transmise à Marini d'après une copie de Giovenazzi, elle offre le *c* au lieu du *t,* mais Dressel, qui a vu la pierre, dit qu'elle a été retouchée par une main moderne. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 117. — [3] Aucun plan de ce cimetière n'a été publié, bien que M. Michel De Rossi l'ait relevé, mais il est destiné au t. IV de la *Roma sotterranea* qui se fait attendre depuis vingt-sept ans. M. H. Marucchi a publié quelques croquis d'après ce plan inédit, mais ces dessins sont inintelligibles et inutilisables, n'ayant ni points d'attache ni légende des sigles. Cf. *Éléments d'archéologie chrétienne,* in-8°, Rome, 1900, t. II, p. 120. — [4] Cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* in-fol., 1877, t. III, p. 180 sq. — [5] *Ibid.*, t. III, p. 571 sq. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 64, n. 1. Ligne 4, on pourrait remplacer *sanctitatis* par *bonitatis* ou toute autre expression analogue. Sur l'introduction de ce genre de formules à l'époque de Dioclétien, cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t I, p. XCV; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 2143. Ligne 5, on peut remplacer la *depositio* par les mots *decessit, recessit* ou d'autres, quoique *depositio* soit déjà en usage à la fin du IIIe siècle. — [7] G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain,* in-12, Paris, 1891, p. 341. Cf. Orelli, *Inscript. latin.*, in-8°, Turici, 1828, n. 2263; Mommsen, *Inscr. regni neapolitani,* in-fol., Leipzig, 1852, n. 2558. — [8] De Rossi, *Inscr. christ.*, p. CX; *Bullett. di arch. crist.*, 1877, p. 41; *Roma sotterranea,* t. I, p. 341; t. II, p. 304. — [9] *Bullett. di arch. crist.*, 1881, p. 65, n. 2; p. 123. Bosio a relevé dans la même région, cf. *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 214, la formule analogue que voici : EXVPERANTIA IN PACE PETAS· P(r)O NO(*bis*) FELIX; elle a été relevée à nouveau en 1852 par De Rossi, *loc. cit.*, 1881, p. 65, note 2. — [10] *Ibid.*, 1881, p. 67, n. 6, 7. — [11] Boldetti, *Osservazioni,* in-fol., Roma, 1720, p. 418. — [12] De Rossi, *op. cit.*, 1881, p. 66, n. 5; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3071.

Digitized by Google

qui se trouvait être voisine de deux épitaphes grecques moins explicites, mais non moins précieuses cependant[1] :

ΠΡΙΜΑ · ΜΕΤΑ ΙΔ[ί
ΑΕ·ΘΥΓΑΤΡΟC·Κ[οι
ΜΩΜΕΝΟΙ Ε[ν θε
Ω ΚΥΡΙΩ [Χριστω.

« Prima et sa fille, dormant dans le Dieu Seigneur Christ. »

BONΩCH
BONΩCΩ
ΥΙΩ
ΚΟΙΜΩΜΕΝΟΙ
5 ΕΝ ΚΩ ΗΜ
. . . . . .[2]
....ἐν Κ(υρ:)Ω ΗΜ(ῶ)Ν (θεῷ ?) ΧΡ(ιστῷ)[3]

Une épitaphe dont l'intérêt est d'une nature très différente est ainsi libellée[4] :

D M
FLABIAE SPERANDAE COIVGI·SANCTIS·SIMAE·
INCONPARABILI MATRI OMNIVM·QVAE·BIXIT
MECV·ANNIS·N·XXVIII·M·VIII·SENE·VL
5 LA·BILAE·ONESIFORVS·C·F·COIVX·B
ENEMERENTI FECIT ☙

La défunte, Flavia Speranda, fut ensevelie dans la nécropole de Domitille où se trouvaient les membres chrétiens de la *gens Flavia* dont la descendance se poursuit jusqu'au IIe siècle et au delà[5]. On est fondé à croire qu'elle appartenait à cette famille et par conséquent pourvue du titre de *clarissima femina*. C'est en effet celui qui lui est donné par son mari (à la ligne 5e); car il est impossible de lire autrement les sigles C· F· puisqu'ils suivent non pas un nom patronymique, mais un *cognomen* : Onésiphore. Cette particularité nous met sur la voie d'un détail qui a son prix. Cet Onésiphore qui a négligé son gentilice n'en avait sans doute aucun et était de condition servile ou affranchie. Il aurait donc épousé une femme qui appartenait par le sang à la famille des Flaviens. Or on sait qu'il fut rendu sous Marc-Aurèle et Commode un sénatus-consulte aux termes duquel les femmes et les filles de race sénatoriale perdaient le titre de *clarissimes* en épousant un homme de naissance non sénatoriale ; quant à celles qui épousaient des affranchis ou des esclaves, elles conservaient leur titre, car leur mariage était nul devant la loi[6]. Cette situation provoqua l'attention du pape Callixte qui, sous le règne d'Alexandre Sévère, autorisa les chrétiennes à contracter le mariage religieux avec des affranchis et des esclaves. Tel a dû être le cas d'Onésiphore et Flavia Speranda, dont le mariage était nul au point de vue civil et valide au point de vue de la conscience et de l'Église romaine. L'épitaphe de Speranda est le premier témoignage épigraphique de ces mésalliances.

II. LECLERCQ.

AMPOULES. — I. **AMPOULES A EULOGIES.** — I. Ampoules à eulogies. II. Ampoules de saint Ménas. III. Autres types. IV. Ampoules d'Asie-Mineure. V. Ampoules de Terre-Sainte. VI. Les ampoules de Monza. VII. L'huile des ampoules dans l'Église grecque. VIII. Bibliographie.

I. AMPOULES A EULOGIES. — Plusieurs musées de l'Europe et quelques cabinets d'amateurs contiennent aujourd'hui un assez grand nombre de vases en terre cuite d'un module réduit, d'une fabrication grossière et d'un type presque uniforme, qui portent le nom d'ampoules à eulogies. Ces petits objets, échappés en si grand nombre, eu égard à leur fragilité et aux chances de destruction qu'ils couraient, nous mettent sur la voie d'une ancienne pratique chrétienne.

Les excavations faites dans les catacombes, principalement dans celle de Sainte-Agnès, ont amené la constatation sur les squelettes d'une poussière roussâtre qui, exposée à l'action du feu, donne une flamme très vive et un parfum aromatique caractérisé. Nous savons en effet par Tertullien[7] et par Prudence[8] que les chrétiens répandaient des parfums avec profusion sur les corps de leurs défunts, soit pour leur rendre honneur, soit pour purifier l'air. Ce rite a donné naissance à la dévotion antique de recueillir quelques gouttes des parfums répandus sur les corps des martyrs, de les introduire dans un récipient en forme d'ampoule et de les garder sur soi comme tenant lieu du propre corps des martyrs; ces ampoules portaient couramment le nom d'εὐλογία[9].

L'origine des pèlerinages remonte à l'antiquité profane; un grand nombre d'amulettes et de proscynèmes en font foi; on se plaisait à rapporter d'une visite à Éphèse ou à Délos une petite figure rappelant l'édifice ou la statue de la divinité, de même qu'un voyageur ne quittait pas les syringes de Thèbes sans y laisser quelques mots tracés sur les murailles. Les chrétiens prirent de bonne heure l'habitude de visiter les lieux sanctifiés par la présence ou par la mort de leurs saints, ils en rapportaient différents souvenirs auxquels ils croyaient attachée une vertu surnaturelle; les textes antiques nous les montrent recherchant la cire des cierges qui brûlaient dans les *martyria;* la terre environnant une demeure, un tombeau; l'eau du ruisseau où tel saint s'était rafraîchi; l'herbe que ses pieds avaient foulée, la poussière d'un sarcophage; les éclats de la pierre, ou bien la limaille des chaînes que les serviteurs de Dieu avaient eu à porter; mais principalement on emportait des fioles contenant l'huile des lampes qui brûlaient devant un tombeau vénéré; parfois même on emportait dans une ampoule non pas l'huile qui brûlait devant le sépulcre mais celle qui, disent les légendes, suintait de la pierre elle-même qui renfermait le corps du saint[10]. Grégoire de Tours et Paulin de Périgueux nous ont rapporté ce qui se passait dans les lieux de pèlerinage : « Les fidèles, disent-ils, ont coutume de porter et de déposer des vases d'huile près des tombes miraculeuses où dorment les confesseurs et les martyrs, dans les lieux vénérés, en la place où parut le Christ au berceau ; sur cette huile, la grâce d'En-haut se répand comme une

[1] De Rossi, *loc. cit.*, p. 65, n. 3. La ligne 2e offre un *epsilon*, c'est une faute du lapicide au lieu du *sigma* lunaire; mais peut-être la faute avait-elle été corrigée sur l'original avec une parcelle de stuc qui se sera détachée. — [2] De Rossi, *loc, cit.*, p. 66, n. 4. La sixième ligne n'a pas été gravée mais seulement charbonnée. On a pu y lire les traces des lettres... N... XP... qui autorisent la conjecture que nous donnons. — [3] On lirait plus volontiers Ἰησοῦ que θεῷ, mais l'espace invite à s'en tenir à θεῷ. La construction exigerait κοιμωμένῳ et peut-être est-ce par erreur qu'on trouve κοιμωμένοι au lieu de κοιμωμένωι. Il est vrai que l'emploi du datif avec ι sur les marbres chrétiens est des plus rares; il semble donc plus conforme au sens voulu de maintenir κοιμώμενοι ἐν κυρίῳ. Cf. I Cor., XV, 18. — [4] De Rossi, *op. cit.*, 1881, p. 67. — [5] *Ibid.*, 1875, p. 64 sq. — [6] *Digeste*, I, IX, 8; XXVIII, I, 16; XXIV, I, 3. — [7] Tertullien, *Apologet.*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 557. — [8] Prudence, *Catemerinon*, hymn. X, vs. 169-172, *P. L.*, t. XIII, col. 888. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 23. — [10] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 731 sq.; F. Uccelli, *Autenticità dei corpi e degli atti dei santi martiri Domneone, Domno ed Eusebia, Lettera II*e, in-8°, Bergamo, 1874, p. 17; A. Chodzko, *Légendes slaves du moyen âge*, in-4°, Paris, 1858, p. 41-43, 46, 55; *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1854, p. 30, 31; *Mémoires de la Soc. des antiq. de Picardie*, t. VIII. p. 505. Cf. E. Le Blant, *Note sur une fiole à inscriptions*, dans la *Revue archéologique*, 1878, p. 300.

Digitized by Google

divine rosée[1]. » Le même Grégoire nous dit que les hommes d'un sens rassis pratiquaient cette dévotion et s'en trouvaient bien. « A Ravenne, écrit de son côté Paul Diacre, dans la basilique de Saint-Paul-et-Saint-Jean, on voit un autel élevé en l'honneur du bienheureux confesseur Martin; près de cet autel est une lampe qui l'éclaire. Fortunat et Félix touchèrent leurs yeux de l'huile de cette lampe; toute souffrance disparut et la guérison espérée fut entière[2]. » Cette confiance fut malheureusement exploitée quelquefois par des imposteurs. L'évêque de Tours a enregistré un fait qui nous montre combien vive et générale était la foi des chrétiens de ce temps dans l'huile des tombes saintes. Un

447. — Ampoule de saint Ménas.
D'après l'original au Musée du Louvre.

homme vint à Paris proposant à la foule ses fioles d'huile venues, disait-il, de tombeaux vénérés. « Il était vêtu d'un *colobium* qu'une *sindon* recouvrait, et portait une croix aux bras de laquelle étaient suspendues de petites fioles contenant, d'après lui, de l'huile sainte. Il prétendait arriver d'Espagne et en rapporter ces reliques des bienheureux martyrs Vincent le Lévite et Félix... Pendant que l'évêque Ragnemod, avec son peuple, faisait le tour des lieux saints, car c'était le temps des Rogations, cet homme vint avec sa croix, étalant son vêtement bizarre, et, suivi d'une troupe grossière, il tenta, avec cette multitude, de faire procession autour des saints lieux... Injurié par lui, l'évêque le fit enfermer. On le fouilla; un grand sac qu'il portait fut trouvé plein de racines d'herbes diverses et aussi de dents de taupes, d'os de rats, d'ongles et de graisse d'ours. Ces instruments de maléfice furent jetés au fleuve. On enleva à l'imposteur sa croix et on le bannit du territoire de Paris; mais il se fit une autre croix et continua ses pratiques. Saisi sur l'ordre de l'archidiacre, il fut chargé de chaînes et jeté en prison[3]. »

La dévotion aux huiles saintes était générale et on en trouve les témoignages fort tard et en tous lieux. Non seulement on s'adressait aux martyrs et aux apôtres[4], mais aux confesseurs parmi lesquels à saint Martin plus particulièrement[5]. L'Orient n'était pas en retard sur l'Occident. « Demeure, dit saint Jean Chrysostome, demeure près de la tombe des martyrs; verse-y des ruisseaux de larmes, brise ton cœur et emporte avec toi

448. — Ampoule de saint Ménas.
British Museum. D'après une photographie.

l'eulogie. Prends l'huile sainte, que ton corps en reçoive l'onction, ta langue, tes lèvres, ton cou, tes yeux. » [7]Αρον εὐλογίαν ἄπο τοῦ τάφου, λάβε ἔλαιον ἅγιον[6], et E. Le Blant fait observer que ces paroles étaient la propre formule qui se lit sur deux ampoules de la collection du Louvre : ЄΥΟΛΟΓΙΑ ΛΑΒΟΜЄ[ν] ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ[7]. Une autre ampoule, de la collection du British Museum, porte le même sujet et la même devise. Nous avons ici deux exemplaires identiques sortis de la même officine[8]. Une ampoule bien conservée du Louvre montre par son col taillé en forme de bec que l'on ne se bornait pas à conserver l'huile des ampoules, mais qu'on en versait quelques gouttes pour faire des onctions, ainsi que nous le disent les textes (fig. 447 et 448).

[1] Grégoire de Tours, *Miracula S. Martini*, l. I, c. II; l. II, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXI, col. 914 sq., 955; Paulin. Petracor., *Vita S. Martini*, l. V, vs. 106, 126, 140, *P. L.*, t. LXI, col. 1050, 1051. — [2] Paul. Diac., *De gestis Langobard.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XCV, col. 489. Cf. Fortunat, *Vita S. Martini*, l. IV, vs. 690, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 426; Grégoire de Tours, *Mirac. S. Martini*, l. I, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 918. Nous trouvons des faits analogues dans d'autres documents, seule l'origine de l'huile varie parfois. Cf. *Vita S. Boniti Claromontani episcopi*, 26, dans *Acta sanct.*, 15 janv., p. 1074; A. Mai, *Spicileg. romanum*, in-4°, Romæ, 1839-1844, t. III, p. 393, 486. Ce n'était pas seulement sur les hommes qu'on faisait l'onction, mais même sur les bestiaux. Grégoire de Tours, *Mirac. S. Martini*, l. III, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 976; Mabillon, *Eusebii epistola de cultu SS. ignotorum, cui accessit « Epistola ad Stephanolium » nunquam antea typis descripta*, in-4°, Tridenti, 1724, p. 631, 632, 648. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. IX, c. VI, *P. L.*, t. LXXI, col. 483 sq. — [4] Grégoire de Tours, *De glor. confess.*, c. IX, LXX, *P. L.*, t. LXXI, col. 835, 879; *Vita S. Aredii*, c. XXXIX, XL, *P. L.*, t. LXXI, col. 1142. — [5] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. VIII, c. XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 457. La littérature des *miracula* est remplie de témoignages à ce sujet. — [6] S. Jean Chrysostome, *In martyres homilia*, *P. G.*, t. L, col. 664. — [7] E. Le Blant, *Note sur une fiole à inscriptions*, dans la *Rev. archéol.*, 1878, t. XXXV, p. 302 et pl. X; E. Michon, *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 191. E. Le Blant, *loc. cit.*, proposait : λάβωμεν; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 53 : εὐλογία λαβομέν[ων] au sens d'eulogie pour les blessés; enfin Mgr de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 24, interprète ainsi : εὐλογία λαβομένη τοῦ ἁγίου Μηνᾶ, eulogie rapportée de saint Ménas. Nous préférons cette dernière interprétation. Sur cette formule εὐλογία λαβόμεν et sa filiation possible par rapport à une formule juive, cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, p. 157. — [8] O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 154, n. 860, et pl. XXXII, n. 860. Cf. R. Mowat, dans le *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1884, p. 292, à propos d'une devise presque semblable.

Digitized by Google

II. Ampoules de saint Ménas. — Le type si fréquemment représenté sur les ampoules, d'un personnage en orant aux pieds duquel se prosternent deux chameaux, a été longtemps méconnu. S. Birch y voyait Harpocrate tenant par la queue deux quadrupèdes [1], De Rossi y vit d'abord Daniel dans la fosse aux lions [2], enfin une ampoule du musée de Florence, sur laquelle le personnage inconnu était accompagné de son nom, donna une identification définitive [3] (fig. 449). Saint Ménas, représenté en soldat romain, — le plus ordinairement la tunique courte, et le manteau jeté sur l'épaule tombant en arrière jusqu'aux pieds, — la tête nue ou nimbée, accompagné de deux chameaux, rappelait aux fidèles non pas, comme on l'a pensé un instant, les caravanes qui venaient au tombeau du saint à travers le désert de Libye [4], mais un épisode que l'illustre Tillemont rapporte en ces termes : « On lit dans un manuscrit, que le saint, avant d'être décapité, ordonna que quand il seroit mort on mît son corps sur un chameau qu'on laisseroit aller où il voudroit et qu'on enterrast son corps où le chameau s'aresteroit; en quoy vous verrez, dit-il, la gloire de J.-C. [5]. » Tillemont n'indique point sa source et E. Le Blant a cherché en vain le manuscrit dont le folio 427 contenait la particularité rapportée plus haut [6], mais les manuscrits latins lui ont fourni le récit suivant : *Cumque hæc verba complesset, dixit turbis : Cum decollatus fuero, tollentes corpus meum camelo imponite et dimittite eum ita ut nullus præcedat; tuncque videbitis gratiam Domini nostri Jesu Christi quum ipse deducet eum ad locum ubi voluerit requiescere servum suum. In loco autem in quo decubuerit corpus meum tradite sepulturæ. Cumque loquendi finem fecisset, flectens genua paravit cervicem et decollatus accepit coronam inter agmina angelorum ac martyrum. Et sic introivit in conspectu Domini nostri Jesu Christi, sub die tertia idus novembris. Cum ergo defunctus fuisset et divina virtute trophæum fidei suæ meruisset, involventes christiani corpus ejus vestibus preciosis imposuerunt camelo et dimiserunt eum sicut ipse præceperat. Camelus autem ambulabat per montem, præcedente Angelo Domini, et in loco in quo Deus voluit decubuit. Qui autem sequebantur eum tollentes corpus ejus ibidem posuerunt. Postea vero dignam meritis ejus basilicam condiderunt, in qua multas virtutes operatur Dominus ad laudem nominis sui, usque in præsentem diem* [7]. Le texte ne parle que d'un seul chameau, cependant les ampoules en représentent toujours deux, ce qui doit s'expliquer par l'habitude des artistes anciens d'introduire la symétrie dans leurs compositions, au mépris parfois des textes dont ils s'inspiraient [8].

449. — Ampoule de saint Ménas.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, p. 44, n. 1.

Les ampoules à l'effigie de saint Ménas étaient si communes qu'elles avaient peu à peu amené une confusion entre l'objet matériel et le personnage à qui on rendait honneur par son moyen. Les inscriptions n'offrent guère de variantes, sinon une simplification croissante de la formule [9] ; on trouve donc :

ΤΟΥ [αγ]ΙΟΥ ΜΗΝΑ ΕΥΛΟΓΙΑ ΛΑΒΟΜΕΝ [10]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ [11]
ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΕΥΛΟΓ [12]
ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΕΥ [13]
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝ [14]
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝ [15]
ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ [16]
ΕΥΛΟΓΙΑ [17]
ΛΥΞΠΙΑ [18]

Une ampoule porte cette inscription : ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΑΜΗ[ν]; à l'autre face : ΕΥΛ†ΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓ(ιου) ΜΗΝΑ ΑΜΗ(ν) [19] ; une deuxième ampoule rapportée de Jérusalem porte deux fois répétés ces mots ΜΗΝΑ ΑΜΗΝ, et nous en trouvons très probablement l'explication dans les actes du saint, tels que les conserve l'Église copte. On y lit que la mère de Ménas, vieille et stérile, demanda à la Vierge, dont on célébrait pour lors une fête, de lui obtenir un enfant; la statue devant laquelle priait cette femme répondit : *amen*, et les syllabes interverties composèrent le nom donné à l'enfant [20]. « La forme la plus fréquente du nom est Μηνᾶς; mais on trouve aussi Μηνᾶς, impliquée, d'ail-

[1] S. Birch, dans *Archäologische Zeitung*, 1852, p. 223, n. 5. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 32 et figure 20; on prit même les chameaux pour deux oiseaux et encore, tout récemment, pour deux crocodiles. Cf. *Revue archéologique*, 1844, t. I, p. 405. — [3] *Ibid.*, 1869, p. 46. De Rossi, trop préoccupé de ce qu'il rencontrait dans les catacombes, expliqua les deux animaux par des agneaux. Cf. la gemme publiée en frontispice par Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, in-4°, Romæ, 1758, p. XII sq., qui y voyait une amulette portée en guise de *bulla*. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 63; Martorelli, *De regia theca calamaria*, in-4°, Neapoli, 1756, t. I, p. 149; Amati, dans *Giornale arcadico*, t. VII, p. 175. — [4] *Bullett.*, 1872, p. 27. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 53, dit que plusieurs y ont vu des têtes d'éléphants avec leurs trompes. — [5] *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, in-4°, Paris, 1702, t. V, p. 758. Cf. A. Nesbitt, *On a box of carved ivory of the sixth century*, dans *Archæologia*, t. XLIX, p. 326; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 28. — [6] *Revue archéolog.*, 1878, t. XXXV, p. 304; Biblioth. nationale, *fonds gr.*, *n. 1020*, f. 140 sq.; E. Amélineau, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, in-8°, Paris, 1890, p. 88-91. — [7] Biblioth. nationale, *fonds lat.*, *n. 5274*, f. 186 v°, cf. *n. 1864*, fol. 79 v°; *5293*, fol. 144 v°; *5308*, fol. 236 v°. — [8] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, introd., p. XII-XV. — [9] Elle a pu être amenée, en partie du moins, par les proportions exiguës des fioles et le rapide progrès de la décadence artistique : remarquons, en effet, que la plus longue formule se trouve sur les ampoules du plus grand module. — [10] O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, p. 155, n. 867. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 30; Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer von Achmin-Panopolis*, p. 11. — [11] *Ibid.*, n. 876. — [12] E. Michon, *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 192. — [13] *Ibid.*, p. 192. — [14] *Ibid.*, p. 192. — [15] *Ibid.*, p. 193. — [16] *Ibid.*, p. 193. F. X. Kraus, *Horæ Belgicæ*, dans *Jahrbucher des Vereins im Rheinlande*, 1871, p. 247 sq., cite cette formule : ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑΤΟΥ. — [17] *Mél. De Rossi*, p. 193. — [18] *Ibid.*, p. 193. — [19] E. Michon, dans *Mém. de la Soc. des antiq.*, 1897, p. 312, fig. 8. — [20] E. Amélineau, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, in-8°, Paris, 1890, p. 188.

Digitized by Google

leurs, par la forme latine *Mennas*. Naturellement le *êta* grec se prononçait *i* [1]. »

Deux exemplaires portent :

ЄYΛOГIA	...✠...
TOY AГI	TOY AГI
OY MHN	OY MHN
M A P T	MAPT

εὐλογία τοῦ ἁγίου Μην(ᾶ) μάρτ(υρος)

et sur la face opposée le monogramme du Christ. De Rossi considère ces ampoules comme les plus anciennes de toutes [2]. Ce ne sont pas les seuls monuments du culte de saint Ménas que nous possédions, nous les grouperons donc tous à cette place afin de ne pas disperser en deux ou trois dissertations les documents de ce curieux sujet.

Le musée du Louvre possède une inscription provenant de Kherbet-el-Ma-el-Abiod (ancienne province de Maurétanie), qui mentionne le culte de saint Ménas, dont une ampoule a d'ailleurs été découverte à Bône [3] (ancienne province de Numidie). Voici cette inscription [4] :

IN HOC LOCO SVNT MEMO
RIE SANC · MARTIRVM
LAVRENTI · IPPOLITI
EVFIMIE MINNE
ET DE CRVCE DNI
DEPOSITE DIE III NO
NAS FEBRARIAS ꝑ ANP
CCCC XXXV

In hoc loco sunt memori(a)e sanc(torum) martirum Laurenti, (H)ippoliti, Eufemi(a)e, M(e)nn(a)e, et de cruce (Domini) deposit(a)e die III nonas febr(u)arias An(no) p(rovinciæ) CCCCXXXV — (474 apr. J.-C.).

A Rome, on éleva sur la *Via Ostiensis* une église en l'honneur de saint Ménas [5] dans laquelle saint Grégoire prononça une homélie. A Arles, il existait aussi un oratoire en l'honneur de saint Ménas [6] et une épitaphe de Marseille, trouvée en 1833 dans les fouilles du bassin du Carénage, et intéressante à plusieurs points de vue, porte cette formule : *Bonam requiem habeat in die futuro maritus meus Menas* [7]. On n'a aucune raison à faire valoir pour faire de ce Ménas un étranger, ce qui tend à prouver que le culte du saint était assez répandu pour qu'on donnât son nom aux enfants.

Le British Museum possède une lampe représentant saint Ménas entre les deux chameaux [8] et il possède en outre un précieux ivoire offrant, outre ce motif, la scène du martyre de saint Ménas et la vue d'un tribunal [9] (fig. 71, 72). Le musée de Milan montre sur une plaque d'ivoire le saint accompagné des chameaux dans le sanctuaire même qui lui était consacré et l'on voit au milieu des colonnes brûler une lampe en son honneur [10] (fig. 270).

Un type peu fréquent d'ampoules et dont on ne connaît encore que peu d'exemplaires [11] représente un personnage vu de profil, imberbe, la chevelure crépue ayant la conformation cranienne de la race nègre (fig. 450).

450. — Ampoule de saint Ménas.
D'après *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 189, fig. 1.

Cette catégorie d'ampoules porte souvent associé le type que nous venons de reproduire et le nom ou l'image de saint Ménas; peut-être y aurait-il lieu de ne pas se hâter de conclure à l'identification de ce profil avec saint Ménas; il se pourrait même que nous eussions ici une ampoule contenant l'huile de deux sanctuaires également vénérés. Une fiole conservée dans le cabinet des Pères Barnabites de Moncalieri [12] porte, comme nous l'avons dit (fig. 269), sur une de ses faces l'image de saint Ménas et sur l'autre le monogramme du nom ΠЄTPOY, associant ainsi dans une même ampoule l'huile du tombeau de deux saints martyrs. De Rossi fait remarquer à ce sujet que cette rencontre n'est pas fortuite, car le moine Épiphane mentionne dans la description de son pèlerinage aux *martyria* les plus illustres d'Alexandrie, le tombeau de saint Ménas aussitôt après celui de saint Pierre d'Alexandrie :... ὁ ἅγιος Πέτρος τὸ τέλος τῶν μαρτύρων καὶ πρὸς δύσιν τῆς Ἀλεξανδρείας, ὡς ἀπὸ μιλίων

[1] Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1898, t. II, p. 181. Sur l'identification du personnage, cf. Borghesi, *Œuvres complètes*, in-4°, Paris, 1862, t. VII, p. 242-247. *Analecta bollandiana*, 1899, p. 405. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 41; *Roma sotterranea*, t. III, p. 507; Neroutsos bey, dans le *Bull. de l'Institut égyptien*, 1874-1875, p. 188; A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 246; E. Le Blant, dans la *Revue archéol.*, mai 1878. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 56. — [4] R. Cagnat, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1895, p. 319; Ch. Clermont-Ganneau, *Le culte de saint Mennas en Mauritanie*, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1898, t. II, p. 180. — [5] Fronto, *Epistulæ et dissertationes*, in-12, Hamburg, 1720, p. 236. Cf. Morcelli, *Kalendarium Constantinopolitanum*, in-4°, Romæ, 1788, t. I, p. 127. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 32. — [7] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 309, n. 551 *a*; R. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, 1869, t. V, p. 699; E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille*, in-8°, Paris, 1894, p. 7, 53, n. 15. — [8] E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, p. 299. — [9] A. Nesbitt, *On a box of carved ivory of the sixth century*, dans *Archæologia*, t. XLI, 1873, p. 321-330. — [10] Westwood, *A descriptive catalogue of fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876. — [11] A. Nesbitt, dans *Archæologia*, 1873, t. XLI, p. 330, n. 8; E. Michon, dans *Mélanges G.-B. De Rossi*, in-8°, Paris, 1892, p. 188 sq.; A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 247, pl. IV, n. 2; R. Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, p. 11, pl. IX, n. 2, 2 *a*; E. Le Blant, dans la *Revue des sociétés savantes*, 7e série, t. V, p. 425; E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 302 sq., fig. 3. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 25, pl. II, n. 4, 5; E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 301.

Digitized by Google

ἐννέα, κεῖται ὁ ἅγιος Μηνᾶς[1]. Un autre spécimen montre saint Ménas d'une part et de l'autre un buste de femme qui pourrait être celui de la célèbre Catherine d'Alexandrie [2]. Signalons encore un type jusqu'ici unique [3]. Une face porte ces mots autour d'une croix pattée :

451. — Ampoules à eulogie.
D'après les *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 189, fig. 2.

ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΕΥ[λογία], l'autre face représente un cavalier, peut-être saint George [4] (fig. 451).

La plus grande ampoule connue [5] porte sur chaque face de la panse cette inscription circulaire [6] (fig. 452).

ΕΥΛ†ΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓ(ιου) ΜΗΝΑ ΑΜΗ(ν)
ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΑΜΗ(ν)

Or le médaillon contenu dans cette légende représente sainte Thècle ainsi que se lit son nom dans le champ : Η ΑΓΙΑ ΘΕΚ, ἡ ἁγία Θέκλα. La martyre est debout, vêtue, les mains appuyées sur les hanches entre un lion et un tigre ou une panthère [7]; l'autre face nous montre un personnage debout, en orant, vêtu d'une tunique et d'un manteau. On croit voir « à sa droite un autel couronné d'une palmette et décoré d'une amphore, à sa gauche une sorte de baptistère sphérique, godronné et surmonté d'une croix » [8]. La tête allongée et barbue a suggéré la pensée que l'on a peut-être voulu représenter saint Paul avec sa néophyte.

Nous devons rapprocher de ces eulogies une plaque de marbre trouvée à Salone et dans laquelle on a cru voir une eulogie [9], bien que le fait soit sans analogue. La trouvaille de cette pierre présente un certain intérêt. On découvrit d'abord une tablette brisée avec ces mots : + Ο ΑΓΙΟC [10], auxquels on proposa le supplément : ὁ ἅγιος [Ἀναστάσιος]. De nouvelles fouilles mirent au jour le reste de la tablette, en les rapprochant on lut : + Ο ΑΓΙΟC ΜΗΝΑC +. La paléographie est du VIe siècle environ. Quelle a pu être la destination de cette pierre ? « L'hypothèse de la translation d'un saint oriental serait bien risquée, et il est peut-être plus simple d'admettre que l'inscription désignait des *brandea* ou des eulogies de saint Ménas d'Égypte. C'est une supposition qui vient naturellement à l'esprit, mais qui laisse subsister plus d'une difficulté [11]. »

III. Autres types. — Une des catégories d'ampoules les plus souhaitées par la piété des fidèles était celles qui contenaient de l'huile des lampes qui brûlent nuit et jour devant la relique de la vraie croix. Saint Grégoire Ier nous apprend qu'il reçut en don de l'ancien consul Leontius un de ces vases et lui-même en choisit plusieurs, et même le plus grand de tous, pour les remplir de cette huile lors de l'envoi d'*encolpia* qu'il fit à la reine des Lombards, Théodelinde.

Une autre catégorie qui a pu n'avoir pas moins de prix aux yeux de nos pères était celle de ces ampoules sur lesquelles nous lisons ces mots :

ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ

et qui ont dû contenir un peu de l'huile qui brûlait devant la réserve de l'eucharistie [12].

Une pièce unique jusqu'ici et dont nous avons parlé plus haut (col. 1115) a été signalée, elle porte d'un côté saint Ménas et de l'autre côté le monogramme du nom : ΠΕΤΡΟΥ [13], évêque d'Alexandrie, « le dernier des martyrs. »

Une autre pièce nous offre saint George terrassant le dragon [14].

Quelques ampoules montrent des sujets variés d'une identification encore douteuse [15], mais le sujet le plus fréquent est, sans comparaison, celui qui représente saint Ménas debout entre deux chameaux prosternés à ses pieds. Une représentation rare se voit sur une lampe conservée à Carthage, au musée Lavigerie. Les ornements qui forment la bordure ont l'aspect de fers à cheval, la lampe est consacrée à saint Ménas [16].

[1] *Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita*, cura Alb. Dressel, in-8°, Lipsiæ, 1843, p. 5, 6. Nous ne pouvons omettre de mentionner l'ampoule timbrée au nom de saint Théodore, à propos de laquelle on devra consulter les suggestives observations de M. E. Michon touchant le moule du British Museum sur lequel on trouve accolés les noms de Théodore et de Pierre d'Alexandrie. *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 308-311. Le *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxellis, 1894, mentionne au 11 novembre : *Alexandria metropoli sancti Minatis*, cf. Florentini, *Martyrologium occid.*, in-fol., Lucæ, 1668, p. 963. Une église était dédiée, à Rome, à saint Ménas l'Égyptien, sur la voie d'Ostie ; le pape saint Grégoire Ier y prononça une homélie. Cf. Frontonis, *Epist. et dissert.*, in-12, Hamburgi, 1720, p. 236 ; Morcelli, *Kalendarium Constantinopolitanum*, in-4°, Romæ, 1788, t. I, p. 127. Le saint avait un oratoire à Arles, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 32, on retrouve son vocable sur une épitaphe de Marseille. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 309. Des ampoules de saint Ménas ont été trouvées à Hippone et en Italie. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 56. — [2] A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 247, pl. IV, n. 1. Nous ne dirons rien de deux ampoules signalées par M. E. Michon, *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, p. 304, 305, fig. 4, et Holtzinger, *Kunsthistorische Studien*, in-8°, Stuttgart, p. 62, 64, fig. 13, elles n'offrent aucun signe de christianisme. — [3] E. Michon, dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 189, fig. 2 ; E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, p. 306, fig. 5. — [4] E. Michon, *loc. cit.* ; V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 302. — [5] Diamètre, 0m175 ; hauteur, goulot compris, 0m27. — [6] E. Michon, dans les *Mém de la Soc. des antiquaires de France*, 1897, p. 311, fig. 8. Remarquez l'emploi de la forme lunaire et de la forme anguleuse pour l'*epsilôn*. Albert Dumont avait déjà observé que l'apparition des formes lunaires de *sigma* est très ancienne. — [7] Pour la bibliographie de sainte Thècle, cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1902, t. I, p. 163. — [8] E. Michon, *loc. cit.*, p. 314. — [9] A. d(e) W(aal), *Der heilige Menas*, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 330-331. — [10] Jelić, dans *Bullettino di arch. e storia dalmata*, 1897, t. XX, p. 72 ; 1899, t. XXII, p. 80 ; *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, dans *Analecta bollandiana*, 1899, t. XVIII, p. 404 sq. — [11] *Anal. boll.*, 1899, p. 405. — [12] R. Mowat, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1885, t. XLVI, p. 291 sq. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 25, pl. II, n. 4, 5 ; E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 301. — [14] *Ibid.*, p. 158, n. 904. — [15] *Ibid.*, p. 159, n. 910-915. — [16] A.-L. Delattre, *Musée Lavigerie*, in-fol., Paris, 1899, IIIe série, pl. IX, n. 3, p. 38.

Digitized by Google

La collection d'ampoules du British Museum comprend, parmi un assez grand nombre de pièces d'un médiocre intérêt, un spécimen moins connu : sous deux arcades on voit la Vierge portant l'enfant Jésus et un personnage assis lisant dans un livre qu'il tient des deux mains. A côté de ce dernier est un coq perché sur un fût de colonne; dans le tympan on voit un coq également[1] (fig. 453).

452. — Ampoule à l'effigie de sainte Thècle.
D'après une photographie.

Les inscriptions sont peu variées, citons-en cependant quelques-unes :

ΚΥ ΕΛΕΗCON, et au revers : ΤΗ CIONKET[2]
+ΕΥΛΟΓΙΑ ΧΑΡΙC, au revers : ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ[3]
ΑΓΙΟ[υ] ΜΗΝΑ [ε]ΥΛΟΓ[ια][4]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ ΕΠΙ, au revers : ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ[5]
ΤΟΥ [αγ]ΙΟΥ ΜΗΝΑ ΕΥΛΟΓΙΑ ΛΑΒΟΜΕΝ[6]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ[7]
Α Ω[8]
IC XC NI KA [Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ][9]
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΕΥΟΛΟΓΙΑ ΛΜΚΟΜΕ[10]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ ΑΜΗΝ[11]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝ[α] ΜΑΡΤ[12]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ ΕΠ (pour ἐφ') [ἡμᾶς][13]
ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ [εκ τω]Ν ΑΓΙΩΝ ΤΟΠΩΝ[14]
ΙΥ[15]
ΘΥ ΥΟΥ ΧΑΡΙC[16]

Une des formules que nous venons de citer doit être commentée par un texte de saint Augustin. Certains fidèles eurent dès ces premiers temps la dévotion de porter sur eux des reliques, et au nombre de celles qu'ils recherchaient se trouvait la terre des lieux saints. Il est probable que c'est une relique de cette nature que contenait l'eulogie portant ces mots : εὐλογία Κυρίου τῶν ἁγίων τόπων. Un nommé Hespérius, tribun, habitant une métairie sur le territoire de Fussales, avait suspendu dans sa chambre un récipient contenant de la terre apportée de Jérusalem; cette relique toutefois ne suffisait pas à conjurer les vexations que les démons faisaient subir à ses gens et à ses bestiaux[17].

Nous notons quelques types parmi beaucoup d'autres :

Une amphore entre une croix et une fiole à deux anses[18] (British Museum).

Le navire, proue recourbée à droite, voile de face[19] (British Museum).

Une coupe à pied remplie de fruits, cantonnée de

[1] O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 158, n. 903. — [2] *Ibid.*, p. 159, n. 909. — [3] *Ibid.*, p. 157, n. 896. — [4] *Ibid.*, p. 156, n. 877. — [5] *Ibid.*, p. 155, n. 867. — [6] *Ibid.*, p. 154, n. 860. — [7] *Ibid.*, p. 155, n. 876. — [8] E. Michon, dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 190. — [9] *Ibid.*, p. 190. — [10] R. Mowat, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1884, p. 292. — [11] E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, p. 312, fig. 8. — [12] Neroutsos bey, dans le *Bull. de l'Instit. égyptien*, 1874-1875, p. 188. — [13] Héron de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1893, p. 141. — [14] Frussotte, dans la *Revue bénédictine*, 1898, p. 124-130 : εὐλογία Κυρίου τῶν ἁγίων τόπων. Ce reliquaire est en étain. — [15] E. Michon, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, p. 296 : Ἰησοῦ. — [16] *Ibid.*, p. 297, fig. 2 : Θ(εο)ῦ Υ(ἱ)οῦ χάρις. — [17] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, n. 6, *P. L.*, t. XLI, col. 764. — [18] A. Nesbitt, dans *Archæologia*, t. XLI, p. 330, n. 15. — [19] O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, in-4°, London, 1901, pl. XXXII, n. 883.

Digitized by Google

deux *hedera*, au pied deux colombes becquetant[1] (Musée Guimet).

Fleur épanouie vue de face[2] (Musée du Louvre, British Museum).

Palmier à six branches avec fruits[3] (Louvre).

Étoile à huit rayons cantonnée de cônes ou de triangles[4] (Louvre).

Étoile à six rayons[5] (Louvre).

Croix, simple, gemmée ou pattée[6] (Louvre, British Muséum, Musée de la porte de Hal à Bruxelles).

Les ampoules ne paraissent pas avoir jusqu'à ce moment offert aucun spécimen un peu élégant. Contrairement aux *encolpia* destinés à porter des reliques solides, ces petits récipients n'ont guère été, à l'exception des ampoules de Monza, que des produits grossiers tels qu'on en trouve de nos jours encore aux abords des lieux de pèlerinages. Ils se composent d'une panse et d'un goulot reliés ensemble par deux anses coudées. La fabrication est tout à fait rustique; les deux faces de l'ampoule étaient d'abord obtenues au moyen de moules et appliquées ensuite l'une contre l'autre, le goulot n'était ajusté qu'après, et les deux anses soudées; tout cela était fait avec négligence, en sorte que des bavures empiètent d'une face sur l'autre à l'endroit de la tranche. Les dimensions ordinaires ne dépassent guère six ou sept centimètres pour le diamètre de la panse, les ampoules d'un module supérieur sont rares. Quelques spécimens étaient revêtus de couleurs; le bleu, le jaune, le rouge servaient aux enlumineurs.

453. — Ampoule à l'effigie de la Vierge.
British Museum. D'après une photographie.

Le lieu d'origine principal des ampoules est l'Égypte et plus particulièrement Alexandrie. On en a signalé en des lieux divers, mais il ne faut pas oublier que leur destination même les préparait à se répandre partout; elles étaient le souvenir emporté par les pèlerins et on sait si les anciens ont eu le goût des pèlerinages. Nous n'en donnerons ici qu'une seule preuve, à propos d'un saint nommé Théodore : *Nunc quidem*, est-il dit de lui, *pergebat Ephesum ad S. Joannem, nunc autem Euchaïtam ad S. Theodorum, nunc vero ad S. Theclam in Seleuciam Isauriæ, nunc ad S. Sergium in Saraphas*[7] *modo ad istum modo ad illum sanctum*[8].

IV. Ampoules d'Asie-Mineure. — Une autre source de fabrication est en Asie-Mineure, dans la région voisine de Smyrne. Les ampoules de cette provenance se distinguent des fioles égyptiennes par leur forme qui est un ovale muni d'un court appendice formant goulot, les anses sont suppléées par deux vides pris dans l'épaisseur du vase à sa partie supérieure; quelquefois ces trous de suspension manquent même complètement. Les plus grandes de ces ampoules mesurent 0m07 en hauteur sur 0m05 en largeur, il est vrai que les exemplaires en sont plus rares que ceux des ampoules égyptiennes et le jugement qu'on en peut porter moins fondé sur les comparaisons.

454. — Ampoule à l'effigie de saint André.
D'après les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVII, p. 317, fig. 10.

Une caractéristique de cette deuxième série que nous étudions est d'être presque anépigraphe, cependant le genre de décoration adopté ne laisse pas de doute sur la destination et l'usage des ampoules de Smyrne qui a dû être identique à l'usage des ampoules d'Égypte.

La collection du Louvre laisse entrevoir, à défaut d'indications plus claires, des groupements par types; elle possède en plusieurs exemplaires l'image d'un personnage barbu, vêtu d'une tunique plissée, tenant devant sa poitrine et des deux mains un grand *volumen* ou une cassette (fig. 454). D'autres ampoules ont présenté le même personnage malgré des altérations facilement explicables d'un moule à un autre moule; l'une d'elles, mieux conservée que les autres, a permis de lire quelques lettres qui ont mis sur la voie d'une identification certaine :

Ο ΑΓΙ ΟC ΑΝ
ΔΡ (*buste*) Є
ΑC

Une autre ampoule que nous reproduisons (fig. 454) portait le mot :

ΑΠΟC (*buste*) ΤΟΛΟC

[1] E. Michon, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1895, p. 79, et les *Mém. de la Soc. des antiq.*, 1897, p. 308, fig. 6. — [2] E. Michon, dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, p. 190. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* — [7] Il s'agit de la ville de Syrie appelée aussi Rasapha, Rasaphe ou Rosapha. Cf. *Acta sanct.*, octobr. t. III, p. 840-841. — [8] *Acta sanct.*, febr. t. II, p. 23.

Digitized by Google

Cette série représentait donc saint André, qui a joui dans l'antiquité d'une grande célébrité [1].

Une autre série représentait saint Pierre, dont la croix et la clef ne font pas de doute (fig. 455).

On ne saurait aller plus loin dans cette voie des identifications sans passer de la certitude aux conjectures les moins appuyées. Quelques types intéressants, tels qu'un personnage écrivant un dyptique [2], un autre portant une croix [3], d'autres encore, dont la description, qu'on trouvera ailleurs [4], nous entraînerait trop loin.

Une ampoule conservée à Pesaro paraît provenir des officines d'Asie-Mineure (fig. 456). On a voulu, sans l'apparence d'une raison, en faire un vase eucharistique; mais l'étroitesse de l'orifice et le peu de valeur du réci-

455. — Ampoule à l'effigie de saint Pierre.
D'après les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 319, fig. 11.

pient s'opposent également à cette explication [5]. La hauteur de l'ampoule est de 10 centimètres.

V. Ampoules de Terre-Sainte. — Il y a quelques années à peine, une nouvelle revision des reliques appartenant au monastère de Farfa dans la Sabine permit de composer une précieuse série d'ampoules à eulogies provenant de Terre-Sainte [6] et antérieures à la première croisade. Ces ampoules ont dû être rapportées par quelque pèlerin inconnu, malheureusement elles ont eu à subir de prétendues restaurations; plusieurs d'entre elles y ont perdu toute attribution déterminée et doivent être cataloguées comme on le faisait dès le XVIIe siècle : *locorũ benedictorũ Hierusalem nomina quorum ignorantur*. Toutes les eulogies sont conservées dans de petits sachets, mais il est probable qu'elles ont été apportées d'Orient dans des bourses de toile blanche munies d'un cordonnet auquel était attachée, sur un lambeau de parchemin, la désignation du contenu de l'ampoule. Voici la liste des indications qui se lisent aujourd'hui sur les ampoules; l'écriture de ces étiquettes varie entre le XIIe et le XIIIe siècle : 1° *De oleo sancto sabbato de iehrm*. Cette fiole contenait de l'huile de la lampe du Saint-Sépulcre du sujet de laquelle une légende courait en Occident, à savoir que cette lampe s'allumait toute seule le samedi saint de chaque année : *Sabbato sancto, quod est vigilia Paschæ, mane officium incipitur in ecclesia : et post peractum officium, Kyrie eleison canitur, donec veniente angelo lumen in lampadibus accendatur, quæ pendent super prædictum sepulcrum* [7]. — 2. *De terra sanguine* Χρι *madefacta*. — 3. *De monte calvario*. — 4. *De loco ubi* Χρς *captus fuit ante tempus suæ passionis*. — 5. *De lapide cnc*▨ *i* ▨ *q* χ *lav pedes discipulorũ suorũ*. Le troisième mot est en partie illisible, peut-être faut-il lire *conchæ*. — 6. *De petra montis oliveti*. — 7. *De mamsa* (lisez *mensa*) *ubi comedit cũ discipulis*. — 8. *Dove se reposò n° Sign. q. resuscitava Lazzaro*. — 9. *De loco ubi* Χρς *flevit super Hierlm*. —

456. — Ampoule de Pesaro.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 10.

10. *De sepulchro Dei*. — 11. *Della pietra ove* Χρο *suscitò il figlo della ved*^a. — 12. *Pietre di diversi lochi di Hierlm*. — 13. *De terra de omnibus locis sanctis Hierlm*. — 14. *Diversi lapides locorum benedictorum Hierusalem veneratione dignissima nomina quorum ignorantur*. — 15. *De monte oliveti*. — 16. *De loco ubi... dñs docebat orare*. — 17. *De lapide ubi fuit cum pedibus dom. nr. Jes*. — 18. *De bombace ubi posita fuit culla dñi n. Jes.* Χρι. — 19. *De terra fluminis iordani*. — 20. *De lana bombacinea intincta in aqua fluminis iordani*. Le pseudo Antonin de Plaisance raconte que les jours où l'on administrait le baptême les eaux du fleuve étaient saturées des parfums que le peuple y avait jetés; la cérémonie achevée c'était à qui recueillerait de cette eau [8] et il est possible que la *lana bombicina* ait été trempée dans la rivière à pareil jour. — 21. *Del presepio di n. S. Giesù Christo*. — 22. *De domo lauretana virginis Mariæ*. — 23. *De loco ubi angelus nunciavit mortem virg. Mariæ et dedit ei palmam*. — 24. *Dal loco ove fu segato Isaia profeta*. — 25 *De ligno paradisi*. Le pseudo Antonin raconte qu'à Clisma, port important à cette époque où se faisait un grand trafic avec l'Inde, on lui donna des « noix du paradis » : *Illic accepimus nuces virides quæ de India veniunt, quas de paradiso credunt esse homines. Cujus gratia talis*

[1] Il avait, à Rome seulement, une quarantaine d'églises à lui dédiées. L. Duchesne, *Saint Barnabé*, dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, in-8°, Paris, 1892, p. 44. — [2] E. Michon, dans les *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1897, t. LVIII, p. 321, fig. 14. — [3] *Ibid.*, p. 320, fig. 12. — [4] *Ibid.*, p. 322-331, fig. 15-25. — [5] H. Grisar, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 10 sq. — [6] D. J. Schuster, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 259 sq. — [7] *Bernardi itinerarium factum in loca sancta anno* DCCCLXX, *P. L.*, t. CXXI, col. 572. — [8] Antonin de Plaisance, *Itinerarium*, n. XI, *P. L.*, t. LXXII, col. 903.

Digitized by Google

est : quanticumque gustaverint satiantur[1]. — 26. *Virga arboris de qua fuit virga Moisis qua divisit mare rubrum et transivit per illud.* — 27. *Del monte Sinai ove fu data la legge da Dio a Moisè.*

V. Les ampoules de Monza. — Le pape saint Grégoire Ier rencontra parmi ses contemporains une princesse pieuse et distinguée, nommée Théodelinde, à laquelle il adressa, entre autres dons, le livre des Dialogues[2]. Quand la reine des Lombards fit construire l'église de Saint-Jean à Monza, le pape lui envoya une grande quantité de reliques dont faisait foi une pièce célèbre que nous allons reproduire[3]. Cet acte remonte donc à la limite du VIe et du VIIe siècle.

Le trésor de l'église de Monza conserve le catalogue écrit sur parchemin des ampoules envoyées par le pape saint Grégoire Ier à la reine Théodelinde[4].

Nōt de olea Scrum Martyrum qui Romae in corpore requiescunt id est

Scī Petri Apostholi
Scī Pauli Apostholi
(Scī) P(an)crati
Scī Arthemi[5]
Scē Sofiae[6] *cum tres filias suas*
Scē Paulinae
Scē Lucinae
Scī Processi
Scī Martiniani
Scī Grisanti
Scē Dariae
Scī Mauri
Scī Jason
(et) alii Scī multa milia
Scī Saturnini
Scī ....pinionis
Scī Systi
Sci Laurenti
Scī Yppoliti
ScōrumJohannisetPaulinae
Sce Agnetis et aliarum
Scā Basilla
Oleo de Sede ubi prius sedit sēs Petrus
Scī Vitalis
Scī Alexandri
Scī Martialis
Sēs Marcellus
Scī Silvestri
Scī Felicis
Scī Filippi et aliorum mult. Scōr.
Scī Sevastiani
Scī Eutycii
Scī Quirini

457. — Ampoule de Monza. D'après une photographie.

multarum Martyrum
Scī Y. . . .ion
Scē Sotheris[7]
Scē Sapientiae
Scē Spei
Scē Fides
Scē Caritas
Scē Ceciliae
Scī Tarcisii[8]
Scī Cornilii
et multa milia Scōrum
Sci Johannis Scī Liberalis[9]
Scē Lucinae
Scī Valeriani
Scī Tiburti
Scī Maximi
Sci Orbani
Scī Januari
Scē Petronille filiae Sci Petri Apostoli.
Scī Nerei
Scī Damasi
Scī Marcelliani
Scī Acillei
Scī Marci
✠ *Quas olea scā temporibus*

[1] *Ibid.*, n. XLI, *P. L.*, t. LXXII, col. 913. — [2] Sigonio, *De regno Italiæ, lib. XX*, in-fol., Venetiis, 1580, l. I, ad an. 594. — [3] S. Maffei, *Istoria diplomatica*, in-4°, Mantova, 1727, p. 143, n. III; A. Sepulcri, *I papiri della Basilica di Monza*, dans *Archivio storico lombardo*, 1903, p. 241-262; O. Marucchi, *Il valore topographico della silloge di Verdun et del papiro di Monza*, dans *Nuovo bullett. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 344 sq. Voir Monza. — [4] Muratori, *Script. rer. ital.*, in-fol., Mediolani, 1723-1751, t. XII, p. 1071, 1093; *Anecd. latina*, 4 vol. in-4°, Mediolani, 1697-1713, t. II, p. 191; A. Gori, *Thes. vet. diptych.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. II, p. 222; A. F. Frisi, *Memorie della chiesa Monzese, raccolte e con varii dissertazioni illustrate*, in-4°, Milano, 1774, Dissert. 2°, c. XVI : *De' sacri doni mandati da san Gregorio papa alla regina de Longobardi Flavia Theodelinda*, p. 61-68; *Memorie storiche di Monza*, in-4°, Milano, 1794, t. I, p. 20; t. II, p. 1; G. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 208-209, 377 sq.; Mozzoni, *Tavole cronologiche*, in-4°, Venezia, 1860, part. VII, p. 75; G. Fontanini, *De corona ferrea Langobardorum*, dans J. G. Grævius, *Thesaurus antiquitatum*, in-fol., Lugd. Batav., 1725, t. IV, pars 2, p. 7 sq., 15; A. Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ politia*, in-8°, Neapoli, 1777-1781, t. III, p. 291; Mabillon, *Museum Italicum*, in-4°, Paris, 1724, t. I, c. XXVIII, p. 14; *Præfat. ad Acta SS. Ord. S. Bened.*, Dissert. 2°, *De cultu sanctor. ignotorum*, in-4°, Tridenti, 1724, p. 631, 648; G. Ripamonti, *Historia Ecclesiæ mediolanensis*, in-4°, Mediolani, 1617-1628, l. VIII, p. 522 sq. — [5] Cf. G. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Romæ, 1805, p. 378, note (2). — [6] *Ibid.*, p. 378, note (3). — [7] *Ibid.*, p. 378, note (9). — [8] *Ibid.*, p. 379, note (11). — [9] *Ibid.*, p. 379, note (2).

Digitized by Google

. . . . . .
Scī Blastro et multorum [*Scōrum*
sed et alii Scī id est CCLXII
in unum locum et alii [*CXXII*
et alii Scī XLV quos om- [*nes*
Justinus Prb. Colliga
Scī Laurenti Martyris [*sepelivit*
Scē Felicitatis cum sep-
filios suos [*tem*

Domni Gregorii Papae [*addu*
xit Johannis indignus [*et pecca*
tor Domnae Theodelin-
Reginae de Roma [*dae*

Lig. 1 : *notula,* Frisi ; *notatio,* Muratori, Gori ; *notitia,* Mabillon, Ruinart ; — lig. 4 : *Proti,* Mabillon, Ruinart ; *Probi,* Muratori, Gori ; — lig. 5 : *Euthemi,* Muratori, Gori ; — g. : *forte Lucillæ aut Lucinæ, quæ Romæ celebres erant,* Ruinart ; — lig. 8, 2e colonne : *Bauso* ou *Bauro,* Marini ; — lig. 17 : *Tipinionis* ou *Tiginionis,* Ruinart, *Tipinionis,* Orisi, Marini ; cf. l'étiquette n. II, 3e lig. ; — lig. 19, 2e colonne : *Luticii,* Muratori, Gori ; lig. 24, — voyez l'étiquette n. III, 1re lig. ; — lig. 26, voyez lig. 6 ; lig. 28 : *Fidis,* Frisi ; — lig. 29 : *Caritas,* Frisi ; — lig. 31 : *Trecicii,* Mabillon, Ruinart ; *Frecicii,* Muratori, Gori ; *Arsacii,* Frisi ; *Tarcisii,* Marini. Nous donnons les lectures de M. Marucchi ; nous donnerons au mot Monza les fac-similés du papyrus et des étiquettes.

458. — Ampoule de Monza. D'après une photographie.

En outre, quelques-unes des ampoules portent encore leurs étiquettes tracées de la même main que le catalogue. Les voici d'après la transcription de Marini :

I

. . . . . *crati Scī Artemi Scā Sofia a*[1] *tres filias*
. . . . *Scā Paulina Scā Lucina*
. . . . *Processi Scī.* . . . . . *ni*

[1] Signe d'abréviation.

II

. . . . *risantis Sēs qu Darias Sēs Maurus*
. . . . *ason et alii Scī multa milia*
. . . *Saturnini et Sē* . . . *a(u)pinio* ✠

III

✠ *Sēs Ys.* . . *lon Sēs Johannis*
et Paulus

IV

. . . . *entia Scā Spes Scā Fides Scā*
. . . . . *Caecilia Sēs Tarcisius*
. . . . . *multa milla Scōrum* ✠

V

. . *Sēs Systus Sēs Liberalis...*
. . . . . *s Blastro et multa milia S.....*
. . . *alii CXXII et alii Scī XLV...*

VI

. . . . *citas c.* . . . . . *us Sēs Hermis*
. . . *otus* . . . . . *Sēs Crispus*
. . . *rcula* . . . . . ✠

VII

. . . . . *prius sedit Sēs Petrus* . . . . *o*
. . . . . *exander Sēs Martialis Sēs Marcell*
. . . . . *i Silvestri Scī Felicis Sēi Filippi et alī*
. . . . . *rum Scorum* ꝏ ꝏ ✠

VIII

. . . . . *ani Sēs Eutycius Sēs Quirinus*
. . . . . *rianus Sēs Tiburtius Sēs Maxi*
. . . . . *us Sēs Januarius* ✠

Digitized by Google

IX

✠ *Sca Petronilla Scs Nereus Scs Acilleus*
Scs Damasus Scs Marcellinus
Scs Marcus ✠

Suppléments. — N. I, lig. 1 : *S. Pau.*; l. 2 : *suas*, lig. 3 : *Scī... artinia*; — N. II, lig. 1 : *Sēs G.*, lig. 2 : *Sēs J.*, lig. 3 : *Scī*; — N. IV, lig. 1 : *Sca Sapi*, lig. 2 : *Caritas Sca*, lig. 3 : *Scs Cornilius et*; — N. VI, lig. 1 :

459. — Ampoule de Monza. D'après une photographie.

X

✠ *his l. . 4 . . et de Spong . .*
Scs . . 5 . . lis Scs A(v). . .
. . . . ia et oleo Sc. . . . . .
rum multa. . . . . .

Sca Feli... um... ti, lig. 2 : *Scs Pr.*, lig. 3 : *Scs He... nus*; N. VII, lig. 1 : *Sedes ubi, ...ex ole*; lig. 2 : *S. Vitalis Scs Al.*, lig. 3 : *us Sc.*, lig. 4 : *orum multo*; — N. VIII, lig. 1 : *Scī Sebasti*, lig. 2 : *Scs Vale*, lig. 3 : *nus Scs Urban*. M. Marucchi a donné de nouvelles lec-

460. — Ampoule de Monza. D'après une photographie.

XI

Sēs Desiderius

tures de ces étiquettes, nous y reviendrons plus tard. Voir Monza.

Les célèbres ampoules de Monza devraient être l'objet

Digitized by Google

d'un long commentaire que nous ne pouvons entreprendre ici[1]; nous aurons occasion de nous reporter plusieurs fois aux reproductions que nous en donnons

461. — Ampoule de Monza. D'après une photographie.

lorsque nous aurons à traiter des symboles de l'art chrétien (fig. 457-461).

+ ΕΛΑΙΟΝ ΖΥΛΟΥ ΖΟΗϹ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΤΟΥ $\overline{\text{ΧΥ}}$ ΤΟ-
+ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΜΕΘ ΗΜΩΝ Ο $\overline{\text{ΘϹ}}$ [ΠΩΝ
ΑΝΕϹΤΙ Ο ΚΥΡΙΟϹ
ΕΥΛ(ογι)Α (κ)ΥΡΙΟΥ ΤΩΝ ΑΓΙΩ[ν $\overline{\text{Χου}}$ τόπων]

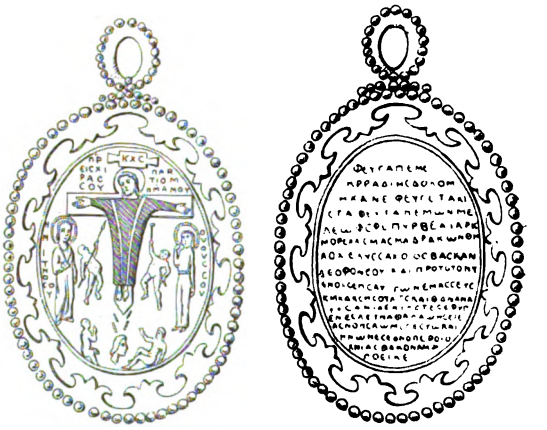
A ces ampoules se rattache un petit objet similaire que Frisi a publié le premier. C'est un encolpium ovale conservé à Monza, formé d'une mince lame d'or gravée et émaillée (fig. 462).

Sur la face principale on voit le Christ en croix avec cette légende : Πάτερ εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου. L'intérêt de cet objet est au revers, dans l'inscription suivante :

ΦΕΥΓΑΠΕΜΕ
ΚΡΡΑΔΙΗϹΔΟΛΟΜ
ΗΧΑΝΕΦΕΥΓΕΤΑ Χ Ι
ΣΤΑΦΕΥΓΑ' ΡΕΜΩΝΜΕ
5 ΛΕΩΨΟΦΙΡΥΡΒΕΛΙΑ Ρ Κ
ΜΟΡΕΧΑϹΜΑϹΜΑΔΡΑΚΩΝΘΗ
ΑΟΧΕΛΥϹϹΑΧΟΟϹΒΑϹΚΑΝ
ΔΕΟΦΟΝΕΟΥΚΑΙΠΡΟΤΟΘΓΟΝΥ
ΕΜΟΙϹΕΠΕΛΥΓΩΝΕΗΑϹϹΕΥϹ
10 ΚΗΚΑΚϹΗϹΟΥΛΙϹΚΑΙΘΑΝΑΤΥΑ
+ $\overline{\text{Χ}}$ΣΆΆΝ : ΑΞΚΕΛΕΤΕϹΕΦΥΓΙ
ΕΝΕϹΛΕΤΜΑΘΑΛΑϹϹΗϹΕΙΕ
ΑϹΚΟΠΕΛΩΝΕΓΕϹΥ`ΩΚΑΙ
ΗΝΩΗΕϹΕΟΝΟΠΒΡΟΙΟ
15 ΚΑΤΑϹΘΑΚΟΝΑΛΛ ϑ
ΠΟΕΙΚΕ

Frisi avait à peine compris ce texte qu'il traduisit ainsi[2] : *Fuge a meo corde dolemachinate fuge citissime a meis membris a vita mea fur serpens ignis Belial male prave abyssi draco fera... et malum fascinum... homicida et ante genua mihi te prosterne... turpitudinis perniciei et mortis † Christus redemptor rex jubet te fugere in profundum maris et in scopulum... gregem sicut legionem olim... fecit.*

Kirchhoff édita l'inscription dans le *Corpus inscr.*



462. — Encolpium de Monza.
D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 433, n. 4 et 6.

græc. d'une manière guère plus satisfaisante, voici sa lecture :

Φεῦγ' ἀπ' ἐμης κραδίης δολομήχανε φεῦγε τάχιστα
Φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων ὄφι πῦρ Βελίαρ κακορέκτα
. . . . δράκων θήρ. . . . λύσσα. . . .
Βάσκανος ὀφθαλμοῦ κὰ προτογόνου μένος. . . .

[1] On trouvera d'amples explications dans F. Frisi, *Memorie storiche di Monza*. in-4°, Milano, 1794, t. I, p. 28 sq.; J. Mozzoni, *Tavole chronologice critiche della storia della Chiesa universale*, in-4°, Venezia, 1860, part. VII, p. 77, fig. A, B; p. 84, fig. A, B, C, D, E, F, G, H, I, L; Frisi, *loc. cit.*, t. I, pl. IV, p. 25, n. I-III; pl. V, p. 25, n. IV-VI. — [2] A. F. Frisi, *Memorie storiche di Monza*, in-4°, Milano, 1794, t. I, p. 32, pl. VI, n. 1; *Corp. inscr. græc.*, t. IV. n. 9065; R. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, 1878, série X, t. VII, p. 197 sq.; E. Le Blant, *Un encolpium de Monza*, dans la *Rev. archéol.*, 1878, t. XXXVI, p. 408 sq.; E. Le Blant, dans le *Journ. des sav.*, cahier de juillet 1881, p. 437; R. Garrucci, *Stor. dell'arte crist.*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 44, pl. 433.

Digitized by Google

λυγρὸν ἐπασσυτέρης κακίης. . . κὰ θενατοῖο
Χριστὸς ἄναξ κέλετέ σε φευγεῖν εἰς λετμα θαλάσσης
Ἐγέας σκοπέλων. . . . . Ὠκαιανοῖο
Εἰς ἐονοπυρεῖον, ἀτασθαλον · ἀλλ' ὑπόειχε [1].

Le P. Garrucci a su retrouver l'origine de ce texte et sa lecture certaine. Nous avons affaire à une transcription barbare d'un petit poème de saint Grégoire de Nazianze intitulé : Ἀποστροφὴ τοῦ πονηροῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐπικλήσις.

Voici donc l'inscription :

Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς κραδίης, δολομήχανε, φεῦγε τάχιστα·
Φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, φεῦγ' ἀπ' ἐμοῦ βιότου.
Κλῶψ, ὄψι, πῦρ, Βελίη, κακίη, μόρε, χάσμα, δράκων, θὴρ,
Νὺξ, λόχε, λύσσα, χάος, βάσκανε, ἀνδρόφορε·
Ὃς καὶ πρωτογόνοισιν ἐμοῖς ἐπὶ λοιγὸν ἔηκας,
Γεύσας τῆς κακίης, οὔλιε, καὶ θανάτου.
Χριστὸς ἄναξ κέλεταί σε φυγεῖν ἐς λαῖτμα θαλάσσης,
Ἠὲ κατὰ σκοπέλων, ἠὲ συὼν ἀγέλην,
Ὡς Λεγεῶνα πάροιθεν ἀτάσθαλον· Ἀλλ' ὑπόειχε
Μή σε βάλω σταυρῷ, τῷ πὰν ὑποτρομέει.

Le dernier vers avait été omis par le graveur, faute de place, sans doute.

Voici la traduction [2] de ce petit poème qui a dû avoir la même destination que l'amulette de Beyrouth. Voir ACCLAMATIONS, col. 259.

« Fuis loin de mon cœur, artificieux ennemi, fuis au plus vite; retire-toi de mes membres, laisse en repos ma vie.

« Voleur, reptile dévorant comme le feu, vrai Bélial, être pervers et funeste, gouffre insatiable, dragon affamé, bête féroce.

« Tu n'es que ténèbre, que mensonge, que rage, que noir chaos; sorcier homicide, tu as précipité nos premiers parents dans la ruine la plus affreuse, en leur faisant goûter un fruit de malice et de perdition.

« Le Christ roi, t'ordonne de fuir au fond de la mer, de te jeter contre les rochers, ou dans un troupeau de porcs immondes. Comme autrefois cette légion insensée, retire-toi, si tu ne veux que je te mette en fuite avec la croix, instrument de terreur. »

VI. L'HUILE DES AMPOULES DANS L'ÉGLISE GRECQUE. — Chez les Grecs on donne le nom de ἅγιον ἔλαιον et par corruption ἔλεος à l'huile conservée dans les ampoules pour le soulagement des maladies. Le *Typicon* décrit ainsi l'opération : Εἰθ'οὕτως ὁ ἱερεὺς ἐπιδίδωσιν ἅγιον ἔλαιον ἐκ τῆς κανδήλας τοῦ ἁγίου τοῖς ἀδελφοῖς· εἰ δὲ ὁ προεστὼς ἠξίωται τῆς ἱερωσύνης αὐτὸς ἐπιχρίει τοὺς ἀδελφοὺς ἀπὸ τῆς τοιαύτης εὐλογίας ἐμβάπτων τοὺς ἑαυτοῦ δακτύλους τούς δύο, καὶ οὐχὶ τὸν ἕνα· Μετὰ δὲ τὸ δοῦναι τὸ ἅγιον ἔλαιον γίνεται τελεία ἀπόλυσις· ἐν ταῖς ἄλλαις ἑορταῖς τῶν ἁγίων, ἐν αἷς διδοται ἅγιον ἔλαιον. Καὶ οὕτως ἑορτάζομεν πάσας τὰς ἑορτὰς τῶν ἁγίων, ἐν αἷς γίνονται ἀγρυπνίαι· « Alors le prêtre montre aux frères l'huile provenant de la lampe du saint. Si celui qui préside l'assemblée est revêtu de la dignité sacerdotale il oint lui-même les frères de cette huile sainte avec deux doigts et non un seul. Après qu'il a montré l'huile sainte on congédie l'assemblée [3]. On distribue l'huile sainte à des jours déterminés. »

VII. BIBLIOGRAPHIE. — S. Birch, dans *Archäologischer Anzeiger zur archäolog. Zeit.*, 1852, t. x, p. 222, n. 46; p. 223, n. 5. — G. Bonavenia, *La silloge di Verdun e il papiro di Monza*, in-8°, Roma, 1902. — Fr. Bulić, *S. Menas*, dans *Bullettino di archeol. e storia dalmata*, 1900, p. 122-128; *Un' ampolla d'olio di S. Menas martire, trovata in Dalmazia*, dans *Bull. di arch. e storia dalmata*, 1901, p. 55-58. — *Bullettino archeologico sardo*, 1859, p. 137. — R. Cagnat, dans le *Bulletin arch. du Comité des trav. hist. et scientif.*, 1895, p. 319. — Clermont-Ganneau, *Le culte de saint Mennas en Mauritanie*, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1898, t. II, p. 180-181. — *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 8978. — O. M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities and Objects from the christian East in the department of british and mediæval Antiquities and Ethnography*, in-4°, London, 1901, p. 154, n. 860-915, pl. XXXII, n. 860, 882, 883. — R. Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panopolis, nebst analogen unedirten Funden aus Köln*, in-4°, Strassburg, 1893, p. 11, pl. I, n. 1, 2, 3; pl. VIII, n. 13; pl. IX, n. 1. — A. F. Frisi, *Memorie della Chiesa Monzese raccolte, e con varie dissertazioni illustrate*, in-4°, Milano, 1774, t. II, p. 61 sq.; *Memorie storiche di Monza e sua corte raccolte ed esaminate*, in-4°, Milano, 1794, t. I, p. 20 sq.; t. II, p. 1. — R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 52-53, pl. CDXXXV, n. 4, p. 61-62; pl. CDXL, n. 3. — V. Gay, *Glossaire d'archéologie*, in-4°, Paris, 1882, p. 30, col. 2, n. 1, 2. — A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. II, p. 222. — H. Graeven, *Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke in photographischer Nachbildung*, in-8°, Roma, 1898, n. XIV-XVII. — Héron de Villefosse, dans le *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1890, p. 94. — H. Holtzinger, *Kunsthistoriche Studien. Christliche Alterthümer in Griechenland*, in-8°, Stuttgart, p. 61-66. — T. Hugo, *Pilgrim's signs*, dans *The Archæologia*, t. XXXVIII. — F. X. Kraus, *Horæ belgicæ. Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, part. L, LI, 1871, p. 247-248. — J. Kulakowsky, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, p. 326; 1896, p. 246. — E. Le Blant, *Note sur une fiole à inscriptions portant l'image de saint Ménas*, dans la *Revue archéologique*, 1878, t. XXXV, p. 299. — G. Lumbroso, dans *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino*, 1871, p. 201-202; *Rivista di filologia*, 1874, p. 219, 223. — Marchant, *Ampoules de pèlerinages trouvées en Bourgogne*, in-8°, Dijon, 1873. — O. Marucchi, *Il valore topografico della silloge di Verdun e del papiro di Monza*, dans *Nuovo bullett. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 321-368. — E. Michon, *La collection d'ampoules à eulogies du musée du Louvre*, dans les *Mélanges G.-B. De Rossi*, supplément aux *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, t. XII, 1892, p. 183-200; *Nouvelles ampoules à eulogies*, dans les *Mémoires de la Soc. nat. des antiquaires de France*, VIe série, 1897, t. VIII (t. LVIII de la collection), p. 285-332; 1898, p. 216-218; *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1892, p. 131; 1893, p. 141; 1895, p. 79. — J. Mozzoni, *Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale*, in-4°, Venezia, 1860, t. VII, p. 77, 84 et nota 8, p. (15). — R. Mowat, dans *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1885, t. XLVI, p. 291-292. — A. Muratori, *Anecdota latina*, 4 vol. in-4°, Mediolani, 1697-1713, t. II, p. 191. — Neroutsos bey, dans le *Bull. de l'Institut égyptien*, 1874-1875, p. 188. — A. Nesbitt, *On a Box of carved Ivory of the sixth Century; together with a Letter on the same subject by Padre Raffaele Garrucci*, dans *The Archæologia*, 1873, t. XLIV, p. 321-330. — *Revue archéologique*, 1844, t. I, p. 405. — J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 506 sq.; *Ampolla del olio di S. Menna martire scoperta in Arles*, dans *Bullettino di arch. crist.*, 1869, p. 31-32; *Una nova ampolla dell' olio del martire Menna trovata in Alessandria, Ibid.*, 1869, p. 46, 63; *Le ampolle alessandrine di eulogie dei martiri, Ibid.*,

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9065, il y ajoute ce commentaire : *Versuum bonitas ea est, ut multo recentiores Justinianea ætate non posse esse appareat.*; Kaibel, *Inscr. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2413[18]. — [2] D. Cabrol, *La prière antique*, in-12, Paris, 1899, p. 373. — [3] *Typicon*, c. XII, J. C. Suicer, *Thesaurus ecclesiast. e patribus græcis*, in-fol., Amstelædami, 1682, p. 10.

Digitized by Google

1872, p. 25-30, pl. II, n. 4, 5; *Ibid.*, 1879, p. 42; 1882, p. 157; 1884-1885, p. 136; 1894, p. 56. — V. Schultze. *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 282, n. 112; *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 301-302. — J. Schuster, *Di una collezione d'eulogie dei luoghi santi di Palestina*, dans *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1901, p. 259-268. — A. Sepulcri, *I papiri della Basilica di Monza*, dans *Archivio storico lombardo*, 1903, p. 241-262. — J. Strzygowski, *Die christlichen Denkmäler Ægyptens*, dans *Römische Quartalschrift*, 1898, p. 1-41. *Koptische Kunst*, dans le *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-fol., Vienne, 1904, p. 223, n. 8969-8976, pl. XXI. — A. de Waal, *Die Menas-Krüglein*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 244-247, pl. IV, n. 1-2; p. 390; 1897, p. 229, 330. — E. aus'm Weerth, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1880, t. LXIX, p. 58, n. 3, pl. III, n. 4. — Westwood, *A descriptive catalogue of fictile ivories in the South Kensington Museum*, in-8°, London, 1876, p. 275, n. 73, 365; cf. p. 78, n. 58, 110.

H. LECLERCQ.

II. **AMPOULES DE SANG.** — I. Les ampoules des catacombes. II. Bibliographie.

I. LES AMPOULES DES CATACOMBES. — Les textes anciens et authentiques mentionnant à plusieurs reprises le respect des fidèles à l'égard des restes des martyrs ont paru recevoir leur confirmation dans une série de vases trouvés dans les catacombes et que l'on a désignés sous le nom de *ampullæ sanguinis* (*ampolle di sangue*). On a pensé d'abord que les petits vases à long col, en verre, en terre cuite ou en albâtre trouvés dans les tombeaux, *ossuaria, cineraria*, que les anciens consacraient à leurs parents étaient des vases « lacrymatoires » destinés à recueillir les larmes des pleureuses et des assistants [1]. L'existence de cet usage est plus que douteuse; ces fioles n'étaient probablement que des récipients contenant des parfums [2]. L'usage très répandu dans l'antiquité d'ensevelir les corps avec une certaine quantité d'aromates est bien connu; les Romains, les Juifs et, à une autre extrémité du monde antique, les Africains l'ont pratiqué [3], les chrétiens n'y répugnaient pas, ainsi que nous l'apprend Tertullien : *Thura plane non eminus*, dit-il. *Si Arabiæ quærantur, sciant pluris et carioris merces suas christianis sepeliendis, quam Diis fumigandis, profligari* [4]. Saint Paulin de Nole est plus formel encore lorsqu'il écrit :

Martyris hi tumulum studeant perfundere nardo,
Et medicata pio refereat unguenta sepulchro [5],

et il faut étendre ce qu'il dit non seulement aux martyrs, mais aux simples fidèles, puisque ces sortes de vases se sont rencontrés jusque dans le tombeau du roi Childéric [6]. Si donc quelques textes anciens favorisent l'opinion qui voit dans les vases trouvés dans les catacombes les récipients où fut conservé le sang des martyrs il importe d'écarter au préalable la catégorie de ceux où furent versés des parfums.

On rencontre dans les catacombes un grand nombre de vases de formes différentes [7]. Ce sont d'abord les fonds de coupes dont la destination ne paraît pas douteuse d'après leur forme et les inscriptions qui s'y lisent, toutes relatives, sauf un petit nombre d'exceptions, à des idées de fête, de banquet, de plaisir. Ces fonds de coupe étaient placés à l'extérieur des tombeaux et attachés ou scellés avec de la chaux à la tablette qui fermait le *loculus* funéraire, la plupart d'entre eux contenaient une espèce de sédiment de couleur rougeâtre desséché au fond du vase de verre ou de terre cuite. Quelques antiquaires rapprochèrent de ce fait des textes anciens qui allaient à soutenir que la matière colorée s'expliquait par l'usage des chrétiens de se servir de ces vases pour recueillir le sang des martyrs [8]. On lit en effet dans la Passion de saint Vincent : *Videres circumstantium frequentiam sancti vestigia certatim deosculando prolambere, vulnera totius laceri corporis pia curiositate palpare, sanguinem linteis excipere, sacra veneratione posteris profuturum* [9]. Un texte de Prudence venait commenter ce que la Passion gardait de trop énigmatique [10].

[1] Gutherius, *De jure manium*, dans J. Grævius, *Thesaurus antiquitatum*, in-fol., Lugd. Batav., 1694, t. XII, l. I, c. XXVII, « invoque une inscription rapportée par Gruter, p. DCXCII, n. 10, où il est dit : *Eum lacrymis et opobalsamo udum hoc sepulcro condidit*, ce qui signifie tout simplement que la mère du défunt a baigné de ses larmes et parfumé le corps enfermé dans le tombeau. Ovide a dit dans le même sens, *Her.*, l. XIV, vs. 127 : *Et sepeliri lacrymis perfusa fidelibus ossa*, et (*Fast.*, l. III, vs. 561), *Mixta bibunt molles lacrymis unguenta favillæ.* » G. Lafaye, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Funus*, p. 1396, note 2. Cf. Namur, *De lacrimatoriis sive de lagenulis lacrymarum propinquorum colligendis apud Romanos aptatis*, in-8°, Luxembourg, 1855; A. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, § CLXIV, p. 76; G. Marangoni, *Delle cose gentilesche*, in-8°, Roma, 1744, c. LXXI : *Di alcune ampolle di vetro, che talvolta ritrovansi, ne' sacri cimiteri a sepolcri de martiri, colla forma de lagrimatorii de gentili*, p. 374-377. — [2] Morcelli, *De stylo veterum inscriptionum*, in-4°, Romæ, 1780, t. I, p. 11 sq.; Raoul Rochette, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1838, t. XIII, p. 765; Roulez, *Sur les vases vulgairement appelés lacrymatoires*, dans le *Bull. de l'Acad. de Bruxelles*, t. V, n. 4, 5. — [3] On a trouvé en Afrique des tombes creusées dans le sol, à l'ouverture desquelles s'est échappée une épaisse fumée odoriférante. — [4] Tertullien, *Apologet.*, c. XLII, *P. L.*, t. I, col. 558. Cf. Prudence, *Cathemerinon*, hymn. X, vs. 172, *P. L.*, t. LIX, col. 888; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 309 : *Questi aromi adoperati da' nostri antichi cristiani, nel sepellire i corpi de santi martiri e d'altri fideli, non o dubbio que possano molto contribuire alla fragranza che talvolta trasmettono le reliquie.* — [5] S. Paulin, *Natal.*, VI, vs. 38-39, *P. L.*, t. LXI, col. 491. Cf. Mamachi, *De' costumi de' primitivi cristiani libri tre*, in-8°, Venezia, 1757, t. III, p. 80-86. Sur la persistance de cette coutume cf. Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XIII, p. 767 sq., et, même recueil, t. IX, p. 179-181; Lebeuf, *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris, suivies de plusieurs éclaircissements sur l'histoire de France*, 3 in-12, Paris, 1739-1743, t. I, p. 292. — [6] Mabillon, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. II, p. 693; Montfaucon, *Les monuments de la monarchie française*, in-fol., Paris, 1729-1733, t. I, p. 173; Cochet, *Le tombeau de Childéric Ier, roi des Francs, restitué à l'aide de l'archéologie et des découvertes récentes*, in-8°, Paris, 1859, p. 385 sq. — [7] Sur cet usage de fixer différents objets sur la chaux des *loculi*, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Rome, 1877, t. III, p. 305, pl. XVII, n. 6, 7. On a même trouvé une fiole en ivoire, *Ibid.*, t. III, p. 618. — [8] Basnage, *Histoire de l'Eglise*, 2 in-fol., Rotterdam, 1699, t. II, p. 1035, niait absolument cette pratique, qui ne peut faire l'objet d'un doute si on s'en tient aux textes authentiques, les seuls qui doivent être admis à prouver, les autres textes ne pouvant que circonstancier ce que nous savons. — [9] *Passio S. Vincentii*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-fol., Amstelædami, 1713, p. 731. Ce sang des martyrs avait parfois une destination peu connue. Certains chrétiens s'en oignaient la tête et la poitrine afin, disent les Actes de saint Blaise, de montrer leur désir de participer à la passion et au triomphe des martyrs. Cf. *Acta sanct.*, febr. t. III, p. 345; même fait dans les Actes de saint Varus, *Acta sanct.*, octobr. t. VIII, p. 428. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in-4°, Paris, 1882, p. 245, et *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 77. Boldetti a complètement ignoré cette pratique dont il a eu peut-être un exemple sous les yeux. *Osservazioni*, l. I, c. XXXVII : « Nous nous aperçûmes, écrit-il, que la tête et la figure étaient couvertes jusqu'à la clavicule, d'un linge fin, dont on pouvait encore distinguer les fils... nous pûmes nous convaincre qu'il était complètement imprégné de sang. » — [10] P. Allard, *Prudence historien*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1885, t. XXXV, p. 345. Nous ne nous arrêtons pas ici à une explication proposée par Durand de Mende, *Rationale div. offic.*, l. VII, c. XXXV, d'après laquelle les ampoules auraient contenu de l'eau bénite. Cette explication, adoptée par Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 20, pourrait avoir été empruntée à Sicard de Crémone, *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis*, in-4°, Parisiis, 1855, p. 428. Sur ces témoignages et l'usage de l'eau bénite au moyen âge, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 617.

Digitized by Google

Voici ses paroles :

Coire toto ex oppido
Turbam fidelem videres
Mollire præfultum torum
Siccare cruda vulnera.
Ille ungularum duplices
Sulcos pererrat osculis;
Hic purpurantem corporis
Gaudet cruorem lambere.
Plerique vestem linteam
Stillante tingunt sanguine
Tutamen ut sacrum suis
Domi reservent posteris [1].

Ces deux textes nous apprennent que les linges imbibés de sang étaient conservés par les fidèles, dans leur maison, *domi* [2], pour être transmis de génération en génération, *posteris profuturum, suis reservent posteris.* Un autre texte également allégué nous apprend que les fidèles de Carthage se conduisirent de même lors du martyre de saint Cyprien, mais les paroles de Pontius ne nous permettent en aucune façon de préjuger ce que l'on en comptait faire [3]. Un texte de saint Ambroise n'est pas plus clair; lorsque cet évêque rapporte la découverte du tombeau des martyrs Vitale et Agricola, il dit : *Nos legimus martyris claves et multos quidem... colligimus sanguinem triumphalem et crucis lignum* [4]; on ne saurait affirmer ici s'il s'agit de sang caillé ou de sang imbu. Au sépulcre des saints Gervais, Protais et Nazaire le sang a rougi le ciment du tombeau : *Ossa omnia integra, sanguinis plurimum* [5], et plus loin : *sanguine tumulus madet* [6]; enfin le témoignage de saint Gaudence de Brescia signale un vase de sang à l'intérieur du tombeau : *Post ipsos habemus Gervasium, Protasium atque Nazarium beatissimos martyres... quorum sanguinem tenemus gypso collectum, nihil amplius requirentes; tenemus enim sanguinem qui testis est passionis* [7]. Cependant, lors de la reconnaissance des reliques de sainte Cécile, le récit officiel nous apprend qu'on trouva auprès du corps : *linteamina cum quibus sacratissimis sanguis abstersus est de plagis, in quibus spiculator trina percussione cruideliter se gesserat, ad pedes beatissimæ virginis revoluta, plenaque cruore invenimus* [8]. Dans tous les cas que nous venons d'énumérer il n'est pas question de l'ampoule de sang, qui ne s'est pas retrouvée dans les tombes célèbres du pape saint Corneille [9] et de saint Hyacinthe [10], tous deux martyrs, et dont les sépultures ont été découvertes de nos jours. Il semble que si un signe distinguait la tombe des martyrs ce ne devait pas être, au jugement de nos pères, l'ampoule encastrée dans la chaux du *loculus*, car ayant eu sous les yeux celles que l'on y a aperçu plus tard ils ne les ont pas tenues pour ces signes révélateurs. Prudence nous dit en effet que le nombre des martyrs ensevelis aux catacombes est infini, cependant on ne peut tous les reconnaître, n'ayant pour y parvenir que le seul témoignage des inscriptions [11] :

Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe
Vidimus, o Christi Valeriane sacer.
Incisos tumulis titulos, et singula quæris
Nomina? difficile est ut replicare queam
Tantos justorum populos furor impius hausit,
Cum coleret patrios Troja Roma deos
Plurima litterulis signata sepulcra loquuntur
Martyris aut nomen aut epigramma aliquod.
Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas
Marmora, quæ solum significant numerum.

Les papes ne semblent pas avoir eu d'autre guide que les inscriptions. Le pape Pascal nous apprend que dans ses recherches pour découvrir le corps de sainte Cécile il approcha si près du tombeau, sans y rien découvrir, qu'il aurait pu parler à la sainte : *Quia tanto penes me appropinquasti, quod ore proprio loqui communiter valeremus* [12], et il dut cette fois renoncer à son entreprise; aucun signe extérieur ne l'avait donc frappé. Vers le milieu du IXe siècle, un autre pape, Grégoire IV, fit répondre à l'évêque Olger de Mayence, qui sollicitait l'envoi du corps d'un martyr, qu'un grand nombre de translations avaient dépouillé les catacombes, mais que peut-être des recherches actives et minutieuses permettraient-elles de découvrir de nouveaux corps [13]; les tombes munies de l'ampoule que le pape avait en si

[1] Prudence, *Peristeph.*, hymn. V, vs. 333-334, *P. L.*, t. LX, col. 397. Dans l'hymne XI, vs. 141 sq., nous n'avons rien de plus précis que dans le texte cité, mais on y mentionne les éponges. — [2] Voyez un fait analogue dans la Passion de saint Fructueux de Tarragone; les fidèles s'emparent des reliques, non pour les réunir, mais pour en avoir chacun sa part. Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 223. — [3] *Vita et passio S. Cypriani*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-8°, Ratisbonne, 1859, p. 263. De même les vers de Prudence, *Peristephanon*, hymn. X, vs. 841-845, *P. L.*, t. LX, col. 507 sq., et encore *Peristephanon*, hymn. XI, vs. 141-145, *P. L.*, t. LX, col. 545. — [4] S. Ambroise, *Exhort. ad virgines*, c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 354. — [5] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, II, *P. L.*, t. XVI, col. 1063. — [6] *Ibid.*, XII, *P. L.*, t. XVI, col. 1066. — [7] S. Gaudence, *Serm.*, XVII, *P. L.*, t. XX, col. 963. Le sang étant à l'intérieur, ce texte cesse d'appartenir à la discussion des signes *apparents* des martyrs. A cette classe appartient toute une série de textes tels que celui de l'inscription de Mastar que nous citons plus loin. En voici un tiré de l'invention du corps de saint Marcien, martyr à Tortone, sous Hadrien, invention faite sous l'évêque Innocent, vers 350 : *Invenerunt vas vitreum ejus sanguine plenum nec non et spongiam, qua beatus Secundus (martyr inclytus) ejus sanguinem collegit et juxta corpus collocavit. Acta sanct.*, mart. t. I, p. 422; cf. april. t. II, p. 484. — [8] Paschal Papa I, *De invent. reliq. S. Cæciliæ*, epist. II, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIV, col. 374. A propos des éponges qui servaient également à recueillir le sang des martyrs, on en a rencontré, dit-on, quelques-unes. Ficoroni fit don de l'une d'entre elles au musée Kircher, cf. A. Lupi, *Dissert. ad nuper inventum S. Severæ mart. epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 32, et Boldetti en aurait trouvé une dans un vase. Cf. *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 149-150. « Mais il est si facile de se tromper sur la nature de ces objets, dans l'état où ils se trouvent réduits par l'action de tant de siècles et de tant de causes destructives, écrit Raoul Rochette, qu'il serait téméraire de rien établir sur une pareille base, et j'ai pu me convaincre moi-même, en comparant, avec le souvenir qui m'était resté de l'éponge du musée Kircher, une éponge trouvée, avec le vase de terre qui la renfermait, dans la ciste de M. P. Bröndsted, *De cista ænea Præneste reperta*, in-4°, Havniæ, 1834, qu'il y aurait de l'imprudence à tirer de pareils objets des conséquences rigoureuses. » *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XIII, p. 71. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 277, 281, 286, 293, pl. IV, 2; P. Allard, *Hist. des persécc.*, t. III, p. 26, 305 sq. — [10] G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nelle metropoli del cristianismo disegnati ed illustrati. Architettura*, in-4°, Roma, 1844, p. 269, pl. XLVIII; l'auteur explique même pourquoi, à son sens, l'ampoule ne s'est pas trouvée à ce tombeau. — [11] Prudence, *Peristeph.*, hymn. XI, vs. 1-11, *P. L.*, t. LX, col. 530 sq. Tous ces textes que nous citons sont connus et commentés depuis longtemps. F. X. Kraus, *Die Blutampullen der rœmischen Katakomben*, in-8°, Frankfurt, 1868, quoique partisan déterminé de la thèse qui soutenait la désignation du martyre au moyen des fioles, reconnaît qu'aucun texte direct, aucune tradition orale, n'autorise son opinion. *Traditio de vasis coæva est traditioni de palmis*, écrit le P. de Buck, *quum manifestum sit utramque sæculo XVIe exeunte non esse antiquiorem. De phialis*, p. 171. « Bosio et son traducteur Aringhi ne savent pas quelle signification leur donner (aux ampoules). Eussent-ils hésité un moment si cette tradition eût été constante et sûre? » C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 172. Sur les martyrs enterrés ensemble, cf. Raoul Rochette, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1836, t. XIII, p. 182. — [12] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIV, col. 374. — [13] *Bonafatii opera*, epist. CXVI, édit. Serrarius, p. 160. Pour Nanter, abbé de Saint-Michel, qui déclare n'être convaincu de l'authenticité d'un corps saint que s'il voit *intactum usque nunc sepulchrum et (quemadmodum in gestis passionum legitur) in superficie tabulæ marmoreæ epitaphium exaratum*, cf. Calmet, *Hist. de Lorraine*, in-fol., Nancy, 1728, t. III, preuves, col. XCIX, C.

Digitized by Google

grand nombre sous les yeux ne lui paraissaient donc pas être celles des martyrs.

Pendant une longue période de siècles les catacombes furent délaissées et les graves arguments qu'elles fournissent à l'histoire de la religion et des dogmes chrétiens complètement méconnus. Bosio, le premier qui entreprit l'exploration des galeries, fit peu attention au vase, mais ses successeurs soulevèrent la question que résolut pour un temps une expérience sommaire faite par Leibnitz qui, « ayant, disait-il, examiné à Rome un débris de vase de verre, teint d'une matière rougeâtre, soupçonnait que ce pouvait bien être du sang plutôt que toute autre chose [1]. » Cependant la discussion se prolongeait et s'ébruitait de plus en plus. Dès l'année 1609, le cardinal Ginetti demandait au P. Bruni, prêtre de l'Oratoire, son avis sur les signes extérieurs du martyre [2]. Les écrivains protestants faisaient grand bruit sur cette question, et il semble que les préoccupations scientifiques furent parfois moins sincères que l'ardeur confessionnelle, mais ce fut Mabillon qui par sa lettre célèbre sur le culte des saints inconnus, ouvrit véritablement la discussion. Il y observait que les prélats chargés à Rome du discernement et de la reconnaissance des reliques des martyrs y apportaient quelque négligence par où les abus s'étaient glissés [3], et sur le cas particulier des ampoules de sang, il réclamait qu'à chaque découverte la présence du sang fût nettement constatée. Comme il s'agissait des fausses reliques pouvant recevoir l'hommage des fidèles, on provoqua une décision de la S. C. des Rites qui donna le 10 avril 1668 le *responsum* suivant : *Cum de notis disceptaretur ex quibus veræ sanctorum martyrum reliquiæ a falsis dignosci possint, eadem sancta Congregatio censuit palmam et vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse* [4]. « Il est essentiel, observe à ce propos un érudit des plus circonspects, que ce décret, qui a été renouvelé de nos jours par la même Congrégation, n'affirme rien quant à la présence du sang dans tel ou tel vase en particulier; mais, pour que l'ampoule puisse être tenue indiquée comme indice certain du martyre, elle suppose qu'il a été dûment constaté qu'elle contenait réellement du sang [5]. » C'était donc l'adoption du principe énoncé par Mabillon. Celui-ci cependant ne laissait pas d'approfondir le problème, mais peu soucieux de nouvelles discussions, il gardait ses conclusions. Une lettre adressée à Guillaume de la Parre contenait ces lignes : « Je pourrois dire beaucoup de choses sur les palmes et sur les vaisseaux de verre que l'on prétend être la marque la plus certaine; mais le respect que j'ai pour le Saint-Siège et pour la Congrégation des Rites, m'oblige à supprimer ce que j'aurois à dire là-dessus, qui ne seroit peut-être pas inutile [6]. » « Sans croire porter atteinte au respect qui est dû à la Congrégation des Rites, même quand il s'agit de l'appréciation d'un fait purement archéologique, plusieurs personnages, recommandables par leur piété non moins que par leur savoir, crurent pouvoir n'adhérer au décret qu'avec une certaine réserve [7]. » Muratori écrivait à Ansaldi : « Je vous parlerai d'une chose que je n'ai encore dite à personne. Lorsque, dans les *Antiquitates Italicæ*, j'ai traité des corps saints qui se tirent des catacombes, j'ai eu déplaisir à voir que dans un si grand nombre d'inscriptions de chrétiens ensevelis en ces lieux, on ne dit jamais un seul mot de leur mort violente *pro Christo*, alors qu'on y rencontre tant d'ampoules teintes de sang. Mais je n'ai pas voulu publier ma réflexion, pour ne pas faire suspecter aussi le signe du vase [8]. » Le savant abbé di Costanzo consigna ses doutes, en 1793, dans un mémoire manuscrit transmis à Gaetano Marini dont la réponse est restée inédite [9]. Nous connaissons néanmoins sa pensée, grâce à la publication de ses manuscrits épigraphiques par le cardinal A. Mai. Un chapitre spécial de son recueil [10] était consacré aux *loculi* sur lesquels on avait trouvé le vase de sang, il est intitulé : *Epitaphia martyrum. Item illorum qui, ex calice sanguinolente sepulchris adposito, martyrum in numero*

[1] *Inde nata nobis merito suspicio est, sanguineam potius materiam esse, quam terrestrem seu mineralem.* Cette lettre de Leibnitz à Fabretti a été publiée par ce dernier dans : *Inscriptionem antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio et additamentum*, in-fol., Romæ, 1699; 2e édit., 1702, c. VIII, p. 555 sq. Cf. Cardinali, *Su i fisici esperimenti di Leibnitz*, dans *Atti dell' Accademia rom. d'archeol.*, t. II, p. 240. Nous croyons préférable de mentionner, mais pour l'écarter de la discussion, un vase de verre trouvé dans un tombeau à Populonium et qui contenait, au dire de Sestini, « du sang et des cendres, mêlés avec de l'huile, de manière que, par le laps de temps, le tout ne formait plus qu'une masse savonneuse... on reconnaissait encore plusieurs taches rouges formées sans doute par le sang, et conservées par une portion de vif-argent incorporé dans cette masse. » D. Sestini, *Dissertation sur un vase antique de verre, trouvé dans un tombeau près de l'ancienne ville de Populonia*, trad. Grivaud, in-8°, Paris, 1813, p. 1-42, cf. p. 18-19. Les inscriptions de ce vase sont les suivantes : STAGNV. PALATIV. OSTRIARIA. RIPA. PILE, au-dessus desquelles on lit : ANIMA. FELIX. VIVAS. On trouvera des formules analogues à celle-ci dans l'épigraphie païenne et dans la chrétienne; en outre, l'usage païen de ce vase n'est pas indubitable, nous ne croyons donc pas devoir arguer de lui dans un sens ni dans l'autre. Voyez cependant Aringhi, *Roma subterranea*, l. III, c. XXII, qui parle en son nom et au nom de Bosio, peut-être ont-ils eu les premiers doutes sur l'ampoule de sang. — [2] H. de l'Épinois, *Les catacombes de Rome*, in-8°, Paris, 1875, p. 200. — [3] [Mabillon,] *Epistola Eusebii Romani ad Theophilum Gallum de cultu sanctorum ignotorum*, in-4°, Parisiis, 1698, p. 9 sq., ou *Œuvres posthumes*, in-4°, Paris, 1724, t. I, p. 213 sq. E. Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, in-fol., Paris, 1865, t. II, p. 536, note 1, donne un extrait d'une lettre de l'abbé des Tuileries, 20 octobre 1690, et de Muratori, d'après Ansaldi, *De martyribus sine sanguine*, in-8°, Mediolani, 1744, § LXVI. Sur le *De phialis rubricatis*, cf. *La vérité historique*, 1861, t. VII, p. 273. Sur cet épisode de la vie de Mabillon, cf. J. Turmel, *Mabillon*, dans la *Revue du Clergé français*, 1902, t. XXX, p. 468, 617 sq., et Valery, *Corresp. inéd. de D. Mabillon*, in-8°, Paris, 1847, t. III, p. 10. — [4] *Decreta authentica Sacræ Congregationis indulgentiis sacrisque reliquiis propositæ, ab anno 1668 ad annum 1861 accurate collecta* ab Aloysio Prinzivalli, in-8°, Romæ, 1862. — [5] Martigny, *Dictionn. des antiq. chrétiennes*, in-4°, Paris, 1877, p. 714. En ce qui concerne la palme dont il est fait mention par le décret, elle fut vivement attaquée par Papebroch dans *Acta sanct.*, mai t. V, p. 223; Mabillon, *De cultu sanctor. ignot.*, præf. et p. 12; R. Fabretti, *Inscript. domest.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 555, Muratori, *Antiq. med. ævi*, in-fol., Mediolani, 1738-1742, t. V, col. 33-35, Arevalo, dans ses notes à *Prudentii opera omnia, P. L.*, t. IX, col. 428; J. E. Kapp, *Utrum signum palmæ tumulis christianorum adjectum certum martyrii sit signum nec ne?* in-4°, Lipsiæ, 1747; enfin le pape Benoît XIV, qui rapporte cette dissidence, se rallie à l'opinion des savants et constate qu'ils avaient eu pour effet d'amener la disparition de cette partie du décret qui fut dès lors regardé comme abrogé. *De servor. Dei beatificatione*, dans *Benedicti XIV opera*, in-4°, Romæ, 1749, t. IV, part. XI, c. VIII, n. 26. En ce qui a trait aux instruments de torture, cf. une curieuse remarque dans *La vérité historique*, t. VII, p. 269, 271. — [6] Lettre de Mabillon à Guillaume de la Parre, Biblioth. nationale, fonds français, ms. n. *19569*, f. 198, 199. Cette lettre est datée du 12 février 1703. On la trouvera intégralement dans les *Ouvrages posthumes de Mabillon et de T. Ruinart*, par V. Thuillier, 3 vol. in-4°, Paris, 1724, t. I, p. 344 sq. — [7] Martigny, *Dictionn.*, p. 714. — [8] Ansaldi, *De martyribus sine sanguine*, § LXVI, in-8°, Mediolani, 1744; Muratori, *Novus thesaurus inscript.*, in-fol., Mediolani, 1740, p. MDCCCXCVIII, n. 5; MDCCCCLVIII, n. 8; MDCCCCLIX, n. 2. C'est aussi l'avis de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* in-4°, Paris, 1702, t. V, p. 536. Cf. C. Cavedoni, *Ragguaglio delle iscrizioni cristiane del Piemonte*, in-8°, Modena, 1851, p. 21. — [9] Voyez un résumé de cette lettre de Marini dans M. Marini, *Degli aneddoti di Gaetano Marini commentario di suo nepote M. M.*, in-4°, Roma, 1822, p. 81-83. — [10] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, præfatio. Cf. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, præfatio, p. XXX; *Bullettino dell' Instituto archeologico*, 1845, p. 150, et la note importante de E. Le Blant, *La question du vase de sang*, in-8°, Paris, 1858, p. 11, note 1.

Digitized by Google

habiti sunt[1]. Peut-être le cardinal Mai différait-il assez peu d'opinion sur ce point avec Marini, car ayant rencontré une inscription munie de l'ampoule il ne laisse pas de se demander si cette Rusticiana, loin d'être martyre, ne serait pas une contemporaine de saint Grégoire le Grand[2].

Dans un remarquable mémoire, véritable traité d'archéologie chrétienne, Raoul Rochette déclara sans détours qu' « en examinant ces monuments avec un esprit libre de toute préoccupation religieuse, comme de toute prévention hostile, on conviendra que les motifs qui ont déterminé l'opinion des antiquaires romains ne sauraient produire une conviction entière »[3]. Le P. Secchi réfuta cet écrit[4] et Raoul Rochette se déclara convaincu par les arguments produits contre lui et donna aux doctrines de son contradicteur « un assentiment complet et sans réserve »[5] : l'abbé Bartolini développa les opinions du P. Secchi[6]. « C'est, pour ainsi dire, parmi les manuscrits qu'il faut ranger une œuvre anonyme, uniquement mise sous presse, dit son auteur, parce qu'à petit nombre, l'impression, en Belgique, coûte moins que la copie. Composée sur l'ordre du Père provincial des jésuites, par l'un des plus savants bollandistes, pour provoquer à Rome un nouvel examen du signe du vase, ce livre ne devait point voir le jour[7]. » Ce travail de 263 pages in-8°, tiré à vingt exemplaires, dont quatre ou cinq seulement paraissent avoir échappé, était intitulé : *De phialis rubricatis, quibus martyrum romanorum sepulcra dignosci dicuntur observationes V*[ictoris] *d*[e] *B*[uck], Bruxellis, typis Alphonsi Greuze, 1855[8]. Les observations de l'illustre jésuite, présentées avec une grande rigueur logique et cette érudition impeccable qui était de tradition dans le groupe d'érudits d'où elles sortaient, n'allaient à rien moins qu'à retirer toute valeur à la doctrine officielle concernant l'ampoule de sang réputée signe de martyre. « Dans les vingt-trois chapitres de son essai, le bollandiste examine toutes les questions qui peuvent s'élever à propos de ce signe présumé du martyre. La tradition, les usages, les expériences chimiques et physiques sont invoqués l'un après l'autre en faveur de l'opinion de l'auteur. Suivant le P. de Buck, les fioles ordinaires qu'on trouve attachées aux tombeaux n'auraient jamais contenu de sang naturel, mais probablement des restes de la messe ou de l'oblation. M. De Rossi ayant obtenu un exemplaire de ce livre, le communiqua au cardinal Patrizzi qui, après l'avoir lu, défendit provisoirement de donner dorénavant des corps saints; il permit toutefois de distribuer des vases sur l'usage religieux desquels tout le monde est d'accord[9]. »

Nous ne mentionnerons que pour mémoire un écrit de C. de Rémusat, dans lequel on rajeunissait l'opinion de Basnage d'après laquelle les vases contenaient non du sang, mais le vin eucharistique[10]. Ce travail était dépourvu de toute compétence archéologique[11]. La même année parut un décret de la S. C. des Rites ainsi formulé : I. *An phialæ vitreæ, aut figulinæ sanguine tinctæ quæ ad loculos sepultorum in sacris cœmeteriis vel extra ipsos reperiuntur, censeri debeant martyrii signum*[12]? La Congrégation romaine répondit : *Affirmative*. Il ne semble pas néanmoins que cette nouvelle décision ait emporté la conviction de tous, puisqu'un savant prélat écrivait en 1877 : « Pour nous, pleins de respect pour les décisions de la Congrégation des Rites, nous nous bornons à conclure de ce qui précède que la preuve du martyre par le vase ne nous paraît pas avoir été jusqu'ici établie archéologiquement[13]. » Plusieurs érudits s'y employèrent dès lors; en 1867, à Rome, l'abbé Sconamiglio[14], en 1868, en Allemagne, F. X. Kraus[15]. Le premier de ces deux ouvrages était déparé par des erreurs notables dont le discrédit atteignait la thèse elle-même, le deuxième ouvrage fut réfuté par E. Le Blant[16].

En cette même année 1877 Michel De Rossi étudiait, dans un appendice au tome IIIe de la *Roma sotterranea* de son frère, la question depuis si longtemps disputée[17].

[1] Mai, *loc. cit.*, t. V, p. 361. Toutes les objections de Marini sont d'ailleurs loin d'être vraies; il croyait le mot *depositio* incompatible avec le cas d'une mort violente, M. Marini, *Degli aneddoti di G. Marini*, p. 83; mais l'inscription du martyr saint Hyacinthe le réfute. Cf. G. Marchi, *Monumenti dell' arti cristiane*, in-4°, Roma, 1844, pl. XLXIII; P. Allard, *Sur le sens du mot « Depositio »*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1880, t. I, p. 227-238. Marini fait erreur encore en rejetant au temps de la paix de l'Église les inscriptions munies d'ampoules mais portant le *chrismon*, dont il ne connaît pas, dit-il, d'exemple certain à Rome avant l'an 331, M. Marini, *loc. cit.*, p. 83, ce qui n'est soutenable en aucune manière; enfin, ayant rencontré cette formule sur l'épitaphe d'une enfant de sept ans : DIOGENES PATER INFELIX, Marini s'étonne du peu de résignation de ce père d'une martyre (à condition que l'ampoule prouve le martyre) et il écrit : *Porro quis credat christianum virum se appellasse infelicem patrem filiæ martyris. Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 427, note 8. Cette exagération a été relevée à juste titre par Cavedoni, *Ragguaglio dei monumenti delle arti cristiane*, dans *Memorie di religione*, série III, t. VIII, p. 15, note, et E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 11 sq. Cf. E. Le Blant, *Les sentiments d'affection chez les premiers chrétiens*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1901, t. XXXVI, p. 225 sq., et la *Rev. archéol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 443 sq. Voy. ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS, col. 299. — [2] Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 447, note 1 : *Est ne hæc Rusticiana illa nobilissima Gregorio Papæ nota, de qua ego locutus sum in commentario de Symmachorum gente? Verum tamen, si revera martyr est, Gregorii ætate fuit antiquior.* — [3] Raoul Rochette, *Troisième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes : Objets déposés dans les tombeaux antiques, qui se retrouvent en tout ou en partie dans les cimetières chrétiens*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1838, t. XIII, p. 772, cf. p. 764-774. — [4] G. B. Secchi, *San Sabiniano martire, memoria di archeologia*, in-8°, Roma, 1841. Cf. *Ann. delle sc. relig.*, t. XIII, p. 15-68. — [5] *Lettre de Raoul Rochette à G.-B. Secchi, S. J.*, le 6 août 1841, dans *Ann. delle sc. relig.*, t. XIII, p. 109-113. Cf. Gaume, *Les trois Rome*, 4 in-8°, Paris, 1847-1848, t. IV, p. 563, et *L'Univers* du 15 octobre 1841. — [6] Bartolini, dans les *Ann. de philos. chrét.*, déc. 1841, mars 1842. — [7] E. Le Blant, dans la *Rev. archéol.*, nouv. série, t. XIX, 1869, p. 431. Cf. Caillette de l'Hervilliers, dans les *Ann. de philos. chrét.*, févr. 1864, p. 100; ***, dans la *Revue critique*, 1871, 2e semestre, p. 158; H. de l'Epinois, *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1875, p. 204. — [8] V. de Buck ne se fit connaître qu'à la suite d'une attaque dont il fut l'objet et à laquelle F. X. Kraus s'associa dans une certaine mesure. *Die Blutampullen*, in-8°, Frankfurt, 1868, p. 67-68. Sur les exemplaires existants, voy. *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 158, il faut ajouter l'exemplaire du British Museum : Banks. 2 d. 3 — [9] C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 158. — [10] C. de Rémusat, *Un musée chrétien à Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, juin 1863. — [11] De Rossi, *Bullettino*, 1863, p. 56 : *Ivi sono inesatezze ed errori scusabili in chi non professa la scienza antiquaria.* — [12] E. Caillette de l'Hervilliers, *Décret du 10 décembre 1863 de la Congr. des Rites*, dans les *Ann. de philos. chrét.*, t. LXVIII, 1864, p. 99 sq. Cet auteur prenait vivement parti pour la doctrine archéologique adoptée par le décret; sur sa valeur critique, cf. *Bull. de la Soc. historique de Compiègne*, 1878, p. 193, note 1; F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 13. — [13] Martigny, *Dictionn. des antiquités chrétiennes*, in-8°, Paris, 1877, p. 714. H. de l'Epinois, *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1875, écrivait : « Inutile de dire que ce n'est pas là une décision *ex cathedra*, c'est-à-dire infaillible. » M. O. Marucchi, conservateur du musée chrétien du Vatican, écrit dans ses *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1899, t. I, p. 60, note 2, que « la tradition de la distinction des tombes des martyrs par la fiole de sang n'est pas tout à fait sans fondements, quoiqu'on ait souven bien exagéré la valeur de ce signe ». — [14] Sconamiglio, *De phiala cruenta, indicio facti pro Christo martyrii, disquisitio*, in-4°, Parisiis, 1867. Cf. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 15. — [15] F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, in-8°, Frankfurt, 1868. Cf. *Rev. crit.*, 1872, 2e sem., p. 160. — [16] E. Le Blant, *D'une publication nouvelle sur le vase de sang des catac. rom.*, dans la *Rev. arch.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 429 446. — [17] M. De Rossi, *Della conservazione delle materie organiche ed animali nelle catacombe romane; ed analisi chimica e microscopica d'una boccia di vetro contenente sangue*, dans *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 707-717; Le même, *Aggiunta alla precedente memoria, intorno alla recentissima scoperta del vino liquido entro un' antica ampolla in Arles, ibid.*, t. III, p. 718.

Digitized by Google

De Rossi lui-même avait repris la question, déclarant que, pour tout esprit sensé, *niuno di sana mente*, le sang déposé près des tombes était du sang de martyr. Le texte de saint Gaudence de Brescia [1], auquel on ne saurait rien opposer, pense-t-il : *alle quali non veggo che la scienza archeologica possa seriamente opporre o alcun fatto certo contrario o alcuna teoria positiva e non ipotetica* [2], ce texte, nous l'avons montré, n'appartient pas au débat, puisqu'il vise le cas où le vase est placé non à l'extérieur, mais à l'intérieur, et ainsi ne peut être un signalement du martyre. Il rapporte ensuite les témoignages oculaires de Landucci et de Marangoni. Michel De Rossi rapproche le contenu des ampoules des substances diverses trouvées dans les fouilles de Pompéi [3], où d'après Fiorelli, juge sans appel en pareille matière, aucune substance n'était absolument exempte de décomposition ; il semblerait donc que les matières organiques, malgré les conditions exceptionnellement favorables de conservation où elles se trouvaient, n'aient été exemptes de décomposition que par un phénomène particulier. Dans le cas où ce phénomène s'est produit, il se trouvait favorisé par les conditions physiques du sol factice pompéien. Dans les catacombes romaines la décomposition des cadavres a produit un dégagement d'acide carbonique qui a pu modifier les conditions d'altération des matières organiques exposées à son contact et empêcher une décomposition complète ; de fait, les modernes explorateurs ont constaté que des parcelles de suaires mises au feu dégageaient une odeur aromatique caractérisée. Lorsque ces fragments étaient pris du côté de la tête, ils donnaient en brûlant cette odeur que rendent les cheveux exposés à la flamme ; ainsi, des substances organiques ont pu se conserver dans les catacombes [4]. Boldetti eut fréquemment, dit-il, l'occasion de constater cette senteur des matières organiques : *nel gran cimitero di Callisto* (c'est-à-dire de Domitille) *entro una cappella del quarto ed ultimo piano... nella parte di mezzo al sepolcro, ove posavano gli ilii, fu trovata quantità di grasso del medesimo corpo, ancora fresco ed untuoso, parte del quale fu ivi lasciato per farlo vedere a chi brame visitare i sacri cimiteri* [5]. Ces constatations permettent de croire que le contenu des fioles a pu parvenir jusqu'à nous, à l'état liquide ou à l'état de consistance sirupeuse, ou enfin à l'état de dessiccation complète. Bosio affirme avoir trouvé dans le cimetière de Domitille, *in alcune sepolture il sangue congelato e ridotto quasi come terra, stemperato con acqua, pigliava il suo pristino rossore, che pareva allora esser uscito dalle vene, e di questo sangue n'abbiamo trovato alcune volte sparso per le sepolture, altre volte raccolto in certi vasetti di terra cotta e di vetro* [6]. Aringhi parle de sang liquide, *liquentem cruorem emiserunt, cujus rei quamplures oculati testes adsunt* [7]. Suivant Michel De Rossi, la présence de l'acide carbonique ne serait pas le seul élément qui aurait influencé la décomposition des matières organiques ; le sol romain dans lequel sont taillées les galeries des catacombes est un sol volcanique qui a gardé quelque chose, bien qu'en très minime quantité mais toujours agissante, de sa force génératrice. Il en résulte une atmosphère très spéciale et une météorologie souterraine digne d'attention. Michel De Rossi conclut en ces termes : *Il mio ragionamento ha dimostrato colle ragioni fisiche non solo la verosimiglianza, ma la certezza e la piena fiducia, che si può avere nei fatti additanti la scoperta di sostanze organiche conservate riconoscibili nei sepolcri delle catacombe* [8]. L'analyse chimique et microscopique d'une fiole contenant un liquide rougeâtre trouvée en 1872 dans la catacombe de Saint-Saturnin lui fait ajouter : *possiamo oggi scientificamente affermare, che era contenuto vere sangue.*

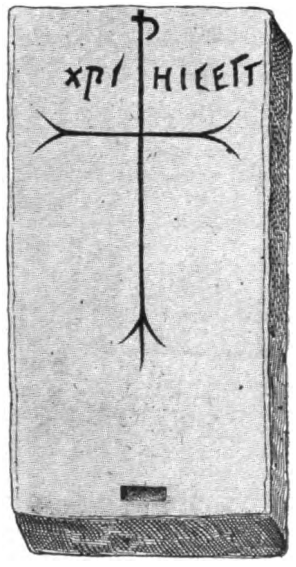
Il nous suffit d'avoir rapporté les phases diverses d'une controverse intéressante à laquelle on a proposé trois solutions également ingénieuses. Celle de F. X. Kraus est une simple hypothèse. Selon cet érudit, les fidèles dont le sacrifice avait été sanctionné par la *vindicatio* solennelle étaient en petit nombre et leur tombe se trouvait distinguée par la qualification de *martyr*, qu'elle présentât ou non l'ampoule de sang [9] ; ceux, au contraire, qui avaient péri dans les temps où la persécution redoublait, dispersant les chefs de la hiérarchie, étaient enterrés en hâte et, en attendant des jours plus calmes et le jugement canonique de l'Église sur ces victimes, on marquait leurs tombes d'un signe provisoire qui permît de les reconnaître à l'heure de la glorification. Mais tout ceci est de pure imagination. Allant plus loin, cet érudit attribue à la grande persécution de Dioclétien la plupart des sépultures que le trouble de ce temps ne permettait pas de classer ou non parmi celles des martyrs *vindicati*. La présomption archéologique que ce jugement entraîne a pour résultat d'imposer une date à toute une série de marbres qu'aucun signe évident ne permet de situer de la sorte dans la chronologie ; en outre, on observera que si ces nombreuses épitaphes munies de l'ampoule sont contemporaines de Dioclétien, il paraît peu explicable que parmi les épitaphes datées accompagnées de cette ampoule aucune n'appartienne précisément à cette époque de 303 à 312, si féconde en martyrs *non vindicati*.

La solution proposée par le P. de Buck est pourvue de textes en abondance. Suivant lui, les vases auraient contenu les restes du vin de la messe et de l'oblation [10], et il ne manquait pas de raisons d'y croire. On sait que les premiers chrétiens se servaient pour la communion sous l'espèce du vin d'un calice particulier [11] et beaucoup de ces vases, qui de très bonne heure étaient en verre [12], durent être employés aux catacombes. Ceci nous amène à parler d'une antique coutume dont il nous est resté plusieurs témoignages. Une dalle funéraire a été trouvée à Vix, à six kilomètres de Châtillon-sur-Seine, en un lieu où l'on a relevé des sarcophages mérovingiens disposés parmi des tombes plus anciennes et confectionnés, pour l'un d'entre eux au moins, avec des matériaux de

[1] S. Gaudence, *Serm.*, XVII, *P. L.*, t. XX, col. 963. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 618. — [3] Luca, *Recherches chimiques sur le pain et sur le blé découverts à Pompéi*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sciences*, t. LVII, p. 495 sq. ; Le même, *Recherches analytiques sur l'eau découverte dans un puits de Pompéi*, dans le même recueil, t. LIX, p. 467 sq. — [4] Mich. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 710. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 135, 185, 295, 301, 307, 311. — [5] Boldetti, *loc. cit.*, p. 185. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 197. — [7] Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 506. — [8] M. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 717. Nous ne pouvons entrer dans le détail de l'analyse chimique, *loc. cit.*, p. 715-716. On en rapprochera avec avantage M. Berthelot, *Analyse d'un vin antique conservé dans un vase de verre scellé par fusion*, dans la *Revue archéologique*, 1877, t. I, p. 392 ; Le même, *Nouvelle note sur un liquide renfermé dans un vase de verre très ancien*, 1877, t. II, p. 394. — [9] F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 66, 67. — [10] V. de Buck, *De phialis rubricatis*, c. XXVII-XXXII, p. 207-255. — [11] G. P. Secchi, *San Sabiniano martire*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1842, p. 304, 306 ; O. Marucchi, *Osservazioni sopra il cimitero anonimo recentemente scoperto sulla Via Latina*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1903, p. 307, fig. 1 sq. — [12] Telle est du moins l'affirmation d'un synode de Tibur. Cf. Hieronymi Stridoniensis, *Opera*, in-fol., Paris, 1623, t. I, p. 47, notes ; C. T. dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 189, note 4. Rapprocher la notice du pape Zéphirin dans le *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 139 et note 3, à propos des *patenæ vitreæ*. L'opinion du P. de Buck est également celle de W. Röstell, *Rom's Katakomben und deren Alterthümer*, dans C. Bunsen, Z. Platner et W. Röstell, *Beschreibung der Stadt Rom.*, 3 in-8°, Stuttgart, 1830-1837, t. I, p. 402, 406. Cf. Dought, *De calicibus eucharisticis veterum christianorum*, in-8°, Bremæ, 1694.

Digitized by Google

remploi [1]. Cette dalle portait l'inscription suivante (fig. 463).



463. — Dalle funéraire de Vix.
D'après E. Le Blant,
Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule, p. 30, n. 1.

L'épigraphie chrétienne nous fournit d'autres exemplaires d'une formule analogue, et les textes nous apprennent de quels secours s'entouraient les chrétiens dans leurs tombeaux. Nos pères ne croyaient pas tous que la vengeance divine attendît pour s'exercer sur nos corps la résurrection générale, et le défunt était menacé jusque dans le tombeau, ainsi que nous l'apprend une inscription d'Espagne [2].

Saint Grégoire le Grand et l'évêque de Tours ont recueilli les histoires qui se racontaient dans le peuple à ce sujet. Tantôt c'est un débauché dont une flamme va brûler le cadavre [3], tantôt un impie dont le cadavre est emporté par les diables pendant la nuit [4], ou bien une nonne coupable tirée de son tombeau et déjà à demi brûlée [5]. Depuis longtemps cette sorte de récits avait la vogue, car saint Maxime de Turin nous dit à propos de la crainte qu'éprouvaient les chrétiens à la pensée de leurs restes que les démons viendraient troubler peut-être : « C'est là une crainte que nos pères nous ont transmise [6]. » C'est pour s'en faire une sauvegarde que les fidèles employèrent la croix [7], les reliques [8], l'eau bénite [9] qui avaient la vertu de tenir à l'écart les démons. Nous avons montré ailleurs l'extension prise par cette coutume de chercher la protection des tombes dans la proximité de la sépulture des saints (voir AD SANCTOS); cependant on ne s'en tenait pas là et on se persuada que si les serviteurs étaient puissants, le maître le serait plus encore. Un épisode caractéristique nous est fourni à ce sujet par la vie du premier abbé du Mont-Cassin. Un moine s'échappa du monastère et mourut avant de l'avoir réintégré. Il fut enseveli, mais la tombe fut violée et on jeta le cadavre dehors. On l'ensevelit de nouveau et le même fait se reproduisit; alors on courut supplier l'abbé de pardonner au moine désobéissant. L'homme de Dieu prit le pain eucharistique, le remit aux parents et leur dit : « Allez, déposez avec respect le corps du Seigneur sur la poitrine du mort et replacez le cadavre dans la tombe. » On obéit et depuis ce temps la terre conserva le corps du religieux [10]. Peut-être en agissant comme il le fit, l'abbé Benoît se rappelait cette parole de saint Jean Chrysostome : Ὅπου δὲ ὁ Χριστὸς, δαίμων μὲν οὐδεὶς ἐπεισελθεῖν. « Là où est le Christ, le démon n'ose entrer. » Peut-être pourrait-on rapporter à cette pratique une épitaphe romaine ainsi conçue :

SOLVS DEVS ANIMAM TVAM DEFENDAD ALEXAN-
[DRE [11]

Quoi qu'il en soit, la pierre de Vix paraît être du siècle même où vécut saint Benoît et la pratique qu'elle nous dévoile, on l'a dit, s'inspirait des craintes transmises par les anciennes générations [12]. Cette coutume ne paraît pas spéciale à l'Occident, puisque nous lisons dans la Vie de saint Basile du pseudo-Amphiloque que l'évêque sentant sa fin prochaine fit offrir le saint sacrifice, divisa l'oblation en trois parties dont il garda l'une pour être ensevelie avec lui [13]. C'est probablement à cette coutume que fait allusion une inscription portant ces mots : Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς..,..ἐνθάδε κατοίκεν [14]. Nous n'avons eu jusqu'ici que les exemples concernant le corps du Seigneur sous l'espèce du pain; en voici qui nous montrent une coutume que l'on a rapprochée de celle dont les ampoules des catacombes seraient les témoins. Lors de l'ouverture du tombeau de saint Birin envoyé par le pape en Angleterre où il mourut en 650 et fut inhumé sans nul doute, suivant l'usage de Rome [15], on trouva avec le corps : *quidam calix parvus... quædam pera ex una parte auro contexta : asserebant enim omnes quod in ea fuerit palla... cum corpore Christi* [16]. En Germanie, où les rites romains étaient généralement pratiqués, on trouva lors de l'exhumation de saint Udalric († 973) : *pixis argentea et in pixide sanguis Domini et alia*

[1] E. Le Blant, *Sur une pierre tumulaire portant les mots « Christus hic est »*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1874, t. XXXV, p. 79-91, fig. Tiré à part, in-8°, Paris, 1874, 15 p.; signalé d'abord dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, IV° série, 1873, t. I, p. 169-170. Autre édition dans la *Revue de l'art chrétien*, 2° série, 1875, t. XIX, p. 26-31, pl.; et réuni avec : *Note sur quelques représentations antiques de Daniel dans la fosse aux lions*, in-8°, Arras, 1877, 17 p. fig. Reproduit d'après la *Revue de l'art chrétien*, dans le *Bull. d'hist. et d'archéol. religieuses du diocèse de Dijon*, 2° année, 1884, p. 41-49 pl.; P. Lejay, *Inscriptions antiques de la Côte-d'Or*, in-8°, Paris, 1899, n. 293; H. Lammens, *Les formules épigraphiques : Christus hic est et* Χριστὸς ἐνθάδε κατοίκεν, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. VII, p. 668-670; Le même, dans le *Musée belge*, 1903, p. 284, n. 11. — [2] E. Hübner, *Inscr. hispan. latin. christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 253. — [3] S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, l. IV, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 372 sq. — [4] *Ibid.*, l. IV, c. LIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 413 sq. — [5] *Ibid.*, l. IV, c. LI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 412 sq. — [6] S. Maxime de Turin, *Homil.*, LXXXI, *P. L.*, t. LVII, col. 427 sq. — [7] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques*, in-8°, Paris, 1857, p. 312 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, aprile; Morcelli, *Kalendar. Constantinop.*, in-4°, Romæ, 1788, t. I, p. 231. Hübner, *loc. cit.*, n. 268. — [8] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IX, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 161 sq.; Bosio, *Roma sotterranea*, p. 105; De Rossi, *loc. cit.*, aprile 1863. — [9] S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVI, col. 188. S. Grégoire n'attribue pas à la présence de l'eucharistie, mais à la prière de l'abbé. — [10] S. Jean Chrysostome, *In psalm.* XLI, § 2, *P. G.*, t. LV, col. 157 sq. — [11] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. LXXV. Ceci nous paraît d'autant plus plausible que cette inscription n'était pas munie d'ampoule; il se pourrait donc bien qu'il s'agît de l'eucharistie. — [12] Cette pratique se retrouve beaucoup plus tard. Saint Cuthbert fut enseveli avec l'oblation sur sa poitrine, cf. Amalaire, *De eccl. officio*, l. IV, c. XLI, *P. L.*, t. CV, col. 1236; et Amalaire, qui rapporte ce fait, ajoute qu'on avait, croit-il, suivi la pratique de l'Église romaine. Au IX° siècle, quand on exhuma le corps de saint Othmar, abbé de Saint-Gall, on trouva sous sa tête et sur sa poitrine, *quædam panis rotulæ quæ vulgo oblatæ dicuntur*. Cf. *Relatio Isonis*, dans *Acta SS. ord. S. Benedicti*, in-fol., Paris, 1668, sæc. III, part. 2, p. 165. — [13] *Acta sanct.*, junii t. III, p. 423. — [14] Lemmens, dans le *Musée belge*, 1903, p. 285, n. 11. — [15] V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 231. — [16] *Acta*, dans M. Alford, *Annal. eccl. angl.-saxon.*, ad an. 650, num. V, in-fol., Londini, 1663, t. II, p. 273.

Digitized by Google

sancta continebantur[1]. Bingham[2] rapporte qu'un certain Whitby avait vu à Sari un calice, dans lequel le précieux sang avait été enseveli, extrait de la tombe de plusieurs évêques[3]. Enfin, en France, on retrouve cette pratique en 1290, aux funérailles de Nicolas Gellent, évêque d'Angers : *Corpus ad tumulum detulerunt et posuerunt honorifice in sarcophago de tupello ex diversis peciis constructo, cum mitra alba in qua fuerat consecratus et crocia de stanno seu cupro, et supra pectus ejus calix et patena plombei cum pane et vino*[4].

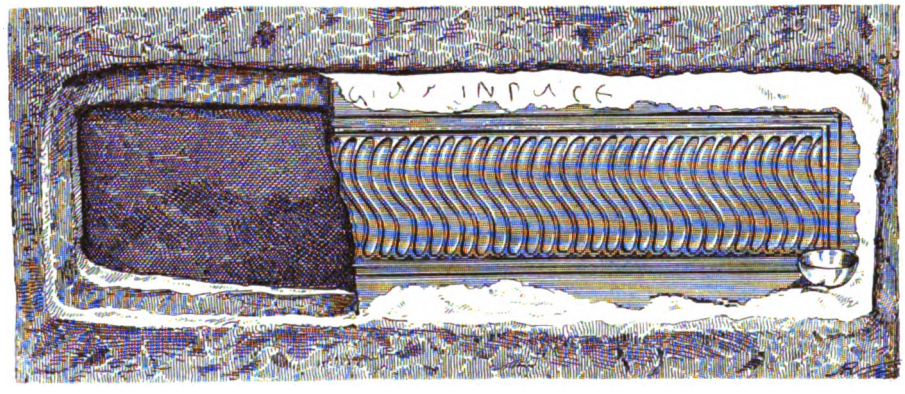
Une autre solution a été proposée par E. Le Blant. L'angoisse qui poussait les fidèles à se faire garder dans le tombeau par le Christ lui-même a donné lieu à une pratique que nous avons longuement décrite ailleurs. Voir AD SANCTOS. Avides de participer en quelque manière aux mérites des saints, désireux de se présenter au dernier jour au tribunal de Dieu en leur compagnie et un peu comme leurs clients, songeant à écarter les malfaiteurs de leur tombe, nos pères, par ces divers motifs, rapprochèrent le plus qu'ils purent leur propre sépulture de celle des saints. Mais l'empressement même que l'on y mit bientôt rendit la place rare et enfin la faveur tant souhaitée devint impossible à obtenir. Ceux à qui la fortune le permettait se bâtirent leur tombeau au milieu d'une église :

C. NONIVS FLAVIANVS [VIXIT ANNO VNO PLVRIMIS ANNIS ORATIONIBVS PETITVS NATVS·

M.XI. IN CVIVS HONOREM BASILICA HAEC A PA-
[RENTIBVS ADQVISITA
CONTECTAQVE EST, etc.[5]

d'autres remplacèrent les autels pourvus de reliques qui devait les garder dans le repos par quelques parcelles déposées dans l'ampoule de verre. Quelques-uns même étaient parvenus à réunir deux ou trois ampoules de reliques, ils les ont mises sur leur sépulture[6] (fig. 464).

De Rossi écrivit lui-même une dissertation sur ce sujet, dans laquelle il émettait l'opinion que les ampoules contenant des reliques et du sang des martyrs servaient aux chrétiens, près des tombeaux, comme de philactères. Ou bien encore était-ce la satisfaction d'un pieux désir du défunt d'être enterré le plus près possible des tombeaux des saints.



464. — Sépulture romaine avec ampoule.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 33.

En 1857, l'abbé Cochet apportait un contingent de faits nouveaux dans le débat. Les fouilles de sépultures gallo-romaines d'Incheville, près d'Eu, l'avaient mis en possession de vases de verre « d'un vert sale et enfumé. Au dedans et au dehors on remarque un tartre rouge, couleur de sang caillé ou plutôt de lie de vin desséchée »[7]. L'analyse chimique à laquelle ces vases furent soumis[8] conclut « qu'il n'y a aucune matière organique végétale ou animale dans les plaques ou croûtes recouvrant les vases de verre en question »[9]. Le recueil de L. Perret publia dans une de ses planches une am-

[1] *Acta sanct.*, julii t. II, p. 535. — [2] J. Bingham, *Orig. et antiq. eccl.*, l. XV, c. IV, n. 20, in-8°, Oxford, 1855, t. VI, p. 427. — [3] D. Whitby, *The absurdities and idolatry of Host-Worship proved*, in-8°, London, 1679, c. V, p. 26. — [4] L. d'Achery, *Spicilegium*, in-4°, Parisiis, 1655-1677, t. X, p. 150-151. Cf. A. Murcier, *La sépulture chrétienne en France, d'après les monuments du XIe au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1855, p. 91-20. — [5] *Bull. archeol. napolit.*, luglio 1852, p. 15. Cf. Gazzera, *Iscrizioni cristiane del Piemonte*, in-4°, Torino, 1849, p. 80; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 492; Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, c. X, n. 488. — [6] Deux ampoules, cf. Boldetti, *Osservazioni*, p. 479; Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 401, n. 1; p. 420, n. 8; p. 433, n. 2; p. 446, n. 2; *Annali delle scienze religiose*, t. XIII, p. 23; Gaume, *Les trois Rome*, in-8°, Paris, 1847-1848, t. IV, p. 583. Trois ampoules, cf. Marangoni, *Cose gentilesche*, p. 455. Voyez pour les textes mentionnant les reliques amassées en grand nombre autour d'une même sépulture, Théodoret, *Philoth.*, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1432 sq.; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IX, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1597 sq. On lit dans Surius, *Vitæ sanct.*, 22 sept., une lettre de l'an 1168 où il est dit que saint Martin voulut être enseveli avec un vase rempli du sang des martyrs de la légion thébéenne. « Ce texte, auquel, dit E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 31, note 5, on ne peut prêter la valeur d'un antique témoignage, cf. *Acta sanct.*, septembris t. VI, p. 385 sq., montre du moins qu'au XIIe siècle, l'ancien usage d'inhumer avec des reliques avait encore laissé des traces. » Voir dans L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. III, pl. XLV, n. 1, une sépulture avec ampoule, et fermée par trois carreaux. — [7] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes faisant suite à « La Normandie souterraine »*, in-8°, Paris, 1857, p. 420-421, note 1. Même tartre rougeâtre dans les ampoules du cimetière d'Envermeu, cf. Cochet, *La Normandie souterraine*, in-8°, Paris, 1854, p. 268-269; 2e édit., 1885, p. 328-330, et du cimetière de Verrières, près Troyes, cf. Corrard de Bréban, *Cimetière antique de Verrières découvert en 1849*, dans les *Mém. de la Soc. d'agric., des sciences, de l'Aube*, t. XVII, p. 561, et d'une sépulture de Woodnesborough (Kent). Cf. J. Akerman, *Remains of pagan Saxondom*, in-4°, London, 1852-1855, p. 33, pl. XVII, fig. 1. Des nouvelles expériences eurent lieu en 1854. Cf. Cochet, *Procès-verbal journalier de l'exploration archéol. du cimet. mérovingien d'Envermeu, en 1854*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, t. XX, p. 505; *Bull. du comité de la langue, de l'hist. et des arts de la France*, t. III, n. 9; *Proceedings of the Society of Antiquaries of London*, t. III, p. 177-178. Le cimetière franc de la Hogue a fourni aussi sur une fiole de verre « un sédiment presque noir et fortement attaché aux parois du vase ». Cf. Durand, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, t. XII, p. 326. — [8] Les procès-verbaux sont publiés dans Cochet, *Sépultures gauloises*, in-8°, Paris, 1857, p. 421, 422. — [9] *Ibid.*, p. 423. Les expériences faites à Greenwich ne s'éloignent pas de ces conclusions. C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 191 sq.

Digitized by Google

poule extraite d'une tombe du cimetière de Saint-Cyriaqu à Rome[1] (fig. 465).

En 1858, E. Le Blant publia un mémoire d'une importance considérable dans lequel il adoptait les vues du P. de Buck et voyait dans ces vases, où le sang était constaté, le sang de quelque martyr recueilli sur le lieu de son supplice et placé par nos pères comme une glorieuse relique destinée à protéger la dépouille des parents ou des amis décédés. Ce mémoire, ainsi qu'il était arrivé pour celui de Mabillon, écrit avec le plus sincère respect de l'autorité ecclésiastique et le très vif désir de chercher « la vérité et la lumière », était si solide qu'il fallut bien s'apercevoir qu'il avait de nouveau ouvert la question. Nous ne pouvons nous dispenser de résumer ses arguments principaux[2].

Au cours d'un récit de voyages sur « les catacombes de Rome en 1858 », Charles Lenormant se rallia à la thèse de E. Le Blant qui, disait-il, « a discuté la *Question du vase de sang* avec une sévérité qui réveille le souvenir de Mabillon. Mais la rigueur d'examen que cet écrit provoque n'aura plus bientôt la même gravité. Puisque désormais, à des traits presque certains, on doit reconnaître par la place que les sépultures occupent si elles recèlent des martyrs ou si elles appartiennent au commun des fidèles, la discussion des signes et des symboles auxquels on s'attachait surtout pour opérer une telle distinction perd nécessairement de son importance[3]. » A la même époque, Mgr Cavedoni faisait adhésion à la thèse présentée par Le Blant (24 décembre 1858)[4] : *Mi pare*, lui écrivait-il, *che Ella abbia trovato un mezzo plausibile per render ragione della presenza del vaso di sangue, e che in qualche modo vesti cosi giustificata la disciplina della Chiesa Romana; giacchè que' corpi esposti alla venerazione de' bedeli ponno dirsi* Reliquie santificate *dall' apposto sangue de' martiri, nella intercessione de' quali confidavano quegli antichi cristiani*[5].

L'antique discipline du christianisme avait adopté à l'égard de ceux qui avaient donné leur vie pour la confession du Christ une formalité grave que l'on a désignée sous le nom de *vindicatio martyrum*[6]. C'était une sorte de canonisation dont l'Église se réservait le droit d'honorer ceux qui lui en paraissaient dignes.

Les fidèles qui auraient reçu la qualification de martyrs seraient en petit nombre, si nous nous en tenons au témoignage de l'épigraphie; cependant la grave formalité de la *vindicatio* aurait été illusoire, si on avait pu faire usage d'un signe officiel désignant avant toute procédure, la tombe de ceux qui avaient péri de mort violente et ceci, en contravention avec les lois de l'Église[7]. S'il appartenait à celle-ci de porter un jugement écouté parce qu'il avait été mûri, comment admettre que, dans les cimetières surveillés par le clergé romain, des fidèles par centaines aient enfreint la discipline et anticipé par le moyen d'un signe appliqué à la hâte, à l'heure même de l'ensevelissement, sur le décret solennel[8]. Une deuxième considération est tirée du fait des statistiques que nous permettent d'établir plusieurs documents antiques[9]. Le savant jésuite Lupi, rencontrant une tombe pourvue de la fiole de sang, fut surpris que l'épitaphe lui donnât sa date à l'année 374, et en l'absence de toute persécution légale, il supposa avoir affaire à une victime des violences des ariens ou des païens de la cam-

[1] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852 t. IV, p. 118. pl. XVIII, n. 6. On a cherché à tirer parti des paroles de De Rossi, dans une *Lettre de M. le chevalier J.-B. De Rossi, membre de la Commission des Catacombes, l'un des conservateurs de la bibliothèque du Vatican à Rome, à M***, vic. gén. de Reims, sur le martyre de saint Venerius*, dans la *Revue archéologique*, 1856, t. XIII, p. 153, mais cette lettre, publiée sans le consentement de l'auteur, lorsqu'il avait déjà acquis la célébrité, fut désavouée par lui, au moins quant aux opinions qu'il professait alors, n'étant pas même sorti de l'adolescence. Voici la note de la *Revue archéologique*, 1856, t. XIII, p. 253 : « On nous transmet de la part de M. De Rossi, avec prière d'en donner connaissance à nos lecteurs, la note suivante : « Cette lettre a été écrite par « M. De Rossi à l'âge de vingt ans; il avait alors même défendu « de la publier ; elle est en plusieurs points, et dans l'appréciation « critique de plusieurs inscriptions, diamétralement opposée aux « opinions actuelles de l'auteur. » De Rossi n'ayant pas précisé les points abandonnés par lui, nous pouvons noter celui-ci. Il arguait dans sa lettre, p. 155, de certain vase sur lequel « on lit » ces mots : SA SATVRNI, sur un autre on distingue SA, et sur un autre encore le mot SANG. » Cf. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l. III, c. XXII; Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 497; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 178; Mamachi, *Origines et antiq. christ.*, t. I, p. 461; Perret, *Les catacombes de Rome*, t. IV, pl. XVIII, n. 7. Or il autorisait plus tard Martigny à écrire ces lignes qui ont passé sous ses yeux : « De savants paléographes, M. De Rossi, d'après des documents authentiques, et le R. P. Garrucci, d'après la forme des caractères (cf. *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 107), ont reconnu que ces monuments sont faux. Ils avaient été remis par le faussaire lui-même à l'abbé Crescenzio, qui, à son tour, avait, sans le vouloir, induit en erreur Severano, éditeur de Bosio. C'est ainsi que ces vases avaient été introduits dans la *Roma sotterranea*. » Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, 2e édit., 1877, p. 713. On se disputa ainsi M. De Rossi dans les deux camps, comme on peut le voir. C..., dans *The Rambler*, january 1860, déclarait avoir pour lui l'opinion du P. Marchi et du chevalier De Rossi, mais il dut insérer une note, may 1860, « écrite évidemment avec une pleine connaissance de tous les faits qui se rattachent à la question, » dans laquelle on assurait que « De Rossi est bien connu à Rome pour soutenir l'opinion exactement contraire ». Pour les principales formes de vases, cf. Bosio, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 201; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Parisiis, 1659, t. I, p. 501-507; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 149-156, 160, 161, 163, 168, 169, 183, 191, 496, 500; Bonanni, *Museo Kircheriano*, p. 115; Perret, *Catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. III. — [2] E. Le Blant, *La question du vase de sang*, in-8°, Paris, 1858. Cf. Caillette de l'Hervilliers, *Le catéchisme dans les catacombes de Rome*, dans les *Annales de la charité*, 1858-1859, p. 435 sq. — [3] Ch. Lenormant, dans *Le Correspondant*, février 1859, p. 365. — [4] H. de l'Epinois, *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1875, p. 205. — [5] E. Le Blant, dans la *Revue archéol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 445. — [6] Sur la *vindicatio martyrum*, et la preuve qu'en fournit la tombe du pape Fabien, dont la dalle funéraire portait d'abord les mots : Φαβίανος ἐπι(σκόπος) auxquels on ajouta très légèrement, lorsque la dalle était en place et afin de ne pas la briser, le sigle MP, μαρτυρ, après que la *vindicatio* fut faite, voir P. Allard, *Hist. des persécc.*, t. II, p. 279 et surtout les paroles de saint Optat de Milève : *Quæ* (mulier Lucilla) *ante spiritalem cibum et potum, os nescio cujus martyris, si tamen martyris, libare dicebatur; et quum præponeret calici salutari os nescio cuius hominis mortui, et si martyris, sed necdum vindicati, correpta, cum confusione irata discessit. De schism. donatist.*, l. I, 16. — [7] On sait que la discipline interdisait absolument aux fidèles la provocation à l'égard des païens : *Concil. Illib.* (an. 305), can. 60: *Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quia in Evangelio non est scriptum nec invenitur ab apostolis unquam factum, placuit eum in numerum non recipi martyrum*. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 15; *Martyrium Polycarpi*, c. IV : Οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, *Opera PP. apost.*, éd. Funk, in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. 286; *Acta Proconsul. Cypriani*, c. I : *Cum disciplina prohibeat ut quis se ultro proferat...*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-fol., Amstelodami, 1713, p. 38, 216. On lit encore dans une lettre de saint Cyprien : ... *nec quisquam vestrum aliquem tumultum fratribus moveat aut ultro se gentilibus offerat. Epist.*, LXXXIII, *P. L.*, t. IV, col. 446. Enfin, saint Augustin rapporte que : *In eisdem litteris lectum eos qui se offerent persecutionibus non comprehensi, et ultro dicerent se habere scripturas quas non traderent, a quibus hoc nemo quæsierat, displicuisse Mensurio et ab eis honorandis eum prohibuisse christianos*. S. Augustin, *Breviculum collationis cum Donatistis*, dies III, c. XIII, § 25, *P. L.*, t. XLIII, col. 638. — [8] Ce point n'est pas douteux. *Noi per appunto*, dit Boldetti, *gli troviamo per ordinario affissi e murati a' sepolcri nella calcina, con cui furono stabilite le tavole o di marmo o di terra cotta. Osservazioni*, p. 180. Parfois la fiole est à l'intérieur; Boldetti, *loc. cit.*, p. 181, 182, 183. Marangoni, *Cose gentilesche*, in-4°, Roma, 1744, p. 425; Marchi, *Monumenti cristiani*, in-4°, Roma, 1844, p. 123; Gaume, *Les trois Rome*, t. IV, p. 583. — [9] Nous traitons ici l'argument tel que E. Le Blant l'a établi en 1858, *La question du vase de sang*, p. 15, et complété en 1869, *Revue archéologique*, nouv. série, t. XIX, p. 433.

Digitized by Google

pagne[1]. L'explication reste plausible, mais elle l'est moins quand il faut en user à l'égard de quatre autres tombes qui se répartissent entre les années 362 et 400[2]. Il est tout aussi difficile de s'expliquer que le monogramme du Christ, dont l'apparition est si tardive qu'on

465. — Ampoule du cimetière de Cyriaque.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 714.

n'a pu en trouver un seul exemplaire daté parmi les inscriptions datées antérieures à Constantin[3], se rencontre dans le recueil de Marini sur 92 sépultures qui présentent l'ampoule et le monogramme contre 335 qui ne le portent pas. Assurément la même proportion ne se retrouve pas dans les inscriptions datées. On pourrait, il est vrai, attribuer aux violences sanglantes postérieures à la paix de l'Église, les tombes pourvues de l'ampoule, et ainsi satisfaire aux scrupules insurmontables que provoque la présence du chrisme[4], quoiqu'il demeurât difficile d'accepter « que des martyrs exceptionnels aient été si nombreux, sans qu'il en soit fait la moindre mention dans les annales ecclésiastiques »[5].

Une autre statistique n'est pas moins digne d'attention. Baronius a classé les martyrs de Rome de la manière suivante : hommes 311, femmes 73[6]. La proportion est assez marquée pour qu'on doive s'attendre à la retrouver, ou peu s'en faut, dans les épitaphes. Or le recueil de Marini donne un résultat bien différent : pour 221 tombes d'hommes munies de l'ampoule on trouve 205 tombes de femmes pourvues du même signe[7]; évidemment il y a désaccord entre les textes et les monuments et le fait devient de nos jours assez exceptionnel pour qu'on en veuille avoir la raison[8]. Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls éléments que nous puissions consulter dans ce conflit. Les *Itineraria* destinés à guider les pèlerins dans les sanctuaires de Rome confirment la disproportion qu'accusaient les martyrologes :

TEXTES ET MONUMENTS.	HOMMES.	FEMMES.
Martyrologe	311	73
Itinéraire de Froben[9]	85	26
— de Bianchini[10]	131	40
— de De Rossi, *a*[11]	91	26
— de De Rossi, *b*[12]	125	43
Ampoules	221	205

Ainsi, pour une fois, l'opposition entre les textes et les monuments serait irréductible.

Une autre considération demande à être exposée. Y a-t-il un rapport entre le nombre des tombes munies de l'ampoule et le nombre des martyrs romains? Et, avant tout, quel est ce nombre? C'est, dit l'abbé Sconamiglio, un nombre qui dépasse à lui seul celui de tous les martyrs des autres lieux de l'empire réunis ensemble[13]; or ce nombre est absolument ignoré, on ne s'explique pas comment on peut parler à son sujet de plus ou de moins. La population de Rome n'est pas elle-même très exactement connue. Dureau de la Malle avait estimé qu'à l'époque de son plus grand développement cette population n'a pas compté plus de 550 000 âmes[14], et le P. de Buck a adopté ce calcul. Il semble plus conforme à la vérité d'évaluer, avec Bunsen[15], la population de Rome sous Auguste à environ 1 300 000 habitants; et elle dut s'accroître encore sous Trajan, où elle atteignit son apogée[16]. Il est difficile de prêter attention aux calculs que l'on a tentés sur le nombre des martyrs[17]; on a été jusqu'à compter 7 000 par jour, ce qui donne en un an 2 500 000 martyrs, c'est-à-dire un million de plus que la population de la ville, païens et chrétiens compris[18]. Assurément le nombre fut grand et le P. de Buck était disposé à la suite des travaux de De Rossi, à relever notablement les chiffres de la statis-

[1] A. Lupi, *Dissertatio ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1735, p. 98. Notez que les martyrs des persécutions postconstantiniennes à Rome sont parfaitement connus. Cf. P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1902, t. III, p. 55 sq.; V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 129. — [2] A. Mai, *Script. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 397, n. 3; p. 433, n. 7; cf. p. 418, n. 2; p. 446, n. 5, et E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 16, note 2 de la page précédente, en ce qui concerne Mai, *loc. cit.*, t. V, p. 403, n. 4; p. 445, n. 4. — [3] Sur l'inscription portant le chrisme et la date possible de 298, cf. De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 26; *Roma sotterr. crist.*, t. II, p. 321 sq.; E. Le Blant, dans la *Revue archéol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 437. La numismatique fournit les mêmes résultats. C. Cavedoni, *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino insignite di simboli cristiani*. — [4] Morelli, *Comment. all' iscr. sepolcr. di S. Agape mart.*, § 7, 8. Cf. Cardinali, dans *Atti dell' Accademia romana di archeologia*, t. II, p. 242, 247. — [5] Ed., dans *La vérité historique*, 1861, t. VII, p. 285. — [6] Baronius, *Martyrol. roman.*, *Index topographicus*, au mot *Romæ*. — [7] Si l'on ajoute les marbres où la présence de l'ampoule n'est pas démontrée on a 322 hommes et 312 femmes. — [8] Celles qu'en donne F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 36, 37, ne soutiennent pas l'examen. On obtenait plus facilement le corps d'une femme que celui d'un homme, une épouse faisait faire plus rarement une épitaphe qu'un mari n'en faisait faire pour sa femme? — [9] Froben, *Alcuini opera*, t. II, pars 2, p. 597-600, *P. L.*, t. CI, col. 1359. — [10] Bianchini, *Anastasii opera*, in-fol., Rome, 1735, t. II, p. CXLI sq. — [11] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 176 sq. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 176 sq. — [13] Sconamiglio, *De phiala cruenta*, p. 39. — [14] Dureau de la Malle, *Mém. sur l'étendue de la population de Rome*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XII, p. 2, 237 sq. — [15] C. J. Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom*, 3 in-8°, Stuttgart, 1830-1837, t. I, p. 184. — [16] Preller, dans *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschafts*, de Pauly, au mot *Rom*, in-8°, Stuttgart, 1852, t. VI, p. 508. Cf. A. von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, in-8°, Berlin, 1867-1870, t. I, p. 554, d'après lequel la population chrétienne de Rome, à l'époque de la lettre de Fabius (vers 250), serait de 50 000 chrétiens; Renan, *L'Antechrist*, in-8°, Paris, 1873, p. 7, note 2, admettait à Rome, sous Néron, une communauté juive de 30 000 âmes. Cf. C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2° semestre, p. 173. — [17] Voyez cependant H. Dodwell, *De paucitate martyrum*, dans les *Dissertationes cyprianicæ*, in-fol., Oxonii, 1691; Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, præf., p. II sq.; Ansaldi, *De causis inopiæ veterum monumentorum pro copia martyrum dignoscenda*, in-8°, Mediolani, 1747. — [18] C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2° semestre, p. 173.

Digitized by Google

tique à laquelle il s'était d'abord arrêté. « M. De Rossi, écrivait-il, prouve que Marcellus, Decoratus et leurs quatre mille compagnons sont des martyrs historiques. Dans cette démonstration, je ne doute pas qu'il ne m'ait eu en vue, et je me plais à déclarer ici qu'il m'a convaincu. Il ne prend pas moins heureusement la défense de quatre autres groupes de martyrs, enterrés dans le voisinage de sainte Cécile, et dont le premier compte 80, le second 800, le troisième 42, le quatrième 48 victimes, toutes glorieuses devant Dieu, mais jusqu'à présent inconnues aux hommes[1]. » Le premier calcul présenté par le P. de Buck paraît donc réformable. En effet, s'appuyant sur les paroles de saint Grégoire le Grand, qui pensait que presque tous les noms des martyrs étaient contenus dans le martyrologe hiéronymien[2], le savant hagiographe compta 160 martyrs romains inscrits au martyrologe pendant le mois de janvier qui, disait-il, n'a pas été plus que les autres stérile en martyrs; en admettant la même proportion pour les autres mois de l'année, il arrivait à 1 920 martyrs romains[3], et, tenant compte des paroles de saint Grégoire, qui ne dit pas *omnes*, mais *pene omnes*, il accordait jusqu'à 4000 martyrs, mais rien au delà[4]. Cette proportion doit être élargie. Saint Grégoire dit en effet : *Totum mundum, fratres, aspicite : martyribus plenus est. Jam pene tot qui videamus non sumus, quot veritatis testes habemus. Deo ergo innumerabiles nobis super arenam multiplicati sunt : quia quanti sint a nobis comprehendi non possunt*[5]; de son côté, Baronius estime à 500 par jour les martyrs indiqués dans son œuvre[6], et on ne saurait négliger en effet les indications de martyrs immolés par groupes. Les martyrologes hiéronymien, d'Adon, et le romain permettent d'adopter le chiffre total approximatif de 13800 à 15000[7]. Tel serait donc le nombre total *maximum* des corps saints enfermés dans les catacombes, d'après les renseignements du document le plus grave en cette matière, le martyrologe. Peut-on espérer raisonnablement, dès lors, que sur ce nombre officiel on ait pu retrouver une si grande quantité de tombes de martyrs, supposé que l'on pût faire abstraction pour un temps des textes qui ont été cités, et témoignent dès le IXe siècle de l'excessive rareté des découvertes de tombeaux des martyrs? Il faudrait encore en ce cas rappeler un usage antique, celui des translations qui commencèrent dès avant Constantin[8]. On se borna d'abord à retirer les corps de quelques célèbres martyrs et à les transporter sous les autels[9], mais deux siècles plus tard il en allait bien autrement[10]. Le pape Boniface IV fit transporter au Panthéon, lors de sa dédicace en l'honneur de la sainte Vierge et de tous les martyrs (entre 607 et 610), vingt-huit voitures remplies de reliques[11]. Au VIIIe siècle, les Lombards dévastèrent les catacombes et dépouillèrent un grand nombre de sépultures. En 756, Astolphe employa cinquante-cinq jours à rechercher des corps saints, il les fit enlever ensuite et transporter à Pavie[12], où, en 1237, l'évêque de cette ville déclarait en retrouver encore cent trente-sept dans les diverses églises de la ville[13]. Quelques années après le départ des reliques pour Pavie, le pape Paul Ier[14], voulant assurer à la ville de Rome la conservation de ses protecteurs, fit apporter dans la ville les corps de martyrs que l'on put trouver dans les cimetières suburbains[15]; plus de cent corps furent à cette occasion ramenés dans la ville (761)[16]; néanmoins on continua à distribuer les corps des martyrs; en 765, saint Chrodegang en obtint plusieurs[17]; en 774, les restes des saints Gordien et Épimaque furent donnés à l'église de Campidon, en Allemagne[18]. Le 20 juillet 817, eut lieu une solennelle translation de 2300 corps de martyrs dans l'église de Sainte-Praxède. Un document épigraphique nous a conservé ce chiffre[19] et, quelques années plus tard, vers 827, le pape Grégoire IV faisait répondre que la grande translation faite par Pascal Ier avait dépouillé les catacombes de tous les martyrs connus : *De corpore vero sancto quod nobis humiliter vestra quæsivit prudentia, quod dirigere non habuimus, quoniam cuncta sanctorum corpora predecessores nostri nobiscum communiter detulerunt*[20]. Boldetti, défenseur officiel du décret de la Congrégation des Rites de 1668, ne pouvant venir à bout de ces paroles de Grégoire IV, se résolut à dire que ce pape n'avait rien trouvé parce qu'il n'avait pas su chercher, mais que Sergius II, son successeur, plus habile ou mieux instruit, avait découvert de copieux gisements de reliques dans le seul cimetière de Priscille. Ceci est inexact. La notice du *Liber pontificalis*[21] ne dit rien de semblable. Il y est dit que le pape enrichit de corps saints l'église de Saint-Martin *in Exquiliis*, ces corps provenaient non de la catacombe de Priscille, mais de diverses églises où les papes les avaient déposés. Une inscription publiée par Marini et encore conservée à Saint-Martin[22] donne, il est vrai, les noms des saints dont les corps furent transférés par Sergius II et elle ajoute à ce catalogue[23] :

HEC·SCOR·CORPORA·TRANSLATA
SVNT·DE CIMETERIO·PRISCILLE·VI
A SALARIA

mais ce catalogue est évidemment dérivé de la notice du *Liber pontificalis*[24]. Boldetti a attribué à Léon IV la translation d'un grand nombre de corps de martyrs du cimetière de Sainte-Hélène, sur la voie Lavicane. Or, le texte du *Liber pontificalis*, et pour cette partie nous avons affaire à un contemporain, ce texte est formel : *Nam et corpora sanctorum martyrum IIII Coronatorum sollerti cura inquirem repperit*[25]. Seuls ces quatre corps ont été sûrement extraits de la catacombe de Sainte-Hélène; quant au fait des translations nombreuses il n'est pas douteux : *multa corpora sanctorum*

[1] V. de Buck, dans les *Études religieuses*, août 1868, p. 306. Quant aux 5000 martyrs de la catacombe de Saint-Callixte, mentionnés par les actes de saint Urbain, De Rossi n'ose ni accepter ni rejeter ce nombre. *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 177 sq. Il faut ajouter que le principal argument de De Rossi en faveur des masses de chrétiens immolés est peu convaincant pour tout ce qui n'est pas contemporain de Néron, car le texte de Tacite, *Annal.*, l. XIV, c. XLIII-XLV, ne vise que la persécution de l'an 66; quant au *Carmen XXIX* de saint Damase, *P. L.*, t. XIII, col. 402, c'est un poème d'abord, le genre comporte peu de précision, et il est de près d'un siècle en retard sur les derniers martyrs dont il parle. — [2] L. VIII, epist. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 931. — [3] *De phialis rubricatis*, p. 36. — [4] *Ibid.*, p. 37. — [5] *Homil.*, XXVII, *in Evangel.* Cf. Ruinart, *Acta sincera*, in-8°, Ratisbonne, 1859, præf., § 2 et p. 9-44. — [6] Baronius, *Martyrol. roman.*, in-fol., Antverpiæ, 1613, præf., c. V, p. XVI. Pour le groupe de 10203 martyrs au 9 juillet, cf. *Acta sanct.*, julii t. II, p. 688. — [7] F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 15; C. T., *La question du vase de sang*, dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 174. — [8] S. Paulin, *Hym.*, XIX, vs. 311 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 530. Suivant les bollandistes, l'Occident n'a pratiqué les translations qu'à partir du VIIe siècle. *Acta sanct.*, t. LVI, p. 824, n. 9. — [9] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, n. 1, *P. L.*, t. XVI, col. 1019. — [10] V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 41; C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 174. — [11] Baronius, *Martyrol. rom.*, in-fol., Antverpiæ, 1613, 3 mai, note *a*; *Annales eccles.*, in-4°, Barri-Ducis, 1867, an. 607, n. 1, t. XI, p. 77. — [12] Mansi, note à Baronius, *Annal.*, t. XII, p. 633. — [13] *Acta sanct.*, octob. t. VII, p. 22. — [14] Baronius, *Annal.*, ad an. 761, notes 3, 4. — [15] *Acta sanct.*, octob. t. VIII, p. 322, 59, — [16] Mai, *Script. vet. nova collect.*, in-4°, Roma, 1831, t. V, p. 56 sq. Cf. V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 15, 46. — [17] Mabillon, *Annal. benedict.*, ad an. 765, n. VI. — [18] *Acta sanct.*, mail t. II, p. 552. — [19] Mai, *Script. vet. nova collect.*, t. V, p. 348 sq.; *Dictionn. d'épigraphie*, in-4°, Paris, 1852, t. II, col. 445 sq., n. 45. — [20] *De phialis rubricatis*, p. 49. — [21] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. II, p. 93 : Sergius II (844-847). — [22] *Ibid.*, t. II, p. 103, n. 25. — [23] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, p. 46, n. 2; *Dictionnaire d'épigraphie chrétienne*, in-4°, Paris, 1852, t. II, col. 452. — [24] *Liber pontificalis*, t. II, p. 103, n. 25. — [25] *Ibid.*, p. 115.

Digitized by Google

quæ diu inculta jacuerant,... infra hujus almæ urbis amenia congregavit[1], mais le lieu d'origine des corps n'est pas indiqué, rien ne permet d'y suppléer.

Le P. de Buck a remarqué que d'après le relevé de Marini, le cinquième des chrétiens dont le tombeau est muni de l'ampoule n'avait pas dépassé l'âge de sept ans, et ce fait lui semble difficilement conciliable avec l'opinion qui voit dans la présence de l'ampoule un indice du martyre[2]. Cette statistique, démentie par F. X. Kraus[3], a été vérifiée et démontrée exacte par E. Le Blant[4]. L'œuvre de Marini contient en réalité trente-huit épitaphes d'enfants au-dessous de sept ans, munies de l'ampoule. Il a paru difficile d'admettre qu'un si grand nombre d'enfants aient subi le martyre. Si quelques cas sont bien connus, comme celui de saint Cyr, fils de sainte Julitte[5], martyr à l'âge de trois ans, il ne semble pas moins que la remarque de Cancellieri, à savoir que ces martyrs ont été très rares[6], n'est pas démentie par les textes hagiographiques et martyrologiques dignes de créance. Cancellieri après des recherches étendues n'a trouvé que quarante-deux martyrs déclarés enfants dans les martyrologes[7] et de ces quarante-deux, six seulement étaient au-dessous de sept ans. « En retranchant du nombre de quarante-deux celui de vingt enfants mis à mort par les Juifs et que nous ne pouvons considérer ici comme rentrant dans la question présente, nous pouvons dire que nous ne connaissons que vingt-trois enfants martyrisés durant les persécutions; mais ce n'est pas la millième partie des martyrs historiques. Comment admettre que pour Rome cette proportion soit différente et que le cinquième des martyrs de cette ville ait été composé d'enfants[8] ? »

On a essayé de tirer un argument de la situation particulière des filles dont les noms sont relevés dans le catalogue des enfants qui auraient subi le martyre en bas âge. On sait, en effet, que la loi défendait la mise à mort d'une vierge, et ce fut pour tourner cette loi que Tibère fit violer la petite fille de Séjan par le bourreau afin qu'on pût l'étrangler ensuite[9]. Cette loi paraît avoir été rarement enfreinte, et c'est pour échapper à l'outrage que des vierges chrétiennes se donnèrent elles-mêmes la mort qu'elles étaient condamnées à ne subir qu'après avoir été violées. Il n'est pas possible de douter que la loi n'ait été souvent exécutée. Les Pères s'en sont occupés longuement. Saint Cyprien conseille aux vierges de bénir la peste qui les délivre de tout péril pour leur chasteté. Saint Jérôme écrivait, au temps où les invasions renouvelaient les périls du temps des persécutions[10] : *In persecutionibus propria non licet perire manu, absque eo ubi castitas periclitatur*[11], et saint Augustin a traité avec tous les développements nécessaires cette importante question[12]. Faut-il en conclure que si les adultes n'échappaient pas à l'outrage, les enfants du premier âge n'aient pu être soumises au barbare traitement infligé à la petite fille de Séjan ? Nous ne voyons pas de texte qui nous permette de le croire, et les textes seuls peuvent nous apprendre si les interprètes de la loi répugnèrent à l'appliquer.

D'autres raisons furent invoquées. On trouva inexplicable que les fidèles eussent gravé certaines prières qui se lisent sur les tombes munies d'ampoules si ces tombes étaient celles des martyrs. Nous savons en effet, par des textes nombreux et formels, que de bonne heure la doctrine de l'Église touchant le sort éternel des martyrs fut fixée. Ceux qui avaient donné leur vie pour le Christ étaient introduits sans délai dans la gloire[13]; l'antique coutume des anniversaires liturgiques n'a pas d'autre origine que de célébrer le *dies natalis* des martyrs, c'est-à-dire le jour où, sortant de ce monde, ils allèrent à Dieu. Comment donc s'expliquer des formules suppliantes telles que celle-ci :

GORGONIVS IN DEO VIVAT[14]
STRATONICE BIBAS IN DOM[15]
VRSVLA ACCEPTA SIS IN CRISTO[16]
ANTONIA ANIMA DVLCIS IN PACE TIBI DEVS RE-
[FRIGERIT[17]
AVGVSTE IN BQNO REFRIGERES DVLCIS[18]

On s'étonne aussi et non sans raison de la banalité des formules laudatives que parents et amis ont employées sur les tombes qui, d'après l'indice de l'ampoule, renfermeraient un martyr. En voici quelques exemples; Constance était une merveille de beauté et de grâce :

NIMIVM·CITO·DECIDISTI
CONSTANTIA · MIRVM
PVLCHRITVDINIS·ATQVE
IDONITATI·QVAE·VIXIT·ANNIS
5 XVIII·MEN·VI·DIE·XVI
CONSTANTIA·IN PACE[19]

Casulius était éblouissant de jeunesse :

MIRO IVVENTVTIS ꝓ CASVLIO ꝓ ANIMA DVL-
[CIS ☧ QVI VIXIT ANNIS
XXXVIII ꝓ MESES IIII. DIE VNO. CESQVENT
[IN PACEM ☧·[20]

Régina demeura dans le veuvage soixante années et ne voulut point être à charge à l'Église :

ꝏ RIGINE VENEMERENTI FILIA SVA FECIT
VERIGINE MATRI VIDVAE QVE SE
DIT VIDVA ANNOS LXꝓ ET ECLESA
NVMQVĀ GRAVAVIT · VNIBYRA· QVE
5 VIXIT ANNOS LXXX ꝏ MESIS V ꝏ
DIES XXVI ꝓ[21]

[1] *Liber pontificalis*, t. II, p. 115. — [2] V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 59 sq. — [3] F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 37 sq. — [4] E. Le Blant, dans la *Revue archéol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 434 sq. — [5] Ce martyre n'est pas romain, pas plus que celui du saint enfant de 3 ans, au Nedjrân, sous Dhu-Nowas. — [6] *Dissertazione epistolare... sopra due iscrizioni delle martiri Simplicia madre di Orsa e di un' altera Orsa trovate... ne' cimiteri di S. Ciriaco, e di S. Agnese*, in-12, Roma, 1819. — [7] Sa liste est incomplète, on n'y trouve pas S. Barulas, *puerulus* martyr à Antioche sous l'empereur Galère. *Martyrol. rom.*, 18 nov. Cf. V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 71; C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 176. — [8] *Ibid.*, p. 176. Cf. V. de Buck, *loc. cit.*, p. 73. — [9] Tacite, *Annal.*, l. V, c. IX. — [10] S. Cyprien, *De mortalitate*, III, XV, *P. L.*, t. III, col. 606 sq. — [11] *In Jonam*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XXIV, col. 1129. — [12] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 36-42. — [13] La doctrine sur ce point, quoique depuis longtemps fixée, reçoit de saint Augustin son expression définitive : *Ideoque*, dit-il, *habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur; pro cæteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus no debemus orationibus commendari.* S. Augustin, *De verbis apost.*, serm. CLIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 868. *Namque merito pro aliis defunctis dormientibus orat Ecclesia; pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat. Ibid.*, serm. CCLXXXIV, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1291. *Pro aliis fidelibus defunctis oratur, pro martyribus non oratur; tam enim perfecti exierunt ut non sint suscepti nostri, sed advocati, Ibid.*, serm., CCLXXXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1299. *Unde quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur, nec pro eis oratur, sed eorum orationibus Ecclesia commendatur? Ibid.*, serm. CCXCVII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1360. *Ideo quippe ad ipsam mensam non sic eos (martyres) commemoramus quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus sed magis ut ipsi pro nobis et eorum vestigiis adhæreamus. Tract. in Johann.*, LXXXIV, *P. L.*, t. XXXV, col. 1847. — [14] Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 381, n. 4. — [15] *Ibid.*, p. 449, n. 2. — [16] *Ibid.*, p. 454, n. 6. — [17] *Ibid.*, p. 419, n. 3. — [18] *Ibid.*, p. 420, n. 4. — [19] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3004. — [20] Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 369, n. 2. — [21] *Ibid.*, p. 445, n. 9. Cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *loc. cit.*, t. I, n. 3068, 4237.

Digitized by Google

Protogenia vécut trente années, fut mariée un an, quatre mois, quinze jours :

PROTOGENIA DVLCIS ANIMA QVE
VIXIT ANN·XXX·P·M. EX QVIB VS
VIX·CVM COMP · SVM ANN·MEN·
IIII·DIES XV·D·P·XVI·KAL
IVN [1]

Pour un soldat on énumère ses états de service :

MARCELLA MARTINO COIVGI BENEMERENTI FE-
[CIT QVI VIXIT
ANN·XXXVIII·IN PRIMA MINERBES MIL·ANN·V· IN
[VND
ANN·IIII· IN LANCIARIA ANN·V·IN PR·ANN·V· FECIT
[CVM CO
IVCE SVA ANN·IIII· BENEMER· IN PACE [2]

L'épitaphe suivante est plus curieuse encore; rappelant le souvenir d'une jeune mère qui n'avait pas eu le temps de voir son enfant.

TESSALIVS VICTORIAE COIVGI BENEMERENTI
POSVIT TITVLVM QVE VIXIT CVM COIVGE SVO
[ANNIS DVO
M·VIIII· DIES VI· QVAE REMISIT FILIVM
M·XI· CVIVS FACIEM NON VIDIT [3]

Tous étaient munis de l'ampoule, et cependant au souvenir d'une mort héroïque, on a préféré les frivolités et les banalités que nous venons de transcrire. « Du martyre, pas une parole [4]. »

D'autres fois on est surpris de rencontrer des formules païennes sur l'épitaphe de ceux qui ont rompu violemment avec le paganisme. Si le sigle DM, *dis manibus,* avait si bien perdu par sa banalité toute signification, qu'on avait même cessé souvent de le comprendre [5], il n'en reste pas moins vrai que les chrétiens fervents qui composaient la famille ou l'entourage d'un martyr sont plus difficilement excusables de cette négligence et on hésite à les compter parmi les chrétiens mal convertis à qui Mabillon attribuait pareille indifférence [6]. On s'explique moins encore l'emploi de formules païennes plus longues et d'une amertume toute stoïque :

NON FVIMVS ET FVIMVS
NON SIMVS NON DESIDERA
MVS VSQVE HIC DEDVCIMVR
FELVMENETI IN PACE ☙

« Nous n'étions pas et nous étions; nous ne sommes pas, nous ne regrettons rien. C'est ici que nous arrivons tous! A Philomène, en paix [7]! »

Ou bien encore :

ΕΥΜΥΡΙ
ΟΝΗΣΙ
ΜΕ ΟΥ
ΔΙΣ ΑΘΑ
ΝΑΤ ΟΣ
ΠΕΡΓΕΣ

« Onésime, nul ici-bas n'est immortel [8]. »

Pour rendre à l'ampoule un peu du crédit que tant de monuments lui contestent, on n'a, par malheur, à citer que des inscriptions concluantes assurément, mais reconnues comme étant l'ouvrage d'imposteurs maladroits. Nous avons déjà parlé des ampoules sur lesquelles on lisait SA, SANG, SA SATVRNI [9], il n'y a pas à y revenir [10]; le *titulus* du martyr Primitivus qu'accompagnaient deux ampoules est aussi dénué de valeur :

PRÍMÍTÍVVS · ÌN · PACE Q POST MVLTAS ANG
VSTÍAS · FORTISSIMVS MARTYR ☧ ET · VIXIT
ANNIS·PM·XXXVIII·CONIVG·SVO ✝ DVLCISSIMO
B·M· FECIT [11].

Les inscriptions suivantes, trouvées, dit-on, avec des ampoules, sont également fausses :

1° RVFFINVS ET CHRISTI MARTYRES
CL. MARTYRES CHRISTI

2° MARCELLA ET CHRISTI MARTYRES
CCCCCL

Déjà suspectes aux anciens érudits [12], elles ont perdu toute autorité depuis que leur inventeur est connu [13]; et il n'est autre que l'abbé Crescenzio qui, sous le pontificat de Grégoire XV, mit en circulation toute une série d'inscriptions de sa composition [14]. Après ces arguments assez mal choisis et quelques autres, tels que l'épitaphe d'un enfant de onze mois :

AELIO M XI

Aelio, m[ensium] XI [15]

à qui la proximité d'une ampoule vaut cette lecture sans exemple :

Aelio, m[artyri] XI [16].

on invoqua l'épitaphe de *Marculus* [17], dont Mamachi lui-même se défiait grandement [18], et une autre légende lapidaire que l'on n'a accolée de l'ampoule que deux siècles après sa découverte [19]. Il n'est pas jusqu'à l'ampoule trouvée dans le tombeau dit de Flavius Clemens, et que la relation désigne par ces mots : *vas vitreum effra-*

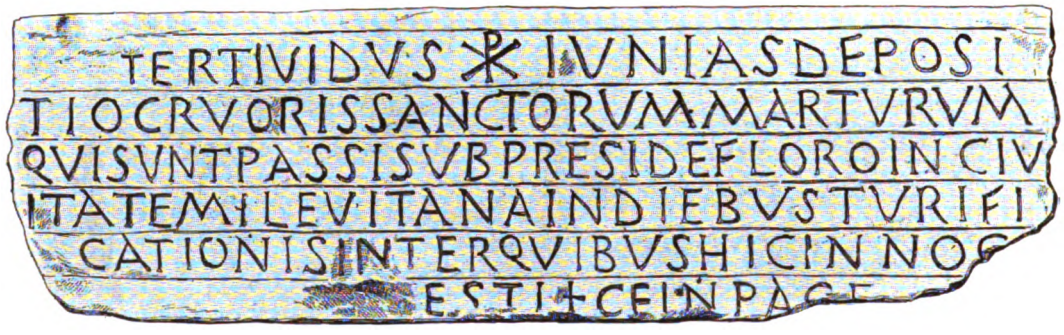
[1] *Ibid.*, p. 445, n. 2; cf. p. 419, n. 4. — [2] *Ibid.*, p. 459, n. 3. — [3] *Ibid.*, p. 453, n. 1. — [4] E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 22. — [5] Cf. ABRÉVIATIONS, col. 165. — [6] Mabillon, *Iter Italicum*, in-4°, Parisiis, 1724. *Referendus utique*, écrit-il au sujet d'un monument chrétien marqué du *Dis manibus, ad illa tempora quo cruda adhuc quorumdam in cordibus christiana religio aliquid de paganici ritus superstitione retinebat.* On trouve le sigle sur les épitaphes à ampoules dans Fabretti, *Inscript. antiq.*, p. 564, n. 108; Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 83, et moins certainement dans Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. v, p. 379, n. 4; p. 428, n. 1; p. 433, n. 5. — [7] *Ibid.*, t. v, p. 432, n. 6. Sur cette formule, cf. C. Cavedoni, *Indicazione dei principali monumenti antichi del Reale Museo Estense del Catajo*, in-8°, Modena, 1842 : *Forse quel buon Cristiano, non avendo alla mano altra lapide, prese quella già preparata con tale sentenza gentilesca; siccome altri Cristiani servironsi di marmi già preparati col titolo pagano dis manibus*, p. 116, note 105. Il existe une intéressante dissertation de G. Marini, *Lettera dell' abbate G. Marini a sua Eminenza il signor cardinale Leonardo Antonelli*, impr mée à la suite de Coppi, *Notizie sulla vita, e sulle opere di Monsignor G. M.*, in-12, Roma, 1815, p. 118 sq. La lecture de Marini diffère un peu de celle de Mai : lig. 2 :... *deside||ramus;* lig. 4 : *felumeni in...* — [8] Vettori, *De Septem dormientibus*, in-4°, Romæ, 1741, p. 48; G. Marini, *Iscrizione Albane*, p. 129; C. Cavedon, *Dichiarazione degli antichi marmi Modenesi*, in-8°, Modena, 1828, p. 143, 144 sq. — [9] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l, III, c. XXIII, p. 197, 216. — [10] R. Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1855, p. 107. — [11] Zannoni, *Epitaffio di S. Primitivo martire.* Gf. E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 24; tous les épigraphistes s'accordent à rejeter ce monument. G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive designati ed illustrati*, in-4°, Roma, 1844, p. 54; De Rossi, *De monumentis christianis* ΙΧΘΥΝ *exhibentibus*, in-4°, Parisiis, 1855, p. 28; C. Cavedoni, *Ragguaglio critico del discorso sopra le iscrizioni cristiane antiche del Piemonte del cavaliere C. Gazzera*, in-8°, Modena, 1851, p. 11; E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 24. — [12] Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, t. VI, p. 536; G. Cognolato, *Saggio di memorie della terra di Monselice, di sue sette chiese, del santuario in esse operto ultimamente*, in-4°, Padova, 1794, p. 75. — [13] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 233, 234. — [14] V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 189; E. Le Blant, dans la *Rev. archéol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 441; F. X. Kraus, *Die Blutampullen*, p. 40. — [15] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 442. C'est par centaines de fois que se trouve dans les épitaphes l'abréviation de *mensis.* — [16] F. X. Kraus, *loc. cit.*, p. 43. — [17] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2837 et p. CCXV, « *Falsæ.* » — [18] T. Mamachi, *De episcopatus Hortani antiquitate liber singularis*, in-4°, Romæ, 1759, p. 32. — [19] E. Le Blant, dans la *Rev. archéol.*, nouv. sér., 1869, t. XIX, p. 442.

Digitized by Google

ctum qui ne laissent pas préjuger du contenu [1] qui n'ait été invoquée bien qu'elle ait fait partie d'un mobilier funéraire postérieur de plusieurs siècles à l'époque de la paix de l'Église [2].

L'épigraphie provoqua des objections d'une nature différente. La présence du monogramme ☧ sur les épitaphes munies d'ampoules serait, si l'on s'en tient aux données fournies par les marbres datés, une preuve que les tombes qui présentent le monogramme sont postérieures à Constantin. Il est vrai que l'on possède des pierres et des fonds de coupes qui offrent le monogramme et paraissent être des spécimens du IIIe siècle, mais on ne saurait s'engager dans cette voie jusqu'à ce qu'on ait autre chose à invoquer en faveur de l'antiquité du monogramme, qu'une inscription dont un de 298 reste douteuse [3] et des verres dorés dont le plus grand nombre appartient au IVe siècle [4]. « Pour qui donc même voudra admettre qu'un exemple incertain et isolé puisse faire remonter le ☧ à l'an 298, c'est donc être entièrement d'accord avec les faits constatés que d'attribuer aux temps des empereurs chrétiens la masse des épitaphes à vase de sang marquées de ce chrisme [5]. » Le monogramme cruciforme et le symbole AΩ paraissent peu favoriser les défenseurs des épitaphes munies de l'ampoule dans l'interprétation qu'ils en donnent [6].

Bien que disposé à reconnaître dans l'ampoule l'indice du martyre, le P. Marchi fit aux catacombes une découverte qui allait contre son opinion. Il rencontra deux sépultures munies de l'ampoule et dans chacune d'elles il trouva deux squelettes entiers ainsi que des ossements appartenant à d'autres corps [7]. Une autre découverte fut plus décisive encore. A l'intérieur d'un *loculus* renfermant le vase de sang se trouvaient deux squelettes, celui d'un adolescent et celui d'un enfant à demi consumé par les flammes [8]. Ces deux faits paraissaient donner un nouvel appui à la solution que nous exposons en ce moment. « Un autre détail matériel, écrivait E. Le Blant, m'apporte quelque secours. Boldetti et le R. P. Marchi observèrent aux catacombes des fioles de verre scellées entre plusieurs tombeaux, sans paraître se relier à aucun d'eux [9]; d'autres vases, isolés de même, se trouvèrent aux extrémités, au milieu des galeries ou dans le centre des chapelles souterraines [10]. On a pensé qu'alors la marque devenait collective et indiquait des réunions de martyrs; mais le fait s'est produit ailleurs, sous une forme nouvelle et dégagée de toute équivoque. Boldetti rencontra encore, scellé de même entre quatre tombes, un vase de terre fermé d'une plaque de marbre. Des ossements se trouvaient dans cette urne et l'antiquaire romain y vit des restes de martyrs [11]. Je ne saurais en juger autrement, car, devant la forme connue des sépultures des catacombes, toute autre explication semble impossible. Ces reliques, que l'on peut croire prélevées, comme le serait du sang, sur les cadavres qu'elles avoisinent, étendaient, cette fois sans doute [leur protection] sur une réunion de tombeaux [12]. » Depuis que E. Le Blant réunissait ces faits pour corroborer sa thèse, les découvertes archéologiques faites en Afrique y ont apporté un appui nouveau. A Matifou, l'ancienne *Rusguniæ*, près d'Alger, une église, fouillée en 1900, avait été dévastée à une époque que nous ignorons et reconstruite sous la domination byzantine, par les soins d'un nommé Mauricius, commandant d'un corps de troupes qui tenait garnison à Rusguniæ. Dans la tombe du *magister militum* on a trouvé à côté du corps une fiole de verre [13]. A Aïn Zirara, région d'Aïn Beïda, dans l'église où l'on a trouvé la célèbre *capsella argentea* [14], et qui ne peut guère être antérieure au Ve siècle [15], on a découvert



466. — Inscription de Rouffach. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1876, pl. III, n. 2.

[1] E. de Vitry, *Titi Flavii Clementis, viri consularis et martyris tumulus illustratus*, in-4°, Urbini, 1727, p. 4; Calogerà, *Raccolta e nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, in-12, Venezia, 1728-1781, t. XXXIII, p. 251-342; à la suite, F. A. Zaccaria, *In. T. Fl. Clementis tumulum paralipomena*, p. 343-434; P. Polidori, *Conjectura in postremum versum epitaphii T. Flavii Clementis, consulis et martyris*, dans même recueil, t. XXXII, p. 439-472; Zaccaria, *De conjectura Petri Polidori*, etc., même recueil, t. XXXIV, p. 231-239; [Ant. Laisné,] *Disquisitio in dissertationem cui titulus est : Tumulus S. Flavii Clementis*, in-4°, Lugduni, 1728; Bréghot du Lut, *Mélanges*, dans les *Archives historiques et statistiques du Rhône*, t. I, p. 42. — [2] Martigny, *Essai archéologique sur l'Agneau et le Bon Pasteur*, in-8°, Mâcon, 1860, p. 91. — [3] De Rossi, *De titulis christianis carthaginensibus*, in-4°, Parisiis, 1858, p. 33, note 1; *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, p. I, n. 26; *Roma sotterr. cristiana*, t. II, p. 321, 322. — [4] R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitive di Roma*, in-fol., Roma, 1858, pref., p. VIII-IX; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 82. — [5] E. Le Blant, dans la *Revue archéol.*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 439. — [6] Voyez ce que nous disons de l'apparition de ce symbole, col. 1 sq. — [7] G. Marchi, *Monumenti delle arte cristiane primitive designati ed illustrati*, in-4°, Roma, 1844, p. 118, 119, 270. — [8] *Ibid.*, p. 119, 123, 270. — [9] Boldetti, *Osservazioni*, p. 180-182; Marchi, *loc. cit.*, p. 112, pl. XV. — [10] Boldetti, *loc. cit.*, p. 181. On lit dans les papiers de Marangoni recueillis par Danzetta, *ms. Vatic. 8324 : In cœmeterio S. Saturnini die 29 novembris a. 1742 reperi in parte superiori ampullam vitream sanguine liquido fere plenam, cujus pars superior est serum, in fundo autem croceus liquor. Erat apposita in medio quatuor loculorum, in quorum uno aderant tria corpora martyrum. Collum est vivo sanguine undique respersum.* Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 619. — [11] *Ibid.*, p. 291. — [12] E. Le Blant, *La question du vase de sang*, p. 34 sq. — [13] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 227. — [14] Voyez AFRIQUE, col. 711. — [15] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, 1901, t. II, p. 164.

Digitized by Google

« entre quatre briques plates... une coupe en verre et sept petits verres de même matière, mais la chute d'une pierre a malheureusement tout anéanti »[1]. Mais le monument le plus grave est une pierre trouvée à Rouffach (l'ancienne Mastar) (fig. 466)[2]. La lecture de l'inscription ne présente de difficultés qu'à la dernière ligne qu'on peut lire : *hic Innocens est ipse in pace.* Nous avons donc ici un exemple incontestable de l'usage dont arguait E. Le Blant : Innocens a été enseveli auprès du sang des martyrs de Milève[3]. Les indications topographiques recueillies sur le lieu de la découverte s'accordaient avec ce que l'on pouvait pressentir[4]; mais le cas n'est pas unique. « Je citerai à cette occasion, écrit M. Gsell, une découverte faite, il y a quelques années, à Fériana, dans une basilique située au sud-ouest de la ville antique de Thelepte, au milieu d'un cimetière chrétien. MM. Lavoignat et de Poudrayguin ont trouvé dans le chœur, à deux mètres en avant de l'abside, le soubassement d'un autel avec une inscription sur mosaïque concernant un saint Januarius et ses compagnons[5]; puis, par-dessous, une fosse creusée dans le roc. Ce tombeau « renfermait des osse- « ments d'adultes et d'enfants placés par faisceaux, « perpendiculaires à l'axe du cercueil. Un vase allongé, « en verre, se trouvait au centre et contre la paroi « orientale »[6]. Il est permis de supposer que ce vase, dressé à la place d'honneur du sépulcre, avait servi à recueillir le sang d'un chrétien mis à mort (peut-être de ce Januarius). Il y aurait donc eu dans ce tombeau : 1° des corps de plusieurs martyrs; 2° le sang d'un autre martyr. Une double déposition a dû être faite à Mastar[7]. »

Nous pouvons rattacher à notre sujet un petit coffret en pierre tendre, découvert à Dala'a, dans la région d'Aïn Beïda, et portant une inscription ainsi conçue : *Memoria Feliciani pa. III K(alendas) Julias VLSE*[8] (fig. 467). La paléographie de cette inscription indique le IVe siècle. La technique de ce coffret ne manque pas d'intérêt. M. S. Gsell[9] fait remarquer qu'elle rappelle certains ostothèques juifs, tant au point de vue de la matière employée que de la décoration[10]; aujourd'hui encore les Kabyles confectionnent des ouvrages en bois qui rappellent exactement notre coffret. Le couvercle s'engageait dans une rainure. A l'intérieur, on a trouvé des débris de verre qui ont dû appartenir à une petite ampoule, laquelle avait sans doute contenu le sang de Felicianus. L'inscription nous apprend que ce Felicianus fut martyr :... *Feliciani pa(ssi)...*; mais son nom ne figure pas dans le martyrologe hiéronymien à la date indiquée sur l'inscription. Est-ce un donatiste? Il est difficile de prendre parti. Une des faces latérales, celle

467. — Coffret de pierre de Dala'a.
D'après le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1895, p. 76.

de gauche, portait dans un cartouche à queue d'aronde cette inscription :

MEMO
RIAFELI
CIANI
PAIIIKIVLI
ASVLSE

Memoria Feliciani, pa(ssi) III Kal. Julias. V(otum) l(ibens) s(olvit) E(...)

Les quatre dernières lettres ont paru inexplicables à deux habiles épigraphistes, cependant nous croyons que les formules votives qui se rencontrent en Afrique[11] autorisent notre lecture; quant à la dernière lettre, E..., nous pensons qu'elle doit être l'initiale d'un nom propre, celui du dédicant.

Les autres faces offrent la même rosace répétée deux fois. Nous ne croyons pas dépasser les bornes de la vraisemblance historique en voyant ici un reliquaire témoin du culte rendu au sang des martyrs.

Nous avons mentionné l'expérience sommaire par laquelle, de l'aveu de Leibnitz, ce savant soumit à ses investigations une fiole teintée d'une croûte rougeâtre. L'enquête faite sur un seul cas ne pouvait satisfaire aux exigences que les sciences naturelles se sont imposées à elles-mêmes afin de parvenir à des conclusions cer-

[1] De Rossi, *La capsella argentea africana offerta al S. P. Leone XIII*, in-fol., Roma, 1889, p. 10. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 163, 177; 1876, p. 59, pl. III, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 6700, 19363; S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 452, n. 4; Le même, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 251. Il paraît vraisemblable que l'on faisait usage de fioles ordinaires pour garder le sang qu'on plaçait auprès des saints, c'est du moins ce que l'on peut induire d'un débris publié par Armellini, consistant en un goulot sur lequel on lit : PIE ZESES IN DEO. Cf. Armellini, *Vetri cristiani*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 56, pl. II, n. 3. On peut en rapprocher un vase en verre dont le fond contenait quelques résidus de matière roussâtre et qui, bien que gravé avec assez de délicatesse sur toute sa surface, n'offre aucun sujet qui rappelle la symbolique chrétienne. Cf. Perret, *Les Catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XX, n. 2. — [3] Nous trouvons dans saint Optat de Milève, *De schismate Donatistarum*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. XI, col. 1018, une attestation concernant le gouverneur dont parle l'inscription : *Alia persecutio fuit sub Diocletiano et Maximiano : quo tempore fuerunt et impii judices bellum christiano nomini inferentes : ex quibus... ante annos sexaginta et quod excurrit in Numidia Florus. Omnibus notum est quid eorum operata sit artificiosa credulitas : sæviebat bellum christianis indictum,... immundis fumabant aræ nidoribus et quid ad sacrilegia venire non poterant, ubicumque thus ponere cogebantur.* Et ailleurs, *Ibid.*, l. I, c. XIII, *P. L.*, t. XI, col. 908, *Ante annos sexaginta et quod excurrit per totam Africam persecutionis est divagata tempestas; quæ alios fecerit martyres, alios confessores et nonnullos funestam prostravit in mortem* (les apostats), *solos latentes dimisit illæsos.* Enfin nous retrouvons Florus et la *thurificatio* lors des débats du concile de Cirta en Numidie, en 305; *Donatus respondit : Scis quantum me quæsivit Florus ut thurificarem et non tradidit me Deus in manibus ejus frater.* S. Augustin, *Contra Cresconium*, l. III, n. 27, *P. L.*, t. XLIII, col. 511. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 60-61. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11270; De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 17-18, n. 8. — [6] *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1888, p. 178-180. — [7] S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1899, p. 452. Nous trouvons ailleurs l'usage de transporter au loin et comme sauvegarde le sang d'un martyr. Une homélie sur saint Polyeucte, conservée dans deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, fonds grec, *n. 513, 1449*, nous apprend qu'après la mort de ce martyr, « Néarque recueillit son sang précieux et sacré, et, l'ayant enfermé dans un linge brillant, le transporta dans la ville des Cananéotes. » P. Allard, *Hist. des persée.*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 509. — [8] Rousset, dans les *Comptes rendus de l'Académie d'Hippone*, 1895, p. IX, XV; Papier, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1895, p. 76 sq. — [9] S. Gsell, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1896, t. XVI, p. 483. — [10] Cf. *Revue archéologique*, 1873, t. I, p. 401, 406, 413. — [11] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 2335, etc.

Digitized by Google

taines[1]. D'ailleurs « l'état où se trouvaient alors les sciences naturelles, le peu de perfection des instruments dont Leibnitz a pu se servir, ne permettent pas d'ajouter une grande valeur à cette expérience »[2]. On la recommença en 1844, à Milan, à l'occasion d'une découverte de reliques, et l'abbé Biraghi expliqua que l'analyse tentée par le chimiste Broglia avait donné les résultats suivants : « Encens et autres aromates, débris de cire dure et noircie, de bois aromatiques, teinture de pourpre venant d'étoffes détruites par le temps, fils d'or, paillettes d'or, poudre d'or, oxyde d'or, substance osseuse et animale... L'analyse à laquelle fut soumis un fragment d'ampoule trouvé avec ces restes a donné un très beau résultat et constaté la présence de véritable sang[3]. » Ce ne fut pas sans étonnement que deux des savants les plus illustres de ce temps, Henri Sainte-Claire Deville et Frémy, apprirent qu'on avait trouvé dans une sépulture du Ier siècle, de l'oxyde d'or, « c'est-à-dire un produit inconnu aux anciens, qui ne s'obtient qu'artificiellement et dont l'existence est absolument éphémère[4]. » L'expérience du chimiste Broglia perdit devant cette seule remarque à peu près toute valeur. Quelques années plus tard le P. de Buck publia les lettres de deux chimistes belges[5] qui se demandaient si après tant de siècles, aucun réactif aurait la vertu nécessaire pour faire réapparaître le sang sur des verres soumis à tous les changements de la température et où la matière déposée a dû nécessairement se corrompre. Les analyses des chimistes de Rouen concluaient, à la suite de l'examen des tartres trouvés dans les ampoules d'Incheville, à l'inexistence d'une matière organique végétale ou animale[6]. Des expériences faites par un chimiste attaché à l'observatoire de Greenwich portèrent cette fois sur les débris de soixante ampoules. En voici les conclusions :

« 1° Le dépôt rougeâtre n'est pas sur le verre, mais dans le verre, souvent sur le dehors aussi bien qu'en dedans;

« 2° Il consiste en oxyde de fer (peroxyde ou bioxyde), ou pur ou bien laissant apercevoir des traces de potasse et de soude; mais point de traces de tartrates, lesquelles traces devraient paraître si l'on avait là un dépôt de vin[7];

« 3° Le dépôt est vingt, trente, cinquante fois en plus grande quantité que n'en produirait le fer contenu dans le sang ou le vin rouge qui aurait rempli le verre;

« 4° Tout verre contient un peu de fer : le verre d'un gris grossier, comme est le vieux verre romain, en contient plus de cinq pour cent; le verre fin en contient beaucoup moins;

« 5° Tout verre tend à décomposer ses éléments; il se forme en lames; le fer devient cristalloïde et se dépose sur la surface des lames vitrées;

« 6° Il n'y a là qu'un exemple particulier d'une règle générale. Dans toute masse composée, une polarité ne tarde pas à se manifester; les atomes sont tous en mouvement; quelques-unes des parties composantes deviennent colloïdes, c'est-à-dire prennent la forme de gelée; d'autres deviennent cristalloïdes, les atomes cristalloïdes percent l'agrégation colloïde, et se déposent à la surface. — On a récemment découvert que la colloïdité et la cristalloïdité sont diverses formes accidentelles de la substance, aussi bien que la liquidité et la solidité. Il résulterait donc de ces expériences que le sédiment rougeâtre déposé dans les vases de verre ne serait dû qu'à l'action du temps et non pas à la persistance d'une matière quelconque placée autrefois dans ces vases[8]. »

Nous n'avons point pris parti dans cette controverse, nous bornant à l'office de simple rapporteur. On pourra voir, en se reportant aux dissertations que nous avons signalées, la nature exacte de la difficulté; ceux qui ont tenté de la résoudre ne l'ont pas méconnue et se sont fait un devoir de déférer respectueusement au sentiment de la Congrégation des Rites, non sans pressentir qu'une heure pourrait venir où la question définitivement éclaircie permettrait l'accord de tous. Avant de terminer nous devons attirer l'attention sur deux séries de faits importants qui sont restés ignorés de tous les auteurs dont nous avons cité les travaux. Les chrétiens n'ont pas été les seuls, ni les premiers peut-être, à pratiquer l'usage de fixer une ampoule sur la paroi des *loculi*. Deux catacombes juives de Rome, celle de la Vigna Randanini et celle de la Via Labicana ont témoigné d'une coutume identique chez les Juifs. La catacombe de la Via Labicana en offrait un nombre plus considérable que l'autre, mais dans toutes deux nous nous trouvons en présence d'un usage contemporain des premières générations chrétiennes[9].

Pour les ampoules à conserver le saint chrême, voir CHRÊME[10]. Nous n'avons pas à traiter dans ce dictionnaire du célèbre reliquaire dit de la Sainte-Ampoule, dont l'existence, historiquement attestée, ne rentre pas dans les limites chronologiques de notre travail.

BIBLIOGRAPHIE. — C. Ansaldi, *De martyribus sine sanguine, adversus Dodwellum dissertatio*, in-8°, Mediolani, 1744. — M. Armellini, *Vetri cristiani*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 56, pl. II, n. 3. — Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*,... l. IV, part. IV, c. XXVII; t IV, p. 663; *Lettre à B. Veterani*, 22 février 1755, *Bullarium*, in-4°, Tiguri, 1847, t. IV, p. 221; *Lettre aux chanoines de Bologne*, 20 avril 1745, *ibid.*, p. 443; *Bullarium*, in-fol., Luxemburgi, 1758, t. XIX, appendix, p. II, n. 14; p. VIII, X. — Biraghi, *I tre sepolcri santambrosiani*, in-8°, Milano, 1864. — Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 149-156, 160, 166, 183, 187. — Broglia, *Sepolcri cristiani scoperti in Milano*, in-8°, Milano, 1845, p. 43. — V. d[e] B[uck], *De phialis rubricatis quibus martyrum romanorum sepulcra dignosci dicuntur observationes V. d. B.*, in-8°, Bruxellis, 1855; dans *The Home and foreign Review*, 1863, t. II, p. 598-604, et dans les *Études religieuses*, août 1868. — C., dans *The*

[1] Fabretti, *Inscript. antiquar. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio et additamentum*, in-fol., Romæ, 1699; 2e édit., 1702, c. VIII, p. 555; Cardinali, *Su i fisici esperimenti di Leibnitz*, dans *Atti dell' Accad. rom. d'archeol.*, t. II, p. 240; Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XIII, p. 770; H. de l'Epinois, *Les catacombes de Rome*, dans la *Revue des quest. hist.*, janvier 1867, p. 276; Gaume, *Les trois Rome*, in-8°, Paris, 1847-1848, t. IV, p. 553; V. de Buck, *De phialis rubricatis*, p. 201. — [2] C. T., dans la *Revue critique*, 1872, 2e semestre, p. 191. — [3] L. Biraghi, *Sopra alcuni sepolcri antichi cristiani scoperti presso la basilica degli Apostoli e di S. Nazaro in Milano dissertazioni*, in-8°, Milano, 1845, p. 43. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 21. — [4] E. Le Blant, dans la *Revue archéol.*, nouv. série, t. XIX, 1869, p. 443. — [5] *De phialis rubricatis*, p. 203 sq. — [6] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques*, in-8°, Paris, 1857, p. 423. — [7] Plusieurs chimistes nient même dans ce cas la nécessité de la persistance des tartrates. — [8] C. T., *loc. cit.*, p. 192. M. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 712 sq., remet ces conclusions en question et invoque l'expérience de Desaint, rapportée par de l'Epinois, *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1875, p. 202, et celle de Bertazzi rapportée par Biraghi, *I tre sepolcri santambrosiani*, Milano, 1864, p. 123 sq. M. De Rossi donne à son tour une analyse chimique, *loc. cit.*, p. 715-716. — [9] Nous donnerons simplement ici un texte qui prouve l'existence de cette catégorie d'ampoules. S. Optat, *De schismate Donatistarum*, l. II, c. XIX, *P. L.*, t. XI, col. 972. *Ampullam quoque chrismatis per fenestram ut frangerent, jactaverunt [Donatistæ] et cum casum adjuvaret abjectio non defuit manus angelica quæ ampullam spiritali subvectione deduceret : projecta casum sentire non notuit, Deo muniente illæsa inter saxa consedit.* — [10] R. Garrucci, *Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini*, in-8°, Roma, 1862, p. 9; O. Marucchi, *Di un nuovo cimitero giudaico scoperto sulla Via Labicana*, in-4°, Roma, 1887, p. 27.

Digitized by Google

Rambler, jan. 1860. — C. T., *La question du vase de sang*, dans la *Revue critique*, 1872, p. 156-160, 170-176, 185-192. — Cancellieri, *Memorie di S. Medico, martire, e cittadino di Otricoli, con le notizie de' Medici et delle Medichesse illustri per santità*, in-12, Roma, 1812, p. 23, nota 1. — Cardinali, *Su i fisici esperimenti di Leibnitz*, dans *Atti dell' Accadem. rom. d'archeol.*, t. II, p. 240. — C. Cavedoni, *Ragguaglio di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, in-8°, Modena, 1853, p. 81; *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Constantino insignite di simboli cristiani*, in-8°, Modena, 1858; — E. Chamillard, *Dissertations sur plusieurs médailles et pierres gravées de son cabinet et aux monuments d'antiquité*, in-4°, Paris, 1711; — Dionisi, *Sacrarum basilicæ Vaticanæ cryptarum monumenta*, in-fol., Romæ, 1773, p. 7. — Ed., *Les martyrs dans les catacombes*, dans *La vérité historique*, t. V, 1860, p. 101-122; t. VII, 1861, p. 263-292. — *Edinburgh Review (The)*, January, 1859. — H. de l'Epinois, *Les catacombes de Rome*, dans la *Revue des quest. historiques*, janvier 1867, p. 276 sq., décembre 1868, p. 662, et *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1875, p. 200-208. — R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio et additamentum*, in-fol., Romæ, 1699, 2e édit., 1702. — Fontanini, *De corpore S. Augustini*, in-4°, Romæ, 1728, p. 65 sq. — W. Fröhner, *Les musées de France*, in-fol., Paris, 1872, p. 13. — J.-J. Gaume, *Les trois Rome*, 3 vol. in-8°, Paris, 1847-1848, t. IV, p. 553. — R. Garrucci, *Storia*, in-fol., Prato, 1872, t. I, p. 222 sq. — Huillard-Bréholles, *Les origines du christianisme*, dans la *Revue contemporaine*, 15 sept. 1866, p. 123. — F. X. Kraus, *Die Blutampullen der römischen Katakomben*, gr. in-8°, Frankfurt, 1868; Le même, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1871, p. 712-717. — E. Le Blant, *La question du vase de sang*, in-8°, Paris, 1858, 38 p.; *D'une publication nouvelle sur le vase de sang des catacombes romaines*, dans la *Revue archéologique*, nouv. série, 1869, t. XIX, p. 429-446; *Note sur les inscriptions chrétiennes accompagnant le vase de sang*, dans le *Bulletin de la Soc. imp. des antiq. de France*, 1864, p. 109. — Ch. Lenormant, *Les catacombes de Rome en 1858*, dans *Le correspondant*, févr. 1859, p. 340-367. — F. Liverani, *Le catacombe et antichità cristiane di Chiusi*, in-8°, Siena, 1872, p. 76 sq. — D. J. Mabillon, *Iter Italicum*, in-4°, p. 141; [D. J. Mabillon,] *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-12, Parisiis, 1698, et *Œuvres posthumes*, in-4°, Paris, 1724, t. I, p. 213 sq. Pour les éditions et traductions de cet écrit voy. plus bas : Valéry, *Corresp. de D. Mabillon*, t. III, p. 15. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot : *Sang des martyrs*, 2e édition, Paris, 1877. — Paulinus, *Die Martyrer der Katakomben*, in-8°, Leipzig 1871. — L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XVIII, n. 1-4; pl. XX, n. 2. — Raoul Rochette, *Tableau des catacombes*, in-12, Bruxelles, 1837, c. V, p. 389-391; *Lettre au R. P. G. P. Secchi*, 6 août 1841, dans *Annali delle science religioze*, t. XIII, p. 109-113; *L'univers*, 15 octobre 1841; *Annales de philos. chrét.*, nov. 1841, p. 395, et Gaume, *Les trois Rome*, t. IV, p. 563. — C. de Rémusat, *Un musée chrétien à Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, juin 1863. — L. Renier, dans L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. VI, p. 101 sq. — A. Ricciul, *Lucubrationes ecclesiasticæ*, in-4°, Romæ, 1643, l. I, c. XXXI, n. 10. — Th. Roller, *Les catacombes de Rome. Histoire de l'art et de la croyance religieuse pendant les premiers siècles du christianisme*, in-fol., Paris, 1881, t. I, p. 25-33. — G.-B. De Rossi, *Bullettino di arch. cristiana*, 1863, p. 56; 1876, p. 157; *Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 616 sq.; *Lettre à M***, vicaire général de Reims, sur le martyre de saint Venerius*, dans la *Revue archéologique*, 1856, t. XIII, p. 153. — Michel De Rossi, *De la conservation des matières organiques et animales dans les catacombes romaines avec l'analyse chimique et microscopique d'une fiole de verre contenant du sang*, dans *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, appendix II. — F. Scacchi, *De cultu et veneratione servorum Dei*, sect. IX, c. II, in-4°, Romæ, 1639; *De notis ac signis sanctitatis beatificandorum et canonizandorum...*, c. II, sect. IX. — V. Schultze, *Die sogenannte Blutgläser der römischen Katakomben*, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchliches Leben*, 1880, t. X; *Die Katakomben; die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente dargestellt*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 225-232. — A. Sconamiglio, *De phiala cruenta, indicio facti pro Christo martyrii*, in-4°, Parisiis, 1867, VI-288 p. — G. P. Secchi, *San Sabiniano martire, memoria di archeologia*, in-8°, Roma, 1848, trad. franç. dans les *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1841, p. 444 sq.; mars-avril 1842. — C. Trochon, *Une théorie allemande sur la signification de la fiole de sang*, dans la *Rev. des quest. hist.*, t. VII, p. 220-226. — Valéry, *Correspondance inédite de dom Mabillon*, in-8°, Paris, 1847, t. III, p. 10; *Lettre de dom Estiennot à dom Mabillon*, 1er juillet 1698. — Voulot, dans la *Revue archéologique*, 1883, t. I, p. 51.

H. LECLERCQ.

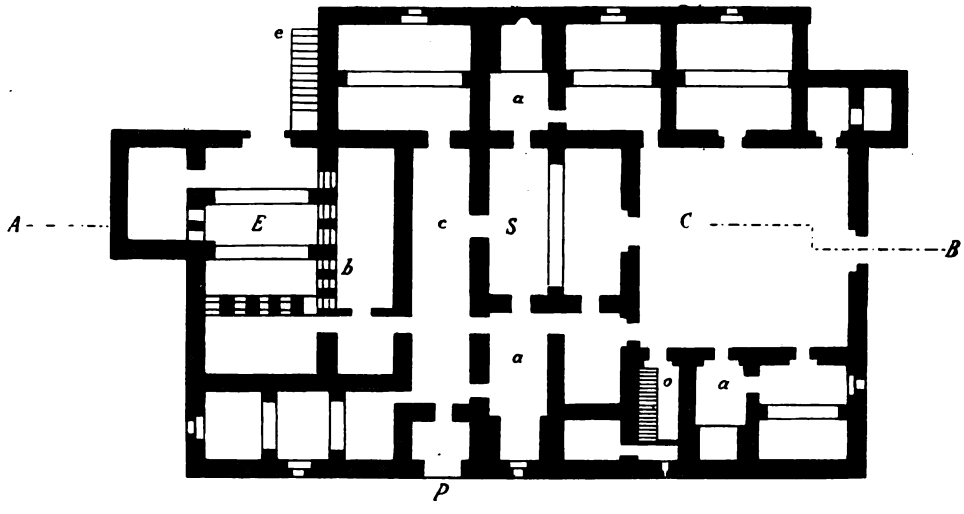
AMRAH (MAISON DU IIIe SIÈCLE A). Le sol et le climat ont contribué à faire de la Syrie centrale une des régions dans lesquelles les monuments de l'antiquité se sont exceptionnellement conservés à tel point que ces monuments semblent appartenir à la science archéologique moins par leur état actuel que par l'époque de leur construction. On a dit que l'archéologie ne bâtit que sur des ruines et avec des ruines; cette formule doit admettre au moins quelques exceptions, dont l'une des mieux caractérisées sera la maison d'Amrah, dans le Haourân, nom moderne sous lequel on a pris l'habitude d'englober les anciennes provinces d'Auranitide, de Batanée, de Trachonitide et une partie de l'Iturée. Cette région se trouve placée, non seulement aux points de vue que nous avons indiqué, dans des circonstances plus favorisées que la plupart des autres pays, mais encore, pour des raisons purement accidentelles, elle a été préservée des causes presque irrésistibles de destruction qui s'exercent partout ailleurs. L'insécurité d'un pays traversé à de fréquentes reprises par des armées, la rareté et la difficulté des communications, le danger que font courir aux habitants les nomades armés qui, de temps à autre, pillent la contrée, ont détaché la population d'un sol qu'elle ne cultive que pour fournir à ses propres besoins, sur lequel elle ne crée pas d'établissements durables, sachant, par expérience, que récoltes et maisons seront la proie des confiscations le jour où elles paraîtront en valoir la peine. Il en résulte une situation assez nouvelle pour la science archéologique : les indigènes se font les conservateurs des édifices antiques dont ils sont, partout ailleurs, les destructeurs. En effet, ces édifices fournissent l'occasion d'une installation rapide et peu coûteuse; loin de les démanteler pour en faire servir les matériaux à des constructions nouvelles, on répare et on entretient ce qui existe et même on en altère à peine le caractère. « Tandis que, sur le littoral et dans les grands centres de l'intérieur, les monuments antiques, utilisés comme carrières, ont été livrés à une destruction d'autant plus active que la prospérité était plus grande, dans la région centrale, au contraire, les édifices ont été sauvés de la ruine par l'abandon et la misère. Restés debout quand tout disparaissait dans les autres parties de la Syrie, ils nous font connaître l'état de cette province pendant les premiers siècles de notre ère, comme ces témoins géologiques qui nous indiquent l'état du globe terrestre avant les révolutions qui en ont modifié la surface. Sur cer-

Digitized by Google

tains points, leur état de conservation est vraiment remarquable : l'œuvre du temps, moins destructive que celle de l'homme dans ces beaux climats, les effleurant à peine, a, par des accidents de détail, ajouté le charme du pittoresque à l'intérêt scientifique; sans les secousses des tremblements de terre qui ont ébranlé les murs, il ne manquerait souvent aux édifices que les toits et les charpentes, et nous aurions pu contempler souvent, écrit un voyageur, le spectacle presque inaltéré d'une ville syrienne au VIIe siècle[1]. »

Seuls les habitants ont changé, mais le changement est profond; à la place des Syriens, ce sont les Druses qui occupent aujourd'hui le pays, vivent dans les demeures où se sont succédé plus de quarante générations. Toutes les maisons ne sont pas également anciennes, mais on pourrait presque dire qu'aucune d'entre elles n'est moderne. La plupart de celles dont la date et l'architecture nous intéressent sont antérieures à l'invasion musulmane.

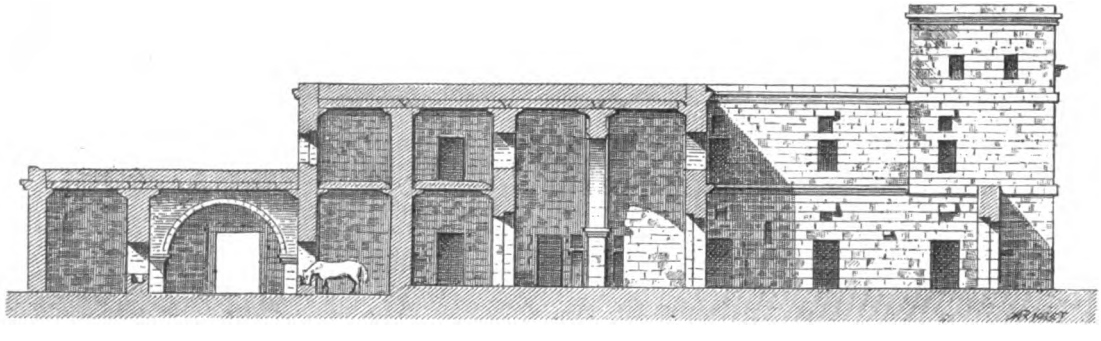
Les maisons chrétiennes sont les plus nombreuses, parce qu'elles ont utilisé des matériaux arrachés aux maisons de l'époque païenne; ces dernières ne laissent pas toutefois d'être nombreuses et reconnaissables à l'absence de symboles chrétiens et de matériaux de remploi, à la plus grande homogénéité de la structure, à l'emploi des procédés de construction et des profils qui cessent d'être en usage dès le début du IVe siècle. Ces maisons ont servi à l'habitation des classes élevées et moyennes de la population contemporaine de l'empire romain ; quant à celles qui servaient à l'habitation des pauvres et des paysans, c'étaient des abris qui ne différaient que très peu, au point de vue architectonique des maisons plus élégantes. Il suffit de détacher par la pensée une section d'une de ces habitations luxueuses pour obtenir une maison telle qu'on en élevait pour les classes inférieures, c'est-à-dire une ou deux chambres délimitées par une muraille de cubes de pierre couverts à l'aide de dalles reposant sur les murs latéraux et sur un arc intérieur.



468. — Maison du IIIe siècle, à Amrah. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XI.

La maison d'Amrah n'est pas beaucoup plus compliquée, cependant elle n'en est pas moins la plus grande et la plus complète des maisons du Haourân. La porte principale d'entrée se trouve en B sur notre plan (fig. 468). Elle donne accès dans une cour C qui mesure 10 mètres sur 10m65; à droite se trouve une tour à trois étages dont le rez-de-chaussée servait de loge au portier.

Le bâtiment servant d'habitation forme trois des côtés de la cour. L'appartement principal est une vaste salle, qui présente à elle seule la hauteur des deux étages S. Au rez-de-chaussée se voient trois appartements identiques, composés chacun de deux pièces, dont une chambre

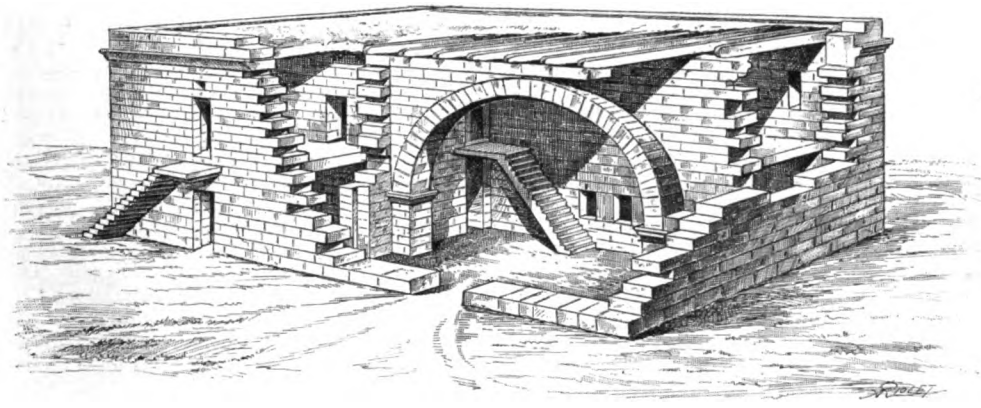


469. — Coupe de la maison d'Amrah suivant A B. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XI.

[1] M. de Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du IIIe au VIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, p. 4.

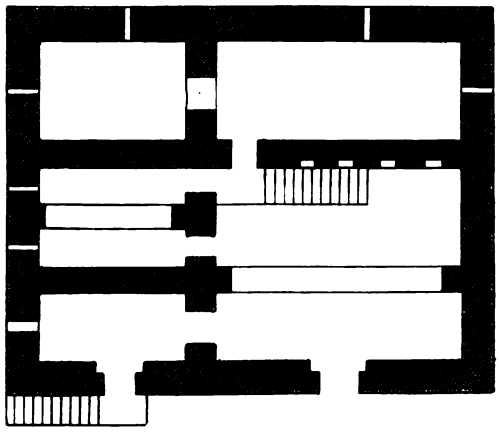
Digitized by Google

à coucher *a* d'une disposition toute particulière. Au fond de chacune de ces chambres *a* se trouve une estrade un peu exhaussée au-dessus du sol, couverte par une voûte en berceau très soignée, avec une niche au centre : c'est l'alcôve. La chambre à coucher comporte ce que



470. — Maison antique à Douma, dans le Haourân, avec chambres hautes.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, t. II, p. 52, pl. XII, n. 2.

nous pourrions appeler un « cabinet de toilette » ; en effet, une pièce attenante à la chambre est entourée d'armoires, où, si l'on veut, de petites niches prises dans l'épaisseur des murs et divisées au moyen de tablettes



471. — Plan de la maison de Douma.
D'après de Vogué, *Syrie centrale*, pl. XII, n. 2.

de pierre. A côté de la loge du portier se trouve un grand appartement donnant sur la cour ; c'est probablement le lieu où l'on recevait les étrangers.

Le corridor *c* sépare cette partie de la maison des dépendances auxquelles donne accès une porte de service P, précédée d'un vestibule ouvert. Le corridor, comme cela va de soi, permet de communiquer entre la maison d'habitation et les dépendances intérieures. Un couloir conduit à l'écurie qui est, d'après M. de Vogüé, « l'une des parties les plus intéressantes de ce grand établissement : elle se compose d'une salle E dont les murs latéraux sont percés de petites baies rectangulaires donnant dans une sorte de bas-côté ; les chevaux placés dans ce bas-côté avaient la tête dans la baie au fond de laquelle est creusée une mangeoire ; il y avait ainsi place pour onze chevaux dont toutes les têtes convergeaient vers la salle centrale ; disposition très commode pour la distribution des fourrages, mais qui ne rend pas très facile l'entrée et la sortie des chevaux[1]. » L'escalier *c* est extérieur à la maison et conduit à de petits logements d'esclaves et de serviteurs, tandis que

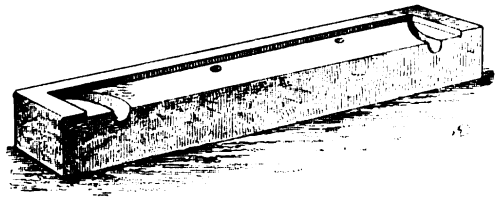
472. — Porte à vantaux de pierre à Quennaouat.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XIV, n. 1.

l'*o* est intérieur et donne accès à des logements plus soignés destinés sans doute aux femmes. Nous avons dit que dans cette habitation se retrouve le même principe que dans toutes les constructions de maisons de ce pays. La couverture est faite de dalles reposant, soit

[1] De Vogüé, *op. cit.*, p. 53.

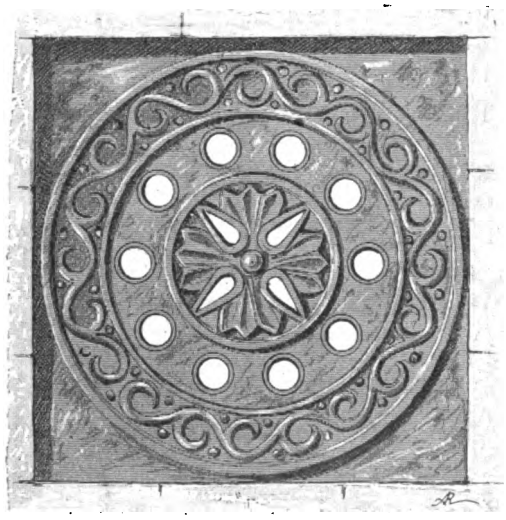
Digitized by Google

sur des corbeaux engagés dans le mur, soit, quand les dimensions de l'appartement sont très grandes, sur des arcs. On peut se rendre compte du procédé d'après la maison de Douma (fig. 470, 471), dont les dimensions restreintes ne comportent cependant pas de dispositions



473. — Seuil de porte.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 55.

architectoniques différentes. Dans le dessin que nous reproduisons d'après celui de MM. de Vogüé et Duthoit, on a supposé enlevé le mur extérieur afin de permettre au lecteur de prendre une idée exacte des descriptions dans lesquelles nous sommes entrés. On voit donc toute la disposition intérieure. Le noyau de la maison d'Amrah, la grande salle centrale, occupe ici un angle de l'habitation et tout le reste de l'aménagement, de même encore



474. — Claire-voie à Bostra.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XIV, n. 4.

qu'à Amrah, lui est coordonné. Cette salle est en effet le local le plus respecté de la maison entière, là se tiennent les réunions de famille, là se font les repas, l'admission d'un étranger dans cette salle constitue une sorte d'initiation à la vie intime et quelque chose qui rappelle, quoique de loin et d'une façon moins rigoureuse, l'introduction au foyer chez les anciens. La salle s'élève jusqu'au toit, tandis que le reste de l'habitation comporte deux étages. Deux escaliers, l'un intérieur, l'autre extérieur, donnent accès à l'étage supérieur. « La maison, écrit M. de Vogüé, est parfaitement conservée, elle sert aujourd'hui de demeure au cheik du village de Douma, qui l'habite comme l'habitait son prédécesseur du IIIe siècle de notre ère; les femmes et les enfants, le *harem*, en haut; les divers services dans les chambres du bas, la vie publique dans la *salle* : c'est dans cette salle que je fus reçu avec mes compagnons, avec les cheiks du voisinage, que le repas du soir nous fut servi sur un large plateau, à la lueur fumeuse d'une lampe d'argile alimentée avec du beurre fondu, et qu'enfin chacun de nous s'étendit pour la nuit sur les tapis et les coussins rangés le long des murs [1]. »

Les maisons étaient closes par des portes de pierre à un ou deux battants. On les peut voir encore à leur place de nos jours et ne cessant pas de faire leur service (fig. 472). Ces portes recevaient parfois l'inscription qui rappelait la date de la construction de la maison, ces dates ont été relevées depuis l'an 169 jusqu'à l'an 550 après J.-C. Lorsqu'on voulait mettre en place les vantaux, on attendait que la construction de la maison fût terminée, on les introduisait alors de la manière que voici : on engageait la crapaudine supérieure dans le linteau, on amenait la crapaudine inférieure à l'orifice d'une rainure à plan incliné, creusée dans le seuil, et on conduisait ainsi la crapaudine à sa place définitive. Des trous recevaient l'extrémité des barres qui maintenaient les portes fermées (fig. 473).

Les fenêtres étaient généralement fermées par des dalles de basalte évidées de manière à laisser passer la lumière. Quelques-unes de ces claires-voies ont été retrouvées dans ce pays où toutes choses se conservent (fig. 474). Quelques-unes sont extrêmement simples, d'autres ne manquent pas d'élégance. Parfois on trouve un volet de pierre plein, tournant sur des crapaudines. Mais ces procédés ne peuvent être usités que dans les baies de petite dimension; on ne saurait dire avec certitude le procédé adopté dans les larges baies des basiliques. M. de Vogüé pense que le bois et le fer auront dû être employés, du moins dans les constructions soignées; il insinue aussi comme possible l'emploi des plaques de plâtre découpées à jour, dont l'usage est encore répandu aujourd'hui en Orient. H. LECLERCQ.

AMULA. Voir BURETTE.

AMULETTES. — I. Fortune des amulettes. II. Amulettes des défunts. III. Amulettes chrétiennes. IV. Médailles de dévotion. V. Amulette hypsistarienne. VI. Amulettes gnostiques. VII. Le mauvais œil. VIII. Amulette contre le saignement de nez. IX. Amulettes contre la bile, la goutte, la colique, etc. X. Formules prophylactiques. XI. Bibliographie.

I. FORTUNE DES AMULETTES. — Les anciens antiquaires ont accumulé les expressions de dédain à l'égard de la classe d'objets qui fait l'objet de cette dissertation [2]. La plupart d'entre eux sont tombés d'accord sur un point, c'est qu'ils n'en comprenaient pas la portée; le célèbre P. Kircher déclara comprendre les devises mystérieuses, mais préférer en garder le secret sous prétexte qu'elles ne contenaient rien d'édifiant [3]. Eckhel n'aborda même pas l'étude de ces « inscriptions énigmatiques, qu'un homme de bon sens n'entreprendra point d'expliquer » [4].

[1] De Vogüé, *loc. cit.*, p. 53 sq. L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, a parlé de cette maison sans ajouter rien au travail qui lui a été consacré par M. de Vogüé; il en donne une restitution, p. 33. — [2] U. F. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1828, t. III, p. 15 sq.; on y trouvera les textes de Scaliger, Spencer, Caylus, Mariette, Macarius, Fabretti, Chifflet, Galeotti, etc., sur le sujet que nous traitons. — [3] U. F. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1828, t. III, p. 17 : *Adjurationem quæ sub hisce nominibus absconditur, uti et numericum ratiocinium, consultius æternis tenebris, quam luci publicæ consecrandum duxi.* G. Wallin qui avait interrogé le même Kircher sur les mots qu'on lisait sur l'épée de Gustave-Adolphe recevait cette réponse : *Reliqua particularia, cum ad ædificationem non sint, silentio supprimenda existimavi.* G. Wallin, *Refutationis commenti de gladio Regis Suecorum Gustavi II magico*, in-4°, Upsaliæ, 1728-1732, diss. II, p. 47, nota. — [4] J. Eckhel, *Choix des pierres gravées du Cabinet impérial des antiques, représentées en XL planches, décrites et expliquées*, in-fol., « Vienne en Autriche, » 1788, p. 62, note.

Digitized by Google

Quibus verbis ipsis, ajoute Kopp, *ille hanc qualemcunque opellam meam jam præjudicasse videtur* [1]. J. J. Bellermann fit entrer l'explication des amulettes dans une nouvelle phase par les écrits intitulés : *Ueber die Scarabäen-Gemmen, nebst Versuchen, die darauf befindlichen Hieroglyphen zu erklären* [2] et *Einladung zur dritten hundertjährigen Jubelfeier des Reformationsfestes... nebst einem Versuch über die Gemmem der Alten mit dem Abraxas-Bilde* [3]. U. Kopp traita de nouveau le sujet avec la minutieuse patience qu'il apportait à ces obscures recherches [4].

L'amulette est un « objet qu'on porte sur soi par superstition, dans l'idée qu'il préserve des maladies ou des maléfices » [5]; l'amulette a pour synonyme le talisman qui en diffère néanmoins, car « l'amulette est destinée à préserver du mal, des blessures, de la mort. Le talisman est tout objet auquel les idées superstitieuses font attribuer le pouvoir d'exercer une influence extraordinaire » [6].

Il faut tout d'abord se garder de penser que toute amulette doit être, pour mériter son nom, marquée de signes mystérieux. La définition ne comporte rien de tel; on peut donc conserver parmi les amulettes la catégorie des petits objets munis d'une devise intelligible, ou même ceux qui n'ont rien du tout. Les anciens croyaient que certaines substances possédaient une vertu attribuable à des causes occultes; les pierres précieuses, le jaspe et l'ambre particulièrement, certains coquillages, des racines, des figurines de pierre ou de métal étaient fort recherchés; les symboles astrologiques ou les sigles incohérents qui s'y trouvaient gravés établissaient, pensait-on, une relation plus manifeste entre la puissance protectrice et l'amulette ainsi qu'une garantie plus efficace pour celui qui en était muni. La présence d'une décoration énigmatique n'était pas cependant nécessaire; quoiqu'un grand nombre de pierres gravées antiques et de disques de métal présentent des sujets dont l'intention nous échappe, de ce chef, ils bénéficient du titre d' « amulettes »; nous croyons qu'il y a là un abus. Pline a dit avec raison que l'usage des amulettes et la pratique des enchantements tirent leur origine de la médecine [7]. La croyance au pouvoir qu'avaient certaines substances d'opérer sur nous se développa et se déforma très vite, aidée par cette persuasion que les maux pouvaient être non seulement chassés, mais prévenus par nous. Ce fut moins le mal présent que l'influence mauvaise que l'on chercha à combattre et nous rencontrons une trace persistante de la destination thérapeutique primitive dans l'efficacité qu'on accordait à des substances naturelles qu'aucun signe ne recommandait [8]. Les païens ont fait de l'amulette un très grand usage: après eux, les gnostiques ont introduit dans cette série de menus bijoux une décoration souvent incohérente, mais les chrétiens n'ont que peu donné dans ce travers. Ce sont les amulettes appartenant à ces deux dernières catégories qui vont nous retenir.

L'invasion de la population asiatique en Occident et à Rome y apporta les superstitions ridicules ou dégradantes qui, dès le premier siècle de l'empire, commencent à envahir le monde romain. Le scepticisme pendant les derniers temps de la république et sous le règne des premiers empereurs était tel que divers oracles avaient pris le parti de se taire, mais la recrudescence de piété ou, pour parler plus rigoureusement, de superstition et de fanatisme qui signala le IIe siècle ramena les oracles en même temps que leurs fidèles. Dès lors la religion d'État aura son surnaturel qui n'est, à vrai dire, que du merveilleux, elle aura ses miracles. Vespasien [9] et Marc-Aurèle [10] en font; César croit aux prodiges, Tibère aux astrologues, Septime-Sévère notera jour par jour sur un cahier les oracles qui le concernent personnellement. On assiège les tréteaux des devins ou bien on en prend chez soi à demeure [11]; c'est l'âge d'or des charlatans, Alexandre d'Abonotique conseille Marc-Aurèle [12]. On sacrifie partout, on voit des idoles dans chaque rue pour chaque circonstance [13]. Les contemporains, Lucien, Plutarque, Pausanias, Aristide, au IIe siècle; Spartien, Jules Capitolin, Dion Cassius, plus tard, sont pleins d'histoires merveilleuses, ils nous disent la vogue revenue aux officines délaissées; les sorts de Préneste et les automates d'Antium renaissant en Italie, tandis qu'en Grèce, en Asie, en Égypte, en Afrique les oracles vaticinent : Apollon Didyméen à Milet, Apollon de Clare à Colophon, Apollon Diradiates à Argos, Apollon de Délos, Apollon de Patare, de Myrine, de Séleucie, Dionysos de Delphes, Jupiter d'Héliopolis, de Stratonice, de Gaza, Sérapis de Memphis, de Canope, Deus lunus de Néocésarée, Dea Cælestis de Carthage [14]; des foules compactes se pressaient dans ces lieux de pèlerinage d'où l'on rapportait toujours quelque amulette, pierre chaldéenne, œuf druidique ou toute autre imposture inoffensive dont on ne se séparait plus. Ces pratiques se répandirent dans tout l'Occident, dont les races italiote et celtique, les plus lourdement superstitieuses de toutes, formaient le fond de la population. De là, ce grand nombre de prohibitions, de condamnations, de lamentations de toute sorte que renferment les écrits des Pères et les canons des conciles sur l'erreur où vivent plongés un grand nombre de chrétiens. Un écrit d'inspiration arienne [15] expose ainsi l'étendue du mal : « Toutes les personnes pieuses doivent savoir que [les augures, divinations, préservatifs, plaques caractérisées, enchantements damnables] sont des pièges et des tromperies du diable, des restes de l'idolâtrie, des illusions et des scandales des âmes. Mais les hommes de notre temps n'en conviennent pas pour la plupart, aussitôt qu'ils ont quelque incommodité, ils ont recours aux enchantements et aux enchanteurs, ils se servent de ligatures et de préservatifs, employent des maléfices, écrivent certains caractères sur du papier, sur du plomb, ou sur de l'étain et ils les lient à quelque partie du corps des malades. D'autres se servent d'enchantements contre les morsures des serpents et contre les suggestions du démon et les blasphèmes; d'autres charment les charmeurs eux-mêmes et ceux qui sont charmés. Tout cela n'est qu'invention du diable. Il y en a qui ajoutent foi aux éternûments, à l'appel et au rappel des oiseaux, à leur rencontre, à leur chant [16]. »

Une loi de Constantin (321) s'exprime ainsi : *Eorum est scientia punienda, et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus, aut contra salutem hominum moliti, aut pudicos amicos ad libidinem deflexisse detegentur. Nullis vero criminalibus*

[1] U. Kopp, *loc. cit.*, t. III, p. 18. — [2] In-8°, Berlin, 1820-1821. — [3] In-8°, Berlin, 1817-1819. — [4] *Palæographia critica*, t. III, p. 15-80, 539-610. — [5] Littré, *Dictionn. de la langue française*, in-4°. Paris, 1881, t. I, p. 137, au mot *Amulette*. — [6] *Ibid.* — [7] Pline, *Hist. nat.*, l. XXX, c. I. — [8] E. Labatut, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Amuletum*. — [9] Tacite, *Hist.*, l. IV, c. LXXXI. — [10] Jules Capitolin, *Marcus*, XXIV. — [11] Tacite, *Annales*, l. II, c. XXVII, XXXII; l. III, c. XXII; l. XII, c. XXII; l. XIV, c. IX; l. XVI, c. XXX; Dion Cassius, *Hist. rom.*, passim.; Spartien, *Hadrianus*, c. III; *Sept. Severus*, c. II; Jules Capitolin, *Gordiani*, c. XX. — [12] Lucien, *Alexander*, c. XXXI-LVII. — [13] J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, Lugdini, 1885, p. 201; Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, in-8°, Paris, 1870, t. I, p. 67 sq., in-fol. — [14] J. Girard, *L'Asclépieion d'Athènes*, in-8°, Paris, 1881, passim. Sur l'état du monde antique à ce point de vue, cf. Renan, *Les Apôtres*, in-8°, Paris, 1866, p. 328-330, 336. — [14] Pseudo-Origène, *Anonymus in Job, P. G.*, t. XVII, col. 371 sq. « On possède en latin, mais traduit du grec, un commentaire sur Job, en trois livres, faussement attribué à Origène : Huet a fait observer que ce commentaire est une œuvre rienne; il resterait à chercher si c'est l'auteur grec ou le raducteur latin qui a arianisé, et à leur assigner à tous deux une date. » P. Batiffol, *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 279. Comparer l'énumération de pratiques superstitieuses faite dans ce document avec celle qu'on lit dans un sermon attribué à saint Éloi, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 528-529. — [16] *P. G.*, t. XVII, col. 506 sq.

Digitized by Google

implicanda sunt remedia humanis quæsita corporibus aut in agrestibus locis innocenter adhibita suffragia, ne maturis vindemiis metuerentur imbres, aut ventis grandinisque lapidatione quaterentur : quibus non cujusquam salus, aut æstimatio læderetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur [1]. L'abus cependant ne faisait que grandir et une loi de Constance et Julien (357) s'exprime ainsi : *Nemo aruspicem consulat, aut mathematicum, nemo ariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldæi, ac magi, et cæteri, quos maleficos, ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad partem aliquid moliantur* [2]. Le concile de Laodicée (343-381) interdit aux ecclésiastiques de fabriquer des phylactères [3]. Saint Chrysostome prêche en ces termes aux fidèles d'Antioche : « Les femmes qui préfèrent voir mourir leurs enfants plutôt que d'avoir recours aux moyens superstitieux, lorsqu'il s'agit de leur guérison, ou de celle de leurs maris, ou de personnes qui leur sont chères, ont devant Dieu la gloire du martyre; mais les autres femmes qui usent de ces moyens abominables pour le rétablissement de leur santé sont vraies idolâtres. Elles eussent sacrifié aux idoles, si cela leur eût été permis et on peut dire qu'elles y ont sacrifié effectivement puisque ces remèdes qu'elles pendent à leur cou sont une espèce d'idolâtrie, quoique les personnes qui gagnent leur vie à fabriquer ces amulettes puissent répéter mille fois qu'elles invoquent le nom de Dieu sans plus et que les femmes qui se servent d'elles dans leurs maladies assurent que ce sont de bonnes vieilles, chrétiennes et fidèles. Il y en a d'autres qui pendent à leur cou des noms de fleuves et commettent mille autres excès de cette nature. Je vous le dis et vous préviens tous d'avance que si quelqu'un est convaincu de s'être servi de ces sortes de moyens, je ne lui pardonnerai pas la seconde fois, soit qu'il ait pendu une amulette à son cou, soit qu'il ait eu recours aux enchantements [4]. » Saint Augustin reproche à son auditoire sa confiance aux charlatans : *Consulis mathematicos, aut aruspices, aut augures, aut maleficos* [5] qui tous ont quelque amulette à imposer. Saint Gaudence de Brescia s'élève lui aussi contre les maléfices, les charmes, les ligatures, les vanités, les augures, les sortilèges, les présages et les superstitions [6]. Une collection gallicane de canons due à saint Césaire d'Arles et longtemps désignée sous le nom de IVe concile de Carthage [7] ordonne dans son canon 4e l'expulsion de l'assemblée des fidèles de ceux qui s'appliquent aux augures et aux enchantements, aussi bien que de ceux qui observent les superstitions et les féries judaïques. Un sermon attribué à saint Éloi nous apprend quel était l'état de la population en Gaule en matière de superstitions [8] : « Mes frères, je vous en supplie, n'observez aucune des coutumes sacrilèges des païens; ne consultez pas les *caraios* (charlatans) [9], ni les devins, ni les sorciers, ni les enchanteurs, pour aucune cause ou maladie que ce soit, car celui qui fait ce mal perd aussitôt la grâce du baptême,... que nul ne suspende au cou d'un homme ou d'un animal des phylactères, même offerts par des clercs et prétendus sacrés sous prétexte qu'ils contiennent des passages de l'Écriture, car il n'y a pas là un remède du Christ, mais le venin du diable... Que nulle femme ne suspende de l'ambre, *succinos*, à son cou... En cas de maladies, n'allez pas chercher les enchanteurs, les devins, les sorciers, les charlatans, et n'appliquez pas de phylactères diaboliques aux fontaines, aux arbres et aux embranchements des routes. »

Parmi ces phylactères une catégorie spéciale fut condamnée au Ve siècle par le décret dit de Gélase : *Phylacteria omnia quæ non angelorum, ut illi configunt, sed dæmonum magis nominibus conscripta sunt apocrypha* [10]. D'autres philactères paraissaient donc anodins ou même bienfaisants. C'était le cas des présents envoyés par saint Grégoire le Grand à la reine des Lombards, Théodelinde, à l'occasion de la naissance de son fils, deux *phylacteria* dont l'un contenait une parcelle du bois de la vraie croix, l'autre une sentence de l'Évangile; tous deux portaient des invocations en langue grecque et le pape prévenait la jeune mère qu'elle eût à faire porter ces phylactères au nouveau-né Adulovald [11]. Les deux boîtes sont encore conservées aujourd'hui au trésor de Monza [12]. L'usage d'employer les livres de l'Écriture, principalement l'Évangile en guise de phylactères n'était pas nouveau alors [13]; saint Jérôme, en son temps, s'était conformé à cet usage [14]. Saint Chrysostome nous apprend que les dames de Constantinople portaient l'Évangile en breloque autour du cou : Ἃ φυλακτήρια ἐκάλουν· ὡς πολλαὶ νῦν τῶν γυναικῶν Εὐαγγέλια των τραχήλων ἐξαρτῶσαι ἔχουσι [15]. Isidore de Peluse nous dit que les femmes d'Égypte suivaient une mode semblable : .....ὥσπερ νῦν αἱ γυναῖκες τὰ εὐαγγέλια τὰ μικρᾶ [16]. Il est possible que cet usage fût très ancien et remontât à l'époque des persécutions puisque l'on rapporte que saint Barnabé avait été enterré avec son exemplaire de l'évangile selon saint Matthieu [17]; de plus les Actes légendaires de sainte Cécile racontent qu'elle portait toujours l'exemplaire de l'Évangile sur son cœur [18]. Mais à côté de ces pratiques qui ont pu être infiniment respectables au début, l'imposture s'était glissée. Saint Jérôme nous apprend que l'on remplaçait les paroles de l'Écriture par de véritables grimoires où l'ignorance des femmes ne découvrait rien du tout : *ad imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hausta barbaro simplices quosque terrent sono* [19]; saint Augustin signale ces mêmes phylactères, lorsqu'il ordonne à ses auditeurs de

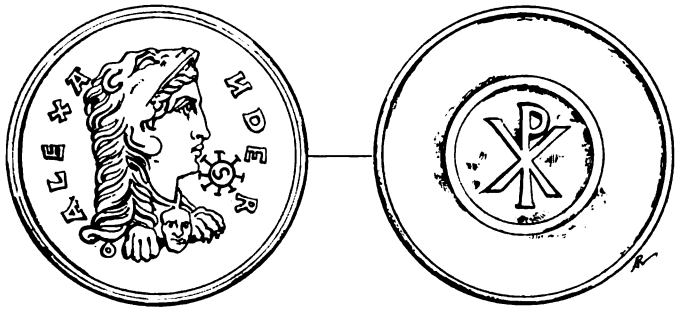
[1] *Cod. Just.*, l. IX, tit. XVIII, 4. — [2] *Cod. Just.*, l. IX, tit. XVIII, 5. — [3] *Conc. Laodic.*, can. 36, Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς, μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι, ἢ μαθηματικοὺς, ἢ ἀστρολόγους. Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 570. — [4] S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Coloss.*, homil. VIII, 5, *P. G.*, t. LXII, col. 357. — [5] S. Augustin, *Serm.*, IX, 3, 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 76, 88. — [6] S. Gaudence, *De lectione Exodi*, tract. IV, *P. L.*, t. XX, col. 867 sq. — [7] Ballerini, *Opera S. Leonis*, *P. L.*, t. LVI, col. 879. Cf. Héfélé, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, in-8°, Paris, 1869, t. II, p. 253; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, in-8°, Paris, 1894, p. 503-543. — [8] *Vita Eligi*, l. II, c. XV, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 528-529. — [9] *Caraios, caragos; caragios.* S. Césaire, *Sermo*, CCLXXVIII, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2270; *Concil. Antissiod.* (573-603) can. 4, dans Maassen, *Biblioth. latina juris canonici*, in-8°, Wien, 1866-1867, p. 180; S. Pirmin, *De singulis libris christianis Scarapsus*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1041. — [10] E. Preuschen, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°. Freiburg im Br., p. 155. Cf. C. A. Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, in-8°, Halle, 1847, p. 149 sq.; J. Friedrich, *Ueber die Unechtheit der Decretale de recip. et non recip. libris, des Papst Gelas. I*, dans *Sitzungsberichte der Königl. Akad. zu München; phil.-hist. Klasse*, 1888, p. 54-86: Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentl. Kanons*, in-8°, Erlangen, 1880, t. II, p. 259-267. — [11] S. Grégoire, *Epistol.*, l. XIV, epist. XII, *P. L.*, t. LXXVII. — [12] J. Mozzoni, *Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale*, in-4°, Venezia, 1860, part. VII, p. 77, 79, 84. — [13] Lami, *De eruditione apostolorum, liber singularis*, in-4°, Florentiæ, 1733, p. 529. — [14] S. Jérôme, *In Matth.*, IV, 24, Je cite ce trait d'après Martigny, *Dictionn.*, au mot *Amulette*, n'ayant pu identifier la référence. — [15] S. Jean Chrysostome, *In Matthæum*, homil. LXXXIII, *P. G.*, t. LVIII, col. 669. Mêmes observations et mêmes doléances dans S. Épiphane, *Hæres.*, XV, *P. G.*, t. XLI, col. 241 sq., et S. Basile, *In Psalm.* XLV, *P. G.*, t. XXIX, col. 416 sq. Saint Jérôme, *In Matth.*, l. IV, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXVI, col. 174, s'exprime ainsi : *Hoc apud nos superstitiosæ mulierculæ in parvulis evangeliis et in crucis ligno et istius modi rebus, quæ habent quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam usque hodie factitant* Cf. De Rossi, *Bullett.*, 1869, n. 64. — [16] Isidore de Peluse, *Epistolarum*, l. II, epist. CL, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 604. — [17] Morcelli, *Calendarium Constantinopolitanum*, in-4°, Romæ, 1788, t. I, p. 231. — [18] *P. G.*, t. CXVI, col. 613. — [19] S. Jérôme, *Epist.*. LXXV, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 687.

Digitized by Google

les repousser : *Auguria non observent, phylacteria et characteres diabolicos nec sibi nec suis suspendant* [1]. Nous voyons par les sermons de saint Césaire d'Arles que les amulettes et les phylactères avaient dans les devins ou sorciers leurs docteurs reconnus. Quelqu'un tombait-il malade, un ami complaisant se trouvait toujours prêt à introduire le sorcier qui disait au malade : *Si illum præcantatorem adhibuisses, jam sanus esses; si characteres illos tibi voluisses appendere, jam poteras sanitatem recipere* [2]. L'abbé Pirmin met en garde au VIIIe siècle, contre tous les mêmes excès que signalent les Pères et les écrivains des IVe et Ve siècles; il recommande en outre : *Karachares herbas succincto nolite vobis vel vestris appendere... Omnia phylacteria diabolica nolite credere nec adorare, neque voti illius reddere, neque ullum honorem impendere* [3]. Nous ne pouvons omettre de citer une curieuse invective de saint Athanase : Τὰ περίαπτα καὶ αἱ γοητεῖαι μάταιοβοηθήματα ὑπάρχουσιν. Εἰ δέ τις αὐτοῖς κέχρηται, γινωσκέτω τοῦτο σαφῶς, ὅτι ἑαυτὸν ἐποίησεν ἀντὶ πιστοῦ ἄπιστον..... Καταντλεῖ γὰρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολούς, ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδὴν τοῦ ὄφεως· καὶ σὺ ἔστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος· φορῶν δὲ ἐπὶ τοῦ ἀυχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τε τραπόδων παρακρουσάμενος τὴν σφραγῖδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ. ἣν σφραγῖδα οὐ μόνον νοσήματα δεδοίκαλσιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ στῖφος τῶν δαιμόνων φοβεῖται κατέθηπεν δθεν καὶ πᾶς γοὴς ἀσφραγίστος ὑπάρχει [4]. « Les amulettes et les prestiges sont de pauvres secours. Si quelqu'un en fait usage, qu'il sache bien que de fidèle il devient infidèle... Ainsi donc, quelque vieille pour vingt oboles ou une mesure de vin va te tirer le sort d'un serpent, et toi tu es là bouche bée comme un âne, portant en collier les fientes d'animaux après t'être dépouillé du signe de la croix. Ce signe que non seulement les maladies redoutent, mais dont toute l'armée des démons s'épouvante et s'horripile. Aussi quiconque fait usage de ces amulettes est infidèle. »

Il paraît donc probable que des superstitions peu différentes ont régné sur toute l'étendue du monde romain pendant les sept ou huit premiers siècles du christianisme, combattues sans relâche par les Pères et renaissant sans cesse. Les sectes hérétiques avaient fait tous leurs efforts pour répandre les invocations superstitieuses et, de bonne heure, l'Église s'était séparée d'elles en observant dans les formules liturgiques une précision et une orthodoxie irréprochables. Les créatures angéliques que le gnosticisme confondait si souvent avec les éons avaient été bannies des formules liturgiques afin que, sans doute, celles-ci n'offrissent aucune sorte de ressemblance avec les amulettes gnostiques. C'est en parlant de cette règle de l'Église que saint Irénée écrivait : *Nec invocationibus angelicis facit, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate, sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum qui omnia fecit; et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes secundum utilitates hominum sed non ad seductionem perficit* [5].

Parmi les faits réunis en grand nombre par J.-B, Thiers touchant les superstitions, nous en rappellerons quelques-uns qui ont rapport à l'antiquité. « On promenoit autrefois, dit-il, des ours et certains autres animaux par les villes et par les campagnes, on leur attachoit à la tête et ailleurs des pièces d'étoffe teintes et on donnoit de ces pièces et du poil de ces animaux à tous ceux qui en demandoient pour les préserver de maladies et pour empescher qu'on ne leur charmast la veüe, ainsi que l'asseure Théodore Balsamon. Mais cette pratique fut condamnée par le concile de Constantinople en 692 [6]. » Pendant les premiers siècles, il se trouva des chrétiens qui prirent en guise d'amulette des médailles frappées à l'effigie d'Alexandre le Grand [7]. Le Cabinet des médailles à Paris possède plusieurs de ces monnaies portant d'un côté la tête d'Alexandre en Hercule, avec son nom, de l'autre une ânesse avec son poulain et au-dessous un scorpion et le nom de JésusChrist [8]. Saint Jean Chrysostome ayant eu connaissance de cet usage en parlait aux fidèles d'Antioche : « Que dire de ceux qui se servent de charmes et de ligatures et qui lient autour de leur tête et de leurs pieds des médailles d'Alexandre de Macédoine : τί ἄν τις εἴποι περὶ τῶν... νομίσματα χαλκᾶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος ταῖς κεφαλαῖς καὶ τοῖς ποσὶ περιδεσμούντων [9]. » Au IVe et au Ve siècle on rencontre une série d'amulettes frappées à l'usage des cochers, athlètes, mimes et employés dans les représentations du cirque ou de l'amphithéâtre, qui les portaient eux-mêmes ou bien les faisaient porter à leurs chevaux [10]. Les médaillons contorniates d'Alexandre étaient en grande réputation parmi la population que nous venons de désigner, elle les préférait à toutes les autres amulettes [11]. La bibliothèque Vaticane possède un bel exemplaire d'amulette portant au droit l'effigie d'Alexandre la tête couverte de la dépouille d'un lion, avec la légende ALEXANDER; à l'avers, au milieu du



475. — Amulette à l'effigie d'Alexandre le Grand.
D'après Vettori, *Dissert. apologetica de quibusdam Alexandri Severi numismatibus*, p. 59.

[1] S. Augustin, *Serm.*, CLXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 889; *In Johann.*, VII, 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 1443 : *Qui seducunt per ligaturas, per præcantationes, per machinamenta inimici, miscent præcantationibus suis nomen Christi; quia jam non possunt seducere Christianos ut dent venenum, addunt mellis aliquid, ut per id, quod dulce est lateat quod amarum est, et bibatur ad perniciem.* — [2] S. Césaire, *Sermo*, CCLXXIX, 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2272. — [3] S. Pirmin, *Scarapsus*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1041. — [4] S. Athanase, *Fragmenta*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1319. — [5] S. Irénée, *Adv. hær.*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. VII, col. 830. Il est intéressant de rapprocher ce passage de celui du décret de pseudo-Gélase. — [6] J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, in-12, Paris, 1679, p. 315. — [7] *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, t. II, p. 117. — [8] Lenormant, dans Cahier et Martin, *Mélang. d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 151. — [9] S. Jean Chrysostome, *Ad illuminandos, cateches. II*, 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 240. — [10] Eckhel, *Doctr. nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1792-1798, t. VIII, p. 227 sq.; Sabatier, *Description générale des médailles contorniates*, in-8°, Paris, 1870, p. 2; Robert, dans la *Revue numismatique*, 1868, p. 30; Cavedoni, *Osservazioni critiche sopra gli antichi medaglioni contorniati*, dans *Notizie intorno alla vita ed alle opere di Monsig. Cavedoni*, in-8°, Modena, 1863, p. 559, 580. — [11] Cannegieter, cf. Burmanni, dans *Miscellaneæ observationes*, Amstælodami, 1736, p. 137; d'Orville, *Miscell. observ. crit. novæ*, in-8°, Amstælodami, 1740, t. I, p. 7 sq.; Cavedoni, *loc. cit.*, p. 580.

Digitized by Google

champ, le ☧ [1] (fig. 475). Les amulettes au type d'Alexandre ont été fabriquées jusqu'à une basse époque [2]. Un onyx à deux teintes, rouge et blanche, de la collection du British Museum, présente le profil d'Alexandre avec la corne d'Ammon, évidemment d'après un portrait antique. En légende on lit : THC KAΛHC TVXHC MNHMONEVE MNHIΘHEYTI, ouvrage du IV au VIe siècle (fig. 476).

Dans le type portant l'ânesse et le poulain, le droit offre la même effigie et la même légende, mais à l'avers on lit : DN IHS XPS DEI FILIVS [3]. La présence du scorpion sur ce type d'amulette paraît désigner la constellation du nom de Jésus. Une médaille de verre coulé munie de sa bélière, et destinée à servir d'amulette, fut trouvée fixée sur la chaux d'un loculus au cimetière de Cyriaque ; elle portait elle aussi l'image du scorpion [4].

476. — Onyx à l'effigie d'Alexandre le Grand.

D'après Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, p. 16, n. 103.

II. AMULETTES DES DÉFUNTS. — Nous avons parlé ailleurs (voir ADJURATIONS, col. 527) des attentats que l'on faisait au repos des morts [5]. Pour s'en préserver les défunts avaient cherché la défense d'une terre sainte, le voisinage des martyrs (voir AD SANCTOS, col. 488), ou bien ils eurent recours aux amulettes préservatrices. Tous ces moyens paraissent indiquer une fois de plus quel médiocre effet avaient les lois portées sur ces matières, et qui à elles seules eussent dû suffire à mettre fin aux abus qu'elles condamnaient [6].

Parmi les amulettes en usage pour cet effet nous pouvons mentionner les clous magiques chargés d'images et d'inscriptions bizarres que l'on plaçait à côté des défunts pour les garder [7] ; cette pratique a été en vigueur chez les chrétiens [8] ; un de ces clous avait une inscription se terminant par la devise suivante : TER DICO TER INCANTO IN SIGNV DEI ET SIGNV SALOMONIS ET SIGNV DE NOSTRA ARTMIX... *ter dico, ter incanto, in sign(o) Dei et sign(o) Salomonis et sign(o) de nostra Art(e)mix.*

On faisait usage d'autres figures encore que l'on croyait puissantes contre les enchantements [9]. Nous

477. — Clou magique, D'après Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, fig. 1616.

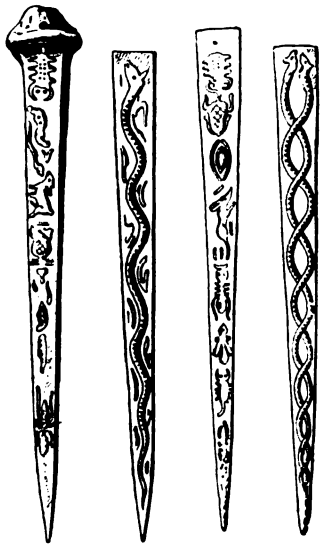
trouvons sur la stèle funéraire d'un soldat mort en Afrique [10] un des groupes cabalistiques que nous rencontrerons dans les amulettes byzantines [11] ; c'est le « mauvais œil » tenu en respect par un cercle d'ennemis qui

[1] Vettori, *Dissertatio apologetica de quibusdam Alexandri Severi numismatibus*, in-4°, Romæ, 1749, p. 59. Cette attribution erronée à Alexandre Sévère fit juger à Greppo, *Dissertation sur les laraires d'Alexandre Sévère*, in-8°, Paris, 1834, p. 33, que la médaille n'était pas authentique. Le personnage d'Alexandre le Grand est un de ceux qui comme celui de Trajan et de Dioclétien, ont le plus préoccupé l'imagination des chrétiens. Cf. Edélestand du Méril, *Theatri liturgici quæ latina supersunt monumenta, Origines du théâtre moderne*, in-8°, Cadomi, 1849, préface ; P. Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*, in-8°, Paris, 1886 ; D. Carraroli, *La leggenda di Alessandro Magno, studio storico-critico*, in-16, Mondovi, 1892. — [2] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 16, n. 103. Cf. un camée de la même classe portant le Jupiter Sérapis, dans Maxwell Sommerville, *Engraved Gems, their history and place in art*, in-4°, Philadelphia, 1889, n. 1431, pl. XLVIII. Sur les sujets de cette catégorie, cf. Millin, *Monuments antiques inédits*, in-4°, Paris, 1806, p. 66-68 ; *Bonner Jahrbücher*, 1863, t. XXXIII-XXXIV, p. 238 sq. ; *Revue archéol.*, 1879, p. 43 ; 1883, p. 303 sq. Signalons dans Dalton, *op. cit.*, n. 142, une tête de Méduse radiée de sept serpents et surmontée de la croix. — [3] Vettori, *Dissertatio de vetustate et forma monogrammatis sanctissimi nominis Jesu*, in-4°, Romæ, 1747, p. 60 ; Eckhel, *Doctr. numm. veterum*, t. VIII, p. 289, cf. p. 174, 290. — [4] Paciaudi, *Osservazioni sopra alcune singolari e strane medaglie*, in-4°, Napol., 1748. Cette amulette est conservée au Vatican. — [5] Virgile, *Eglog.*, VIII, vs. 98 ; *Æneid.*, l. IV, vs. 490 ; Ovide, *Metamorph.*, l. VII. vs. 107 ; Properce, *Eleg.*, IV, § 1 ; Tibulle, *Eleg.*, I, II, 47 ; Apulée, *Metam.*, I, II ; Tertullien, *Apolog.*, c. XXIII, *De anima*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 470 ; t. II, col. 697 ; Héliodore, *Theag. et Charicl.*, VI, 14 ; E. Le Blant, *Sur deux déclamations attribuées à Quintilien*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXIV, 2e partie, p. 353 sq. — [6] *Cod. Theod.*, l. IX, cit. XVI, 5, *De maleficiis ; Ibid.*, l. IX, tit. XXXVIII, 8. *Qui quiescere mortuos non sivit.* — [7] Minervini, *Novelle dichiarazzioni sopra un antico chiodo magico*, in-8°, Napoli, 1846, et *Nuova dilucidazione sopra un antico chiodo magico*, in-8°, Napoli, 1846 ; G. Henzen, dans *Annali del Instit. di corrisp. archeol.*, 1846, p. 216 ; O. Jahn, *Ueber den Aberglauben den bösen Blicks*, dans *Berichte der Königl. Sachs. Gesellschaft*, 1855, p. 105 ; L. Bruzza, *Iscrizioni antiche Vercellesi*, in-8°, Roma, 1874, *Introd.*, p. LI-LIII ; Orioli, *D'un chiodo magico de secoli della barbaria in Italia*. Cf. E. Saglio, *Dictionn.*, t. I, col. 1241, note 51 ; J. Matter, *Une excursion gnostique en Italie*, in-8°, Strasbourg, 1852, p. 22 ; T. de Caylus, *Recueil d'antiquités*, in-4°, Paris, 1752-1767, t. V, pl. XCVI. Le dessin diffère sur les quatre côtés de la fiche, la tête n'a jamais été frappée. Cf. W. Froëhner, dans le *Bull.* de la *Soc. des antiq. de Normandie*, 1866, p. 288, note 1. — [8] Boldetti, *Osserv. sopra i cimeteri*, in-fol., Roma, 1720, l. I, c. XL, p. 319 ; Jorio, *Metodo per rinvenire e frugare i sepolcri degli antichi*, in-8°, Napoli, 1824, p. 127 ; Suchier. dans *Philologus*, 1873, p. 335 ; Bamonte, *Le antichità Pestane*, in-8°, Napoli, 1819, p. 74 ; *Annali dell' Istituto archeol.*, t. IV, p. 299, 302 ; Brizio, *Pitture e sepolcri scoperti sull' Esquilino*, in-4°, Roma, 1876, p. 138. — [9] L. Bruzza, dans *Annali dell' Istituto di corrisp. archeol.*, 1881, p. 291. A cette classe de monuments appartiennent les images spinthriennes et phalliques. *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5464 ; P. Paciaudi, *Monumenta Peloponesiaca*, in-4°, Romæ, 1761, t. I, p. 204. « A cette série appartient peut-être aussi le sarcophage à figures obscènes du musée secret de Naples. » E. Le Blant, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXIV, p. 358, note 4. — [10] Charoy, dans la *Rev. africaine*, t. IV, p. 83 ; *Revue archéologique*, 1863, t. I, p. 293, pl. VIII ; L. Renier, *Recueil des inscr. de l'Algérie*, n. 3584 ; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9057. — [11] G. Schlumberger, dans la *Revue des études grecques*, 1892, p. 74, 82 ; *Mélang. d'archéol. byzant.*, p. 120 sq. Voir encore O. Jahn, dans *Berichte über die Verhandlungen der Königlich. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, 1885, pl. III ; Winckelmann, *Description des pierres gravées du baron de Stosch*, in-fol. Nuremberg, 1805, p. 554, n. 127 ; J. von Arneth, *Monumenten der Kairserl. Münz und Antiken Cabinettes in Wien*, in-8°, Wien, 1845, pl. LIV, G. n° 69 ; E. Le Blant, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXIV, 2e partie, p. 358, note 6.

Digitized by Google

l'empêchent de nuire; ces « gardes du corps » sont un coq, un serpent, un scorpion; dans les plaques byzantines on y a ajouté trois poignards et un trident (fig. 477).

Le Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale possède un clou magique qui est un des plus intéressants que nous ayons rencontrés [1]. « Il a une tête conique sur le pourtour de laquelle on lit IAΩ suivi de deux signes affectant la forme de croisettes. La tige est ornée sur ses quatre faces de figures gravées au burin. Sur la première on distingue un scorpion, une chenille, une vipère, une mouche, un quadrupède (bouc?), et après un espace très fruste on voit encore des coquillages, puis un insecte hyménoptère, peut-être une guêpe. Sur la deuxième face se déroule un long serpent autour duquel sont gravées des feuilles allongées ou peut-être des vers. La troisième face est couverte d'animaux : scorpion ou peut-être insecte coléoptère du genre de la lucane, tortue, figure ovale ressemblant à un œil, petit quadrupède, probablement un rat ichneumon, insecte hyménoptère analogue à celui de la première face, autre scorpion et insecte



478. — Clou magique. D'après Babelon, *Guide illustré au Cabinet des médailles*, fig. 105, p. 242.

indéterminé. Enfin, sur la quatrième face, deux serpents entrelacés. (Longueur : 132 millimètres.) » (Fig. 478.)

Voici enfin le clou qui, jusqu'à ce jour, l'emporte sur tous les objets similaires, en importance. En le donnant parmi ses *Exempla inscriptionum* tel que nous allons transcrire, G. Wilmanns s'en excusait ainsi : *Insigne monumentum præter mittere nolui, licet ætate fines huic libro statutos excedat.* Nous n'avons pas la même raison à faire valoir que lui, car ce clou magique en bronze, trouvé dans l'Italie méridionale, appartient au groupe d'objets similaires dont nous étudions les principaux spécimens. Il se fait remarquer toutefois parmi eux par la longueur et l'importance de sa formule que voici [2] :

DOMNA ARTEMIX KR NE AVREAS SOLBE KATE
[NA TVAS EN CANES
TVO AGRETES SIABATICOS SBE ALBOS SIBE
[QVENQVE COLORES APERTABV
CABE NF APETĀ RVRA REQ ANBA QVI BENITBA
[QVI RE AQ AND FORA ST
RASA IN CORTE NOSTRA NON INTREN PECORA
[NOSTRA NON TANGAN̄ ET A
5 S INOS NOSTRO NO MOLESTE TER DICO TER
[INCANTO IN SIGNV DEI ET SIGNV SALOMONIS E
T SIGNV DE DOMNA ARTMIX

Lign. 1. K R. = *K(i)r(i)ne* [Lersch]; *Kr(e)n(a)e(a)* [Welcker]; χυρία [Wilmanns].

Lign. 3. REQ. La lettre Q est douteuse; BENITBA, c'est-à-dire : qui pénètrent; RE AQ.

La lettre Q est douteuse. *Quæ post* RVRA *sequuntur, non intellego* [Wilmanns].

Lign. 4. STRASA pour STRATA, d'après Lersch.

Voici la lecture de ce texte passablement obscur : *Domna Artemix KR, ne aureas solbe katena(s) tuas en canes tuo(s) agre(s)tes si[l]baticos s[i]be albos sibe quenque colore[m] apertabu(nt) : cabe, n[e] apeta(n)t rura re[s](?) a[r]ba(?) qui benit[r]a(nt)(?) qui... fora strasa(?) in corte nostra non intren(t), pecora nostra non tangant et asinos nostro(s) no(n) moleste(nt). Ter dico, ter incanto in signu(m) Dei et signu(m) Salomonis et signu(m) de domna Artmix.*

C'est encore une amulette que l'étrange inscription découverte au XVIe siècle à Vars, près d'Angoulême [3], sur le squelette d'un corps humain. Elle consistait en une petite lame d'or, très mince, plus longue que large, pesant un demi-ducat, sur laquelle on lut après l'avoir dépliée :

A E H I O Y Ω
Ω Y O I H E A
E H I O Y Ω A
Y O I H E A Ω
5 H I O Y Ω A E
O I H E A Ω Y
I O Y Ω A E H

Les contemporains renoncèrent à expliquer ce grimoire, car alors, dit E. Le Blant, « ces sortes de légendes n'avaient pas encore été étudiées. Aux yeux des anciens, ce groupe de lettres avait une vertu secrète dont quelques-uns prenaient ombrage. Alors que l'empereur Valens poursuivait avec tant de cruauté ceux que l'on soupçonnait de maléfice, un jeune homme fut mis à mort pour les avoir répétées en croyant se guérir ainsi d'une maladie [4]. Sur les amulettes rien de plus fréquent que leur réunion dans des dispositions diverses [5]. Le livre consacré par Matter à l'histoire du gnosticisme en offre plusieurs exemples. La première des gemmes qu'il reproduit existe au Cabinet des médailles; les sept voyelles grecques y sont inscrites par sept fois, en sept lignes, dans un ordre différent [6]. Nous les retrouvons en tête d'un marbre célèbre qui mentionne les puissances surnaturelles protectrices des habitants de Milet [7]. Ainsi

[1] *Ausonii opera*, in-4°, Burdigalæ, 1541, p. 463 f.; Élie Vinet, *Recherche de l'antiquité d'Engoulesme*, in-4°, [Angoulême,] 1667, réimprimé en 1876, p. 23. Cf. E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 359 sq.; Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XIII, p. 578 sq.; J. Kirchmann, *De funeribus*, l. III, c. XXIV, in-8°, Brunswigæ, 1661, p. 445-446. — [2] E. Babelon, *Guide illustré au Cabinet des médailles*, in-12, Paris, 1900, p. 241, n. 1953, fig. 105. Rappelons encore le clou catalogué sous le titre de « chiodo gnostico e basilidiano », dans Brunati, *Musæi Kircheriani inscriptiones*, in-8°, Mediolani, 1837, n. 277; E. Ruggiero, *Catalogo del museo Kircheriano*, in-8°, Roma, 1878, p. 63, n. 198. — [3] *Bullettino dell' instituto di corrisp. archeol.*, 1846, p. 184; *Annali dell' Instituto*, 1846, p. 214 sq., pl. H; G. Wilmanns, *Exempla inscript. latinar.*, in-8°, Berolini, 1873, t. II, p. 217, n. 2751. — [4] Ammien Marcellin, *Hist.*, l. XXIX, c. II : *Visus adulescens in balneis admovere marmori manus utriusque digitos alternatim et pectori septemque vocales litteras numerasse ad stomachi remedium prodisse id arbitratus; in judicium tractus, percussus est gladio post tormenta.* — [5] Ficoroni, *Gemmæ litteratæ*, in-4°, Romæ, 1757, pars II, pl. IV; Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 265, 275; C. W. King, *The Gnostics and their remains*, in-8°, London, 1864, pl. K, n. 4. — [6] J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, in-8°, Paris, 1843, pl. I, fig. 1, cf. fig. 7; pl. VII, fig. 5; pl. VIII, fig. 7. — [7] *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2895; Lebas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure, Inscript. de l'Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1847, pl. XIII, n. 4. Voir cette inscription fig. 298.

Digitized by Google

que sur la feuille d'or de Vars, elles sont rangées comme il suit au revers d'une améthyste cabalistique publiée par Jacques Spon d'après les notes de Peiresc [1] :

ΑΕΗΙΟΥΩ
ΕΗΙΟΥΩΑ
ΗΙΟΥΩΑΕ
ΙΟΥΩΑΕΗ
ΟΥΩΑΕΗΙ
ΥΩΑΕΗΙΟ
ΩΑΕΗΙΟΥ

« La signification de ces caractères, couramment employés par les gnostiques [2] et qui correspondaient aux sept planètes, est expliquée dans un des papyrus grecs du musée de Leyde. Leur ordre direct, comme leurs renversements, représente un nom ineffable [3], tout-puissant, composé de sept lettres (ἑπταγράμματον) [4], celui d'un Dieu qui, salué de cent appellations diverses [5], me paraît être Sérapis. C'est là ce que me donne à penser un passage dans lequel Artémidore [6], l'interprète des songes, tire un pronostic du nombre des lettres qui forment le nom de cette divinité [7]. »

Ces sortes de petites amulettes ne sont pas rares, mais il ne semble pas qu'on doive attendre grand éclaircissement de leur inventaire. Signalons, en finissant, une intaille gnostique trouvée à El-Djem, en Tunisie, au revers de laquelle, on lit [8] :

ϵΗΙΟ
ΗΙΟΥΩ
ΗΙΟΥΩΑϵ
ΙΟΥΩΑϵΗ
5 ϹΥΩΑϵΗΙ
ΟΥΑϵΗΙΟ

III. Amulettes chrétiennes. — La plus antique des amulettes chrétiennes est à plusieurs points de vue la plus intéressante. Elle consiste en une feuille d'or de 0m029 de longueur sur 0m021 de largeur, portant gravée à la pointe une formule ainsi conçue :

ΕΞΟΡΚΙΖΩ (*recto*)
ϹΕΩϹΑΤΑΝΝΑϹ
ΚΑΙϹΤΜΕΝΙΨΟ
ΙΝΑΜΗΓΙΟΤΕΚΑ
5 ΤΑΛΕΙΠΗϹΤΟΝΤΟ
ΠΟΝϹΟΥΕΠΙΤΩΟ
ΝΟΜΑΤΙΤΟΥΚΥ
ΡΙΟΥΘΕΟΥΖΩΝ
ΤΟϹΑΝΕΓΝΩϹ
10 ΜΕΝΟΝΕΠΙΤΩ
ΤΟΠΩΙΤΗϹ (*verso*)
ΤΗΝΕΠΕΚΕΧΡ
ΙΚΑ

F. Lenormant :

Ἐξορκίζω
σε, ὦ Σατανᾶς,
(καὶ Σταυρέ με νίψον)
ἵνα μέποτε καὶ-
5 ταλείπῃς τὸν τό-
πον σου, ἐπὶ τῷ ὀ-
νόματι τοῦ κυ-
ρίου Θεοῦ ζῶν-
τος. Ἀνεγνωσ-
10 μέτον · ἐπὶ τῷ
—
τόπῳ τῆς
τὴν ἐπικέχε-
ικα

A. Kirchhoff :

Ἐξορκίξω
σέ μ[ου ?] ἀπαλλάσ-
ην, [εὐ]μενί[ζ]ο,
ἵνα μήποτε κα-
5 ταλείπῃς τὸν τό-
πον σου, ἐπὶ τῷ ὀ-
νόματι τοῦ κυ-
ρίου θεοῦ ζῶν-
τος . . . . ὃς
10 μ[έ]νον ἐπὶ τῷ
—
τόπῳ ἰψής-
τ[ῳ] ἵστηκε.Χρ.
[ν]ικᾷ

Nous n'hésitons pas à adopter la lecture de Fr. Lenormant qui propose le traduction suivante : « Je t'exorcise, ô Satan, (ô croix, purifie-moi !) afin que tu n'abandonnes jamais ta demeure, au nom du Seigneur Dieu vivant. Prononcé dans la demeure de celle sur laquelle j'ai fait l'onction. » Ce bijou a été trouvé dans les environs de Beyrouth, en Syrie, enfermé dans un étui portant les caractères ⅃ϵΡΧϵΙΥϵϵ dont le sens est inconnu. Quant à l'amulette soigneusement roulée, elle était portée au cou par quelque fidèle, ainsi que l'indiquent les anneaux d'attache de l'étui. Les caractères paléographiques de l'inscription la font remonter sans hésitation au IIe siècle de notre ère, vers le temps des Antonins. Cette haute antiquité donne à l'amulette une singulière importance, puisqu'elle établit : 1° la croyance en la vertu du signe de la croix pour mettre les démons en fuite, 2° l'usage de l'extrême-onction, 3° l'emploi des exorcismes dont nous avons ici une formule complète. Mais c'est principalement ce qui a trait à l'onction qui offre le plus d'intérêt. L'emploi de ἐπεκέχρικα pour ἐπιτέχρικα résulte de la confusion du plus-que-parfait ἐπεκεχρίκειν avec le parfait ἐπικέχρικα, il reste que nous avons ici le plus ancien témoignage après Jac., v, 14-15, de l'usage dans l'Église d'un sacrement dont la tradition textuelle est si pauvre qu'on ne s'explique pas comment notre amulette n'est pas encore introduite dans l'argumentation des théologiens.

Nous avons déjà signalé un document de la catégorie désignée sous le nom de *devotiones* ou *defixiones* (voir Adjuration, col. 527, et pl.) que nous étudierons ailleurs en détail (voir Imprécations) ; mais nous devons décrire ici un de ces petits monuments, qui a sa place marquée parmi les amulettes. Il a été trouvé dans le voisinage d'Arkésiné, en juin 1899, édité et commenté par M. Th. Homolle [10]. Le texte est gravé sur une lamelle

[1] J. Spon, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, in-8°, Lyon, 1678, t. III, 1re partie, p. 157. — [2] « Bibliothèque nat., *ms. du fonds français, n. 9530*, f. 256, pierre portant d'un côté αβρασαξ αειηουω et de l'autre σθινιχισου. Une pierre de ma petite collection donne les sept voyelles et l'image du démon Chnoubis avec l'inscription ορωριουθ. » — [3] το ονομα το κρυπτον. Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. II, 2e partie, pl. CXLVII. — [4] C. Leemans, *Papyri græci musei Lugduno Batavi*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1833-1885, t. II, p. 17 : Ὁ πᾶς Ἄγγελος τὰ ἐπιτασσόμενα ἀποίθει ὃν ὄνομα σοι τὸ κατὰ τῶν Ζ'Αεηιουω, Ιαωηιαω, Ουιηωια· εἰρηκά σου τὸ ὄνομα ἔνδοξον ὄνομα τὸ κατὰ πάντων τῶν χριεῶν. *Ibid.*, p. 29 : Τὸ ὄνομα σου τὸ ἑπταγράμματον, πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἑπτα φθόγγων ἐχόντων ϕωνάς. *Ibid.*, p. 131 : Ἐπικαλοῦμαι σε, Κύριε, ὠδικῷ ὕμνῳ, ὕμνῳ σου τὸ ἅγιον κρίτος αεηιουωωω, etc. Voir, pour le caractère musical des sept voyelles grecques, Alphabet vocalique des gnostiques. Cf. Demetrius, *De elocutione*, § 71, in-8°, Altenburgi, 1779, p. 34. — [5] Leemans, *loc. cit.*, t. II, p. 31. — [6] Ἔδοξέ τις τὸ ὄνομα τοῦ Σαράπιδος ἐγγεγραμμένον λιπίδι χαλκῇ περὶ τὸν τράχηλον διδόσθαι ὥσπερεὶ σκυτίδα συνάγχη ληφθείς, εἰς ἑπτὰ ἡμέρας ἀπίθανε. Καὶ γὰρ χθόνιος ὁ θεὸς εἶναι νενόμισται καὶ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον τῷ Πλούτωνι, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ γράμματα ἑπτὰ ἔχει, καὶ καθ' ὃ περιέκειτο, τὴν σκυτίδα μέρος, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος νοσήσας ἀπίθανε. Artémidore, l. V, *Somnium 26*, édit. de Reiff, t. II, p. 407. Nous ferons observer à ce propos que ces amulettes peuvent mettre sur la voie de formules liturgiques païennes ; comparer Act., XIX, 34 : μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων, avec Kaibel, *Inscript. græc. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2413 *a*, *b*, *c*, *d*. — [7] E. Le Blant, *Sur deux déclamations attribuées à Quintilien*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscrip.*, t. XXXIV, 2e partie, p. 362 sq. — [8] P. Gauckler, *Bull. archéol. du comité des trav. hist.*, 1900, p. 108, n. 49. — [9] Fr. Lenormant, *Note sur un amulette conservé au Cabinet des médailles*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 150-156 ; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. XVI, n. 76 ; Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9064 ; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2803. — [10] Th. Homolle, *Inscriptions d'Amorgos. Lames de plomb portant des imprécations*, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1901, t. XXV, p. 412-456. Le commentaire très étendu et très approfondi paraît s'en remettre pour plusieurs questions de critique des origines du christianisme aux conclusions de E. Renan, principalement en ce qui concerne la place tenue par Simon le Magicien dans les préoccupations des communautés chrétiennes (cf. p. 436, note 1) et la date de l'Apocalypse (cf. p. 445, notes 4, 5). Nous ne pensons pas que ces deux questions — entre plusieurs autres — reçoivent aujourd'hui la solution incomplète et en partie inexacte à laquelle Renan s'était arrêté il y a trente ans. Le *Bull. de corr. hellén.*, 1901, t. XXV, p. 516, mentionne parmi les travaux ayant rempli les « Séances de l'année 1901 » de l'Institut de Corresp. hellén., le 6 mars, M. Politis, *Remarques sur l'exorcisme d'Amorgos ;* malheureusement aucun résumé de ce travail n'a été donné, à notre connaissance.

Digitized by Google

de plomb opistographe, l'inscription est incomplète de chaque côté pour le début et la fin, ce qui tient à l'usure du métal et à sa brisure aux deux extrémités.

Côté A.

[redacted]
[redacted]ЄРА
[redacted]ΟΝΤΑΤΗΝ
ΙЄΡΟΥϹΑΛΗΜ
ΜЄΤΑΛΥΧΝΟΥ
5 ΚЄΑΠΟΚΤΗΝΑΝ
ΤΑΤΟΝΔΩΔЄ
ΚΑΚЄΦΑΛΟΝ
ΔΡΑΚΟΝΤΑΔΙ
ΑΜΙΧΑЄΙΛΚЄΓ
10 ΑΒΡΙЄΙΛ ΤΩΝ Α
ΓΙΩΝ ΑΥΤΟΥ ΑΡΧΑΓ
ΓЄΛΩΝ ЄΖЄΛΘЄ
ΚЄΜΗΑΔΙΚΙЄΙϹΜΗ
ΔЄΤΟΝΩΡΚΙΖΟΝ
15 ΤΑΜΗΔЄΤΟΝΩΡΚ
ΙΖΟΜЄΝΟΝΩΡΚΙ
ΖΟϹЄΦΥΜΑ ΑΓΡΙΩ
ΝΚΑΤΑ ΤΟΝ ΜЄ
ΤΡΙϹΑΝΤΑΤΟΝΟΥΡΑ
20 ΝΟΝϹΠΙΘΑΜΙΝΚЄ
ΤΗΝΓΗΝΔΡΑΚΙΝ
ΚΑΤЄΧΟΝΤΑΤΗΝ
ΟΙΚΟΥΜЄΝΗΝΩϹΙΚΑ
ΜΑΡΑΝ ЄΖЄΛΘЄΚЄ
25 ΜΗΑΔΙΚΗϹΙϹΜΗΔЄ
ΤΟΝΩΡΚΙΖΟΜЄΝΟ-
[ΝΜΗ
ΔЄΤΟΝΦΟΡΟΥΝ
ΤΑΤΟΝΑΦΟΡΚΙϹΜΟΝ
ΩΡΚΙΖΟϹЄΦΥΜΑ
30 ΑΓΡΙΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΥΠΑ
ΡΑΔΟϹЄϹΙΜΟΝΑ
ΑΠЄΛ ΘЄΚЄ ΜΗΑ
ΔΙΚΗϹΙϹΜΗΔЄΤΟΝ
ΩΡΚΙΖΟΝΤΑΜΗΔЄ
35 ΤΟΝΩΡΚΙΖΟΜЄΝΟΝ
ЄΖΟΡΚΙΖΟϹЄ
ΩΡΚΙΧΟϹЄ
[redacted]

Côté B.

ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΙ (a)
ΗΛ ΟΥΡΙЄΙΛ ΡΑΦΑ
ΗΛ ΤΟΥΤΟΝΩΔΩΝ
ΔΥΝΑΜЄΩΝ
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted] (b)
ΙϹΠЄΤΑΜϹΝΗϹ
ΚΡΥΒΟΜЄΝΙϹ
ΤΙϹΜΙΚΡΙϹΠΑΡΑ
ΦΥΑΔΟϹΩΡΚΙΖΟ
5 ϹЄΑΙΖΟΡΚΙΖΟϹЄ
ΦΥΜΑ ΑΓΡΙΩΝ
ΜЄΓΑ ΩΝΩΜΑ
ΟΥ ΘΥ ЄΖЄΛΘЄ
ΜΗ ΑΔΗΚΙϹΙϹΜΗ
10 ΔЄΤΟΝΟΡΚΙΖΟ
ΝΤΑΜΗΔЄΤΟΝ
ΟΡΚΙΖΟΜЄΝΟΝ
ΩΡΚΙΖΟϹЄЄΖΟΡΚΙ
ΖΟϹЄΦΥΜΑ ΑΓΡΙ
15 ΟΝΚΑΤΑΤΟΝΚΑ
ΤЄΛΘΟΝΤΑ
ΤΑΚΑΤΩ
ΤΡΙΤ[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted]
[redacted] (c)
ЄΖЄΛΘЄΚЄΜΗΑ
ΔΙΚΙϹΙϹΜΗΔЄΤΟ
ΝΩΡΚΙΖΟΝΤΑΜΗ
ΔЄΤΟΝΦΟΡΟΥΝ
5 ΤΑ[redacted]ΑΛΛΑΑΠ
ЄΛΘЄЄΚΤΟΥ ΔΟΥ
ΛΟΥ ΤΟΥ ΘΥ ЄΚΤΗϹ
ΔΟΥΛΗϹ ΤΟΥ ΘΥ
ΤΟΝ ΑΦΟΡΚΙΖΟΜЄ
10 ΝΟΝ ΚЄΤΟΝ ΦΟΡΟΥ
ΝΤΑΝЄΑΝΙΑ[redacted]

Transcription

A. [Ὁρκίζω σέ, φῦμα ἄγριον, κατὰ τὸν...] ερα[... τὸν διὰ τοῦ Υἱοῦ φωτ || ιζ]οντα τὴν || Ἱερουσαλήμ || μετὰ λύχνου || κὲ ἀποκτήναν || τα τὸν δωδε || κακέφαλον || δράκοντα δι || ὰ Μιχαὲιλ κὲ Γ || αβριείλ τῶν ἁ || γίων αὐτοῦ ἀρχαγ || γέλων, ἔξελθε || κὲ μὴ ἀδικί(σ)ις μη || δὲ τὸν ὡρκίζον || τα μηδὲ τὸν ὡρκι || ζόμενον.

Ὡρκί || ζο σέ, φῦμα ἄγριω || ν, κατὰ τὸν με || τρίσαντα τὸν οὐρα || νὸν σπιθάμιν κὲ || τὴν γῆν δράκιν || κατέχοντα τήν || οἰκουμένην ὡσὶ κα || μάραν· ἔξελθε κέ || μὴ ἀδικήσις μηδὲ || τὸν ὡρκιζόμενον μη || δὲ τὸν φοροῦν || τα τὸν ἀφορκισμόν

Ὡρκίζο σέ, φῦμα || ἄγριων, κατὰ τὸ ὑπ[ε] || ρα[ληθ]ὲς [ὄν]ο[μ]α ||, ἄπελθε κὲ μὴ ἀ || δικήσις μηδὲ τὸν || ὡρκίζοντα μηδὲ || τὸν ὡρκιζόμενον

Ἐξορκίζο σε, ὡρκίζο σε...

B. a) Μιχαήλ, Γαβρι || ήλ, Οὐριείλ, Ῥαφα || ήλ, τοῦ τῶν [ἀυ]λων || δυνάμεων... (lacune de quinze lignes environ).

b) ἱσπεταμ(έ)νις || κρυβομένις || τῖς μικρῖς παρα || φυάδος

Ὡρκίζο || σέ, αἰξορκιζο σε || φῦμα ἄγριων, || μέγα ὠνομα || τοῦ Θ(εο)ῦ, ἔξελθε ||, μὴ ἀδικίσις μη || δὲ τὸν ὡρκιζο || ντα μηδὲ τὸν ὁρκιζόμενον

Ὡρκίζο σε, ἐξορκί || ζο σε, φῦμα ἄγρι || ον, κατὰ τὸν κα || τελθόντα || τά κάτω... τριτ... (lacune de quatre lignes et demie).

c) ἔξελθε κὲ μὴ ἀ || δικίσις μηδὲ τὸ || ν ὡρκίζοντα μη || δὲ τὸν φοροῦν || τα..., ἀλλὰ ἄπ || ελθε ἐκ τοῦ δού || λου τοῦ Θ(εο)ῦ — ἐκ τῆς || δούλης του Θ(εο)ῦ || — τὸν ἀφορκιζόμε || νον καὶ τὸν φοροῦ || ντα νεανί[ν]...

Traduction

A. [Je t'adjure, tumeur maligne, au nom de celui qui... (?), qui par son fils] éclaire Jérusalem avec un flambeau, de celui qui a tué le dragon aux douze têtes par la main de Michel et de Gabriel, ses saints archanges, sors et ne fais aucun mal ni à l'exorcisant, ni à l'exorcisé.

Je t'adjure, tumeur maligne, au nom de celui qui a mesuré le ciel à l'empan de sa main et la terre entre ses doigts, qui soutient l'univers comme une voûte, sors et ne fais aucun mal ni à l'exorcisé ni à celui qui porte sur lui l'exorcisme.

Je t'adjure, tumeur maligne, par le nom souverainement vrai, sors et ne fais aucun mal ni à l'exorcisant, ni à l'exorcisé.

Je t'exorcise, je t'adjure...

B. [Je t'adjure, tumeur maligne, par le créateur des saints archanges] Michel, Gabriel, Ouriel, Raphaël [par l'auteur] des puissances immatérielles... le petit germe qui s'insinue et se cache.

Je t'adjure, je t'exorcise, tumeur maligne, grand est le nom de Dieu, sors et ne fais aucun mal, ni à l'exorcisant, ni à l'exorcisé.

Je t'adjure, je t'exorcise, tumeur maligne, par celui qui est descendu au royaume d'en-bas [et qui le troisième jour est ressuscité d'entre les morts], sors, ne fais aucun mal à l'exorcisant ni à celui qui porte la formule; mais plutôt va loin du serviteur de Dieu... N..., de la servante de Dieu... N..., à l'exorcisé, à celui qui porte (l'exorcisme), — le jeune homme (?) — la jeune fille (?) — (ne fais point de mal)...

Les formules ne présentent rien de bien nouveau, mais elles nous font connaître un exorcisme particulier contre une certaine maladie nommée la *tumeur maligne*, φῦμα ἄγριον. En quoi consistait-elle? C'est ce qu'il ne serait pas facile de dire. Probablement que cette dénomination s'appliquait à la série fort nombreuse de ce que nous appelons encore tumeurs, abcès. « L'épithète ἄγριος, dit M. Homolle, est un terme technique de la langue médicale; elle s'applique à l'âcreté des humeurs; elle est surtout donnée à un certain nombre de maladies, difficiles à guérir, qui s'exaspèrent et s'exacerbent, tenaces et vivaces comme les plantes sauvages, violentes et cruelles comme les bêtes sauvages, qui irritent et semblent irritées elles-mêmes par les démangeaisons qu'elles causent; elle se dit en particulier des abcès, des tumeurs, de la gale[1]. » La date de cet exorcisme ne paraît pas pouvoir, en l'état de nos connaissances, être fixée avec certitude; on n'y relève aucun caractère gnostique et malgré le fait de sa transcription sur une lame de plomb, substance fort mal notée chez les chrétiens[2], nous croyons qu'ici comme dans l'adjuration de Carthage il ne faut pas se montrer trop exclusif et qu'on

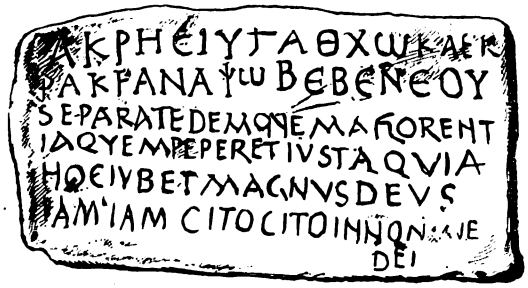
[1] T. Homolle, *op. cit.*, p. 443 : Ἰχὼρ ἄγριος; — ἄγριον ἕλκος; — ἀγρία ὑώρα. — [2] *Ibid.*, p. 452.

Digitized by Google

peut, à la rigueur, attribuer cette amulette à un chrétien orthodoxe mais ignorant, catégorie pour laquelle les points de comparaison sont chaque jour sous les yeux de tous.

Il semble que la rencontre d'une amulette païenne et d'une amulette chrétienne en un même lieu invite à supposer une transmission de pratiques superstitieuses dont on croit retrouver quelque chose dans les formules. Cette transmission n'a rien que de très probable. La croyance à des êtres mystérieux, ennemis de l'homme, acharnés à sa perte, à défaut de laquelle ils se contentent de le troubler a inspiré les préoccupations et les monuments que nous avons décrits. L'Église chrétienne se contenta d'interdire « absolument, et cela avec une rigueur et une constance absolues, le recours aux pratiques occultes, à la magie, les appels aux divinités du paganisme. Toutefois, participant à une croyance très antique, il était inévitable que les chrétiens héritassent quelque chose du rituel et du formulaire des religions antérieures et toujours vivantes; ils ne pouvaient se soustraire aux réminiscences de l'Orient et de la Grèce, d'Alexandrie où tous les éléments antiques s'étaient rencontrés et fondus, aux influences hébraïques surtout qui avaient régné dans cette ville, et qui devaient s'exercer fortement sur une religion issue et pendant longtemps mal séparée de judaïsme. Le rituel, la langue de ces pratiques, superstitieuses en somme, de quelque culte qu'elles se réclament, avaient donc nécessairement quelque chose de commun; l'examen des formules en donne la preuve »[1].

L'amulette que nous reproduisons ici (fig. 479) est une



479. — Amulette en terre cuite.
D'après *Bullettino della commiss. archeolog. comunale. di Roma*, 1881, t. IX, p. 165.

plaque en terre cuite de 0m079 de longueur sur 0m049 de largeur et 0m006 d'épaisseur; elle a été trouvée à Rome dans la boutique d'un antiquaire par le Dr H. Dressel et décrite sur sa demande par le P. L. Bruzza. L'inscription graffite consiste en un exorcisme qui paraît être d'origine gnostique; elle offre cette particularité remarquable d'être tracée sur une tablette non de pierre ou de métal, mais de terre cuite[2]. Les divers objets de cette nature que nous ont laissés les sectes gnostiques sont toujours lithiques ou métalliques, ce qui s'explique par la vertu intrinsèque que l'on prêtait à certaines pierres et à tous les métaux[3]. Dans l'amulette que nous décrivons nous avons une inscription bilingue, grecque-latine, dont les deux premières lignes

ΑΚΡΗΣΙΥΓΑΘΧΩΚΑΡΕ
ΡΑΚΡΑΝΑΨΩΒΕΒΕΝΕΟΥ

paraissent inexplicables; peut-être s'agit-il ici des noms bizarres des puissances évoquées[4] qui, ainsi que le dit Eusèbe, n'ont parfois aucune signification : καὶ τισιν ἄλλοις ἀσήμοις καὶ βαρβάροις ἤχοις τε καὶ φωναῖς κηλούμενοι[5], et ont été inventés, dit saint Jérôme, pour impressionner les femmes; *quæ ad imperitorum et mulierculorum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hausta, barbaro simplices quosque terrent sono*[6]. Il n'y a peut-être ici qu'un artifice dont on trouvera de nombreux exemples dans le recueil des *tabellæ defixionum*[7]; la paléographie elle-même peut donner lieu de rappeler ces « caractères de convention », περιέργους χαρακτῆρας, dont parle saint Basile[8], parmi lesquels, afin de mieux tromper les simples, on introduisait le nom du Christ : *quia iam non possunt seducere christianos ut dent venenum, addunt mellis aliquantum; perdidit signum Christi, accepit signum diaboli*[9].

La légende latine, malgré une faute assez grossière, *quem peperet* pour *quam peperit*, est d'une diction élégante et ne peut descendre au delà du IVe siècle :

SEPARA TE DEMONEM A FLORENT
IA QVEM PEPERET IVSTA QVIA
HOC IVBET MAGNVS DEVS
IAM IAM CITO CITO IN NOMINE
5 DEI

L'adjonction du nom de la mère, pour désigner la personne de manière que le doute ne soit pas possible, nous donnera peut-être l'origine de l'amulette, sinon l'officine de fabrication, du moins la nationalité du propriétaire. Cette formule était couramment usitée en Égypte[10]. Une *defixio* publiée par Henzen demande « que Valeria Codratilla, engendrée par Valeria Eunoia, prenne en haine Vitruvius, engendré par Vitruvia Maximilla »[11].

Le P. Luzza a heureusement rapproché la formule de notre tablette de plusieurs autres formules liturgiques :

Separa te demonem a Florentia
Separa te maledicte ab homine isto[12]
Procul esto a famula Dei et abi[13]
Non resistas nec moreris discedere[14]

[1] T. Homolle, *op. cit.*, p. 440. — [2] De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1876, p. 111; L. Bruzza, *Tessera esorcistica*, dans *Bullett. della commiss. archeol. comunale di Roma*, 1881, t. IX, p. 165; R. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, 1878, t. VII, p. 196; A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 208, pl. IV, n. 3. — [3] Stephani, *Ueber ein ephesisches Amulette*, dans les *Comptes rendus de la commiss. archéol. de Saint-Pétersbourg*, 1863, 1864, 1865, et *Mémoires*, t. I, p. 1, pl. 1; E. Labatut, dans Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Amuletum*. — [4] Voir sur ces noms : ABRASAX, col. 127, et Plutarque, *De superst.*, c. III : ἄτοπα ὀνόματα καὶ ῥήματα βαρβάρικα; S. Jérôme, *Vita Hilarionis*, c. XXI, *P. L.*, t. XXIII, col. 39, *portenta quædam verborum*. — [5] Eusèbe, *Præp. evang.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. XXI, col. 340. — [6] S. Jérôme, *Epist.*, LXXV, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 687. — [7] R. Wuensch, *Defixionum tabellæ atticæ*, dans *Corp. inscr. attic.*, appendix, in-fol., Berolini, 1897; comparez une amulette d'or trouvée à Athènes. Cahier et Martin, *Mélanges*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 151. — [8] *In psalm. XLV*, *P. G.*, t. XXIX, col. 416. — [9] S. Augustin, *Tract. VII in Johannem*, 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 1443. — [10] N. Schow, *Charta papyracea græce scripta musei Borgiani Velitris, qua series in colorum Ptolemaidis Arsinoiticæ in aggeribus... operantium exhibetur*, in-4°, Romæ, 1788, p. 3 sq. — [11] G. Henzen, dans *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeol.*, 1846, p. 206 sq. : Ταῦτα γὰρ γείνεται διὰ Οὐάλερίαν Κοδράτιλλα ἣν ἔτεκεν Οὐάλερια Εὔνοια, etc. Cf. *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 58586. Un texte publié dans *Archäologische Zeitung*, 1881, p. 309-310, demande à Jao, à Hel, à Michael, à Nephto, que Gaius Stalcius Liberarius, engendré par Philista, soit odieux à son entourage. Cette formule : *ille quem peperit illa*, se retrouve dans Marcellus, *De medicamentis*, édit. Helmreich, l. XV, c. CIII; l. XX, c. LXVI; l. XXXVI, c. LXX, enfin et presque avec la même faute que dans notre tablette : IVSTINA QUEM PEPERIT SARRA. E. Espérandieu, *Épigraphie romaine du Poitou et de la Saintonge*, in-8°, Paris, 1888-89, p. 335-340. Cf. U. Kopp, *Paleographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1828, t. IV, p. 391; E. Le Blant, *750 pierres gravées inédites ou peu connues*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXVI, n. 232, p. 91; Wachsmuth, dans *Rheinisches Museum*, 1869, p. 563; De Rossi, dans *Bull. dell' Instit. di corr. arch.*, 1880, p. 7; G. Gamurrini, dans *Periodico di numism. e sfragist.*, t. II, p. 51. — [12] Martène, *De antiq. Eccl. ritib.*, in-4°, Rotomagi, 1700, t. II, p. 984. — [13] Assemani, *Cod. lit. Eccl. univ.*, in-4°, Romæ, 1749-1753, t. I, p. 270. — [14] Martène, *loc. cit.*, p. 973.

Digitized by Google

Le pouvoir au nom duquel est chassé le démon rapelle, mais de moins près, d'autres formules :

Quia hoc jubet magnus Deus
Ἐπί τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου ὀνόματος τοῦ Κυρίου Θεοῦ [1]
ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Θεοῦ ζῶντος [2]

Enfin les derniers mots :

iam, iam, cito, cito, in nomine Dei
evola... per potentiam nominis Dei omnipotentis [3]
exite in ista hora et momento... evolate et evanescite [4]
ipse enim tibi imperat [5]
imperat tibi Dominus, imperat tibi majestas Christi [6].

Il faut encore en rapprocher une autre amulette que nous avons reproduite et décrite ailleurs (voir AMPOULES, col. 1743) et qui contient quelques vers de saint Grégoire de Nazianze [7] :

Φεῦγ' ἀπ' ἐμῆς κραδίης, δολομήχανε, φεῦγε τάχιστα·
Φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, φεῦγ' ἀπ' ἐμοῦ βιότου.
Κλῶψ, ὄψι, πῦρ, Βελίη, κακίη, μόρε, χάσμα, δράκων, θὴρ,
Νὺξ, λόχε, λύσσα, χάος, βάσκανε, ἀνδρόφονε·
Ὃς καὶ πρωτογόνοισιν ἐμοῖς ἐπὶ λοιγὸν ἔηκας,
Γευσας τῆς κακίης, οὖλιε, καὶ θανάτου.
Χριστὸς ἄναξ κέλεται σε φυγεῖν ἐς λαῖτμα θαλάσσης,
Ἠὲ κατὰ σκοπέλων, ἠὲ συῶν ἀγέλην,
Ὡς Λεγεῶνα πάροιθεν ἀτάσθαλον· Ἀλλ' ὑπόειπε
Μή σε βάλω σταυρῷ, τῷ πάν ὑποτρομέει

« Fuis loin de mon cœur, artificieux ennemi, fuis au plus vite; retire-toi de mes membres, laisse en repos ma vie.

« Voleur, reptile dévorant comme le feu, vrai Bélial, être pervers et funeste, gouffre insatiable, dragon affamé, bête féroce;

« Tu n'es que ténèbre, que mensonge, que rage, que noir chaos; sorcier homicide, tu as précipité nos premiers parents dans la ruine la plus affreuse, en leur faisant goûter un fruit de malice et de perdition.

« Le Christ roi t'ordonne de fuir au fond de la mer, de te jeter contre les rochers, ou dans un troupeau de porcs immondes. Comme autrefois cette légion insensée, retire-toi, si tu ne veux que je te mette en fuite avec la croix, instrument de terreur. »

Nous avons ici de nouveaux exemples de l'insécurité où se trouvait la femme dans le monde antique, et les textes que nous citons seront utilement rapprochés de ce que nous écrivions sur les adjurations (voir ce mot, col. 530) dont on usait contre elles pour venir à bout de leur vertu ou de leurs répugnances [8].

Une lame de plomb opistographe trouvée à Reggio, en Calabre, ayant servi d'amulette, porte l'inscription suivante [9] :

ΤΙΤΟΥ
ΕΝΟΝΟΜΑ
ΠΑΤΡΟϹΚ.ΤΟΥ
ΥΙΟΥΚ.ΤΟΥΑΠ
ΟΥΠΝ̅Ο̅Ϲ
5 ΠΝΕΥΜΑΑΓ
ΙΟΝΦΟΡΟΥΙΟΝ
ΜΟΝΟΓΕΝΙΠΕ
ΡΙΒΕΒΛΙΜΕΚ.Π
ΑΝ▒▒▒▒ΡΟΝΠ
10 ▒▒▒Κ▒▒▒ΘΑΡΩ
ΦΕΥΓΕΑΠΟΤ
ΙϹΔΟΥΛΙϹΤΟΥ
ΘΥϹΙΤΤΗϹΜΑ
ΠΑΝΚΑΚΟΝΚ.Π
15 ΑΝΒΑΡΟϹΚ.Π▒▒▒
ΚΡΑΝΟΝΚ.ΠΑΝϹ
ΦΑΛΕϹΚ.ΠΑΝ▒▒▒
ΚΑΘΑΡΤΟΝ
ΠΝΕΥΜ▒▒▒Ι▒▒▒
20 ϹΟΜΑΚ.ΤΟΕΜ▒▒▒
ΤΟΥΚ̅Υ̅ΙΜ▒▒▒
ΙΥϹΟΥ
Χ̅Υ̅

Ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος — πνεῦμα ἅγιον φόρω. — υἱὸν μονογένη περιβέβλημαι — καὶ πᾶν πονηρὸν πνεῦμα καταράω. — Φεῦγε ἀπὸ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ σίττησμα πάγκακον καὶ πάμβαρος καὶ πάγκρανον καὶ πάνσφαλες καὶ πανακάθαρτον πνεῦμα διὰ τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

« † Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. — Je porte le Saint-Esprit. — Je suis revêtue du Fils unique. — Je maudis tout esprit mauvais. Fuis de la servante du Seigneur Esprit inquiet (?) très méchant, accablant fardeau (source d'orgueil ?), d'erreurs et d'impuretés [fuis], par le corps et le sang de N.-S. J.-C. »

L'abréviation K. pour καὶ; lig. 6 : φορο pour φορω; lig. 7 : μονογενι pour μονογενη; lig. 8 : περιβεβλιμε pour περιβεβλημαι; lig. 10 : καταραω pour καθαραω; lig. 20 : σωμα pour σομα et αιμα pour εμα; lig. 21 : ημων pour ιμ[ων]; lig. 22 : ιησου pour ιυσου.

Au revers on lit :

ΦΙϹΕΑΠΟΤΙϹ
ΔΟΥΛΙϹΤΟΥ
Θ̅Υ̅ϹΙΤΤΙϹΜΑΚ.
ΑΝΑϹΤΙΤΟΟΘ̅Ϲ̅
5 Κ.ΔΙΑϹΚΟΡΠΙϹΘΙ
ΤΟϹΑΝΙΕΧΘΡ▒▒▒
ΑΥΤΟΥΚ.ΦΙΓΕΤ
ΟϹΑΝΑΠΟΠΡΟϹ▒▒▒
ΠΟΥΑΥΤ. . . . .
. . . . . .

Ici, sont gravés sept signes qui se rencontrent souvent sur les plaques cabalistiques et qui semblent être ceux des sept planètes; on les rappelle pour implorer le secours des anges qu'on croyait leur être préposés.

Φεῖσαι ἀπὸ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ σίττισμα καὶ ἀναστήτω ὁ θεὸς, καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ καὶ φυγέτωσαν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ...

« Va-t'en de la servante de Dieu Σιττησμα, et que Dieu se lève et que ses ennemis soient dispersés et fuient loin de sa face (ce qui suit est illisible). »

Lig. 1 : φεισαι (de φειδυμαι) pour φισε; της pour τις; lig. 2 : δουλης pour δουλις, autres exemples d'iotacisme dans les lignes suivantes : σιττισμα et αναστιτο; lig. 5-6 : διασκορπισθητωσαν pour διασκορπισθητοσαν; lig. 6 : οἱ ἐχθροί pour ιεχθροι; lig. 7 : φυγετωσαν pour φιγετοσαν. Les derniers mots sont empruntés à la liturgie pascale des Grecs, car les paroles du psaume φυγέτωσαν οἱ μισοῦντες αὐτὸν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ qui s'y trouvent ainsi modifiées à laudes : καὶ φυγέτωσαν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οἱ μισοῦντες αὐτὸν sont la propre formule de notre amulette, lig. 8-9 : ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ.

L'éditeur de cette trouvaille en a donné la traduction suivante :

† *In nomine Patris et Filii et Sancti Spiritus.*
Spiritum Sanctum porto. Filium unigenitum per-

[1] G. Pellicioni, *Filatterio esorcistico*, in-8°, Modena, 1880. — [2] *Corpus inscriptionum græcum*, t. IV, n. 9064. — [3] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-4°, Rotomagi, 1700, t. II, p. 973. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 776. — [5] Assemani, *loc. cit.*, t. I, p. 7. — [6] Martène, *loc. cit.*, t. II, p. 984. — [7] S. Grégoire de Nazianze, *Carmina*, lib. II, sect. I, Ἀποστροφὴ τοῦ πονηροῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐπικλήσις, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1399. — [8] S. Jérôme, *Vita Hilarionis*, c. XXI, *P. L.*, t. XXIII, col. 33. — [9] J. Cozza Luzzi, *Ein altchristliches Phylacterium aus Blei*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 197 et pl. IV; Le même, *Encolpio ligneo di Cefalù con figure della trinita e della madre di Dio*, dans *Bessarione*, 1900, p. 173. Cf. E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1887, p. 38; Frotingham, dans *American journal of archeology*, 1887, t. III, p. 192.

Digitized by Google

cepi et omnen spiritum malum adjuro. Fuge ab ancilla Dei (conturbatio?) quæ omne habes malum et omne gravamen, et omnem immunditiam et omnem lubricitatem : et (fuge) omnis immunde spiritus per corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi.

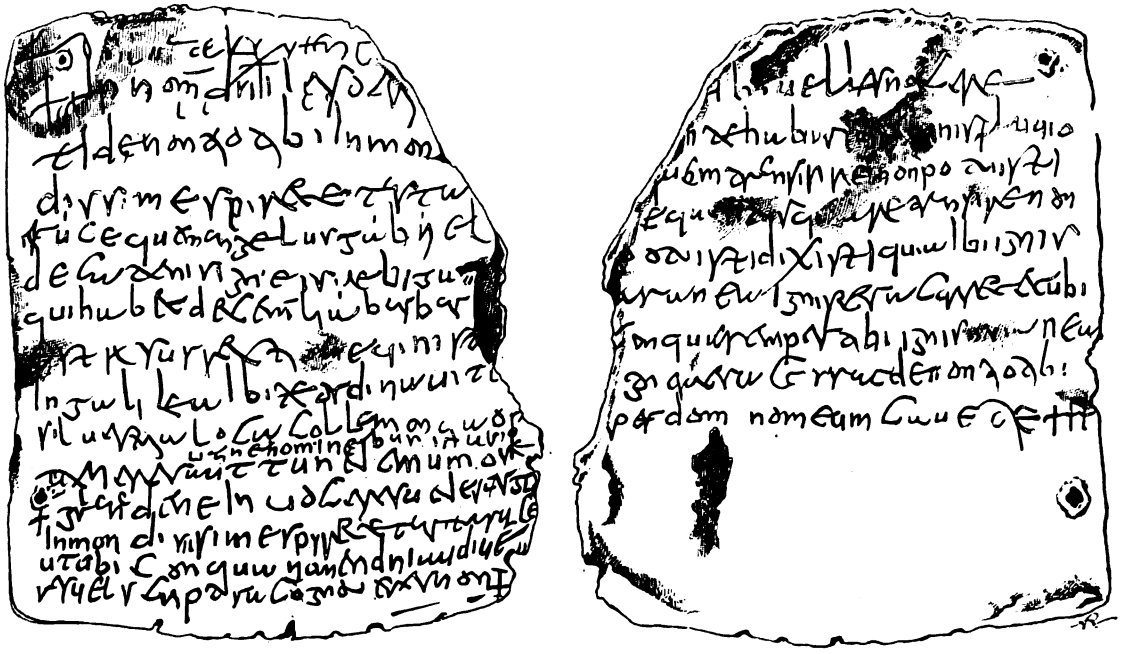
Au revers on lit :

Discede ab ancilla Dei (conturbatio?) et exsurgat Deus et dissipentur inimici ejus et fugiant a facie ejus.

Une tablette de plomb, trouvée en 1869 à flanc de coteau non loin de Traù (anc. Tragurium) et transportée de là à Salone, était alors la première de cette série

b) 15 [*sis*] *ubi vellis*[i] *nocere,*
[*ina*]*nte*[l] *habias J*[*orda*]*nis*[m] *fluvio,*
quem trans[*si*]*re*[n] *non potuisti;*
[*r*]*equesitus quare transire non*
potuisti dixisti : quia ibi ignis
20 *a ganea*[o] *ignifera corret; et ubi-*
conqua semper tibi ignis[*a ga*]*nea*
ignifera c[*o*]*rsat*[p]. *Denontio tibi*
per domino meum ; cave te †††

(*a*) *gav* est douteux sur la photographie; (*b*) *qui habet* et ce qui suit se rapporte non à l'ange, mais à l'esprit. Sur une lame de plomb commentée par Froehner dans



480. — Tablette de plomb trouvée à Traù. D'après *Corpus inscript. latin.*, t. III, p. 261.

d'objets, qui s'est augmentée depuis [1]. La paléographie est du VIe siècle environ, nous en donnons ici une reproduction qui mettra le lecteur à même de comparer l'unité typique entre les caractères de ce monument relevé en Dacie et les manuscrits gallicans et wisigoths de la même époque dont nous donnerons au fur et à mesure du progrès de ce dictionnaire de remarquables spécimens (fig. 480).

En voici la lecture :

a) † *In nom*(*ine*) *d*(*omi*)*ni Jeso Cri*[*s*]-
ti denontio tibi, inmon-
dissime spirete tarta-
ruce, quem angelus Gabriel
5 *de catenis igneis religa*[*vit*][a]
qui habet dece(*m*) *milia barbar...*[b]
[*po*]*st*[c] *resurrecti*[*o*]*ne*(*m*)[d] *vinist*[*i*]
in Galilea(*m*); *ibi te ordinavit, u*[*t*]
silvestria loca collamontia[e] *op-*
uti ne hominebus[f]*.....*
10 *teneris, aut tun*[*c d*]*emum ore*[g]
...grandene invoc[*e*]*ris. Ve*[*de*] *erg*[*o*],
inmondissime spirete tartaruce,
ut ubiconqua nomen d(*omi*)*ni audive*
ris vel sc[*ri*]*p*[*tu*]*ra*(*m*)[h] *cognoveris non p*[*os*]

[1] Ljubic, dans *Viestnik narodnoga zemaljskoga muzeja u Zagrebu*, 1871, p. 147-153, 228-230; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 38-40; H. Schuchardt, dans *Zeitsch. für vergl. Sprachf.*, 1871, p. 300. — [2] *Corp. inscr. græc.*, n. 4697, l. 45. — [3] *Ibid.*, p. 540.

le *Bulletin de la Soc. des antiq. de Normandie*, t. VII, p. 217 sq., on lit βάρβαρ ὀφιοειδῆ pour désigner les esprits serpentiformes; (*c*) suivant Ljubic, les lettres *po* sont suffisamment visibles; (*d*) sous-entendu, *Christi;* (*e*) *collemontia*, De Rossi; (*f*) ces mots écrits en interligne prennent place avant le mot *aut* de la ligne 10e; (*g*) on ne saurait dire avec certitude si les deux lettres *re* terminent la ligne 10e ou bien si elles appartiennent à l'interligne dont la fin est indéchiffrable; (*h*) *vel si co*[*r*]*pora*, propose C. Zangmeister; (*i*) [*eas*]*ubi velles*, De Rossi; (*l*) [*sed*] *inde*, De Rossi; (*m*) *habias... ignis*, De Rossi; (*n*) *transsire* ou *transnare* sont également acceptables, C. Zangmeister; *transirre*, Ljubic; (*o*) *aranea*, De Rossi; (*p*) *ignis aranea ign que faceris ac.*, Ljubic; *ignis aranea* [*ne*] *contra facias ac*, De Rossi.

Une variété moins connue d'amulettes nous est fournie par quelques inscriptions destinées à occuper une place fixe dans la demeure de nos pères. L'Égypte païenne avait fait usage de ces phylactères, comme nous le voyons par l'inscription de Rosette [2], dont Franz interprète ainsi les mots : φυλακτήρια χρ[υσᾶ δέκα. *Igitur*, dit-il, φυλακτήρια *illa, que fere sunt* περίαπτα (amulettes), *aurei laminis inscripta finge tibi in lateribus quadrati posita esse* [3]. Des chrétiens pratiquèrent cette superstition, car le concile de Laodicée (an. 372) dut porter le canon

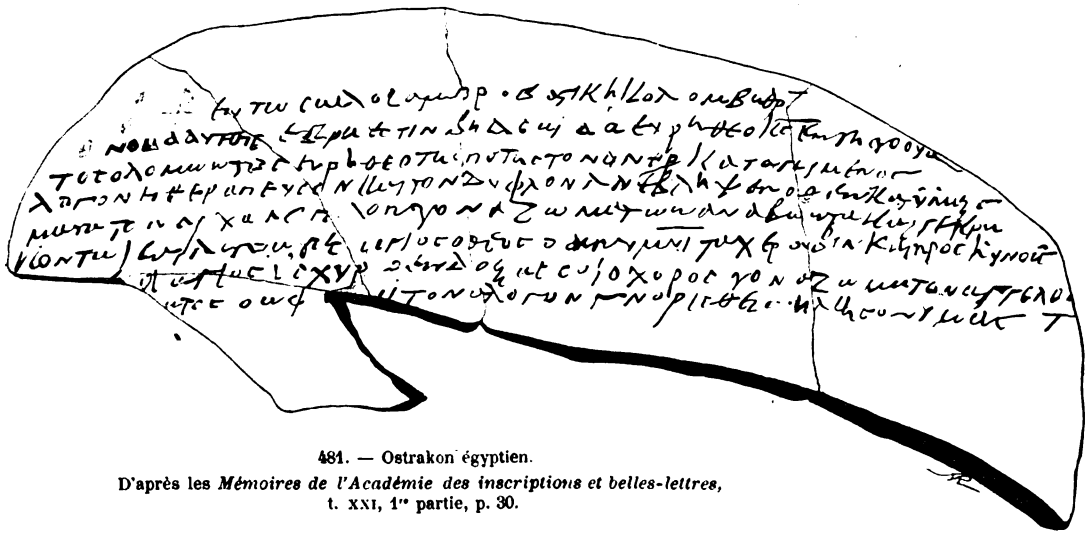
Digitized by Google

suivant : Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι, ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια ἅτινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν· τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν [1].

Nous en possédons probablement quelques exemplaires chrétiens d'un grand intérêt. L'attribution que nous faisons à cette catégorie d'amulettes des *ostraka* égyptiens publiés par E. Egger avait été indiquée par le premier éditeur : « Le texte que nous avons sous les yeux, écrit-il, paraît être l'œuvre de quelque pauvre chrétien, qui déposait, sur un fragment de sa vaisselle, le témoignage d'une piété naïve et qui destinait cet humble document à sanctifier ou sa cellule d'anachorète ou son foyer de famille. On a retrouvé, particulièrement en Algérie, des versets de l'Écriture ainsi gravés sur des murailles avec une intention pieuse. Qui sait même si la poterie, où notre chrétien d'Égypte écrivait le récit abrégé de deux miracles du Sauveur, n'avait pas pour lui une valeur particulière et n'était pas destinée, comme une sorte de phylactère ou d'amulette, à le défendre contre quelque fléau [2]? » Les collecteurs du *Corpus inscriptionum græcarum* ont jugé de même, puisqu'ils ont classé les *ostraka* dont nous parlons [3] en tête de trois autres objets, l'amulette de Beyrouth [4] et celle de Monza [5] dont le caractère ne fait pas de doute.

Les *ostraka* (tessons de poterie) dont nous voulons parler [6] portent des inscriptions écrites soit avec le calame taillé, soit avec le pinceau de calame [7], et nous savons qu'en Égypte on usait fréquemment d'*ostraka* pour suppléer au papyrus. Le biographe d'Apollonius Dyscole rapporte que, dans sa patrie même, à Alexandrie, ce grammairien tomba à un tel degré de misère qu'il fut réduit à écrire ses ouvrages sur des fragments de poterie [8]. C'est également d'Alexandrie ou de la région environnante que doivent venir les *ostraka* que nous allons décrire [9] (fig. 481).

Χριστὸς· Ἐν τῷ Σωλοάμ, [ἐν τῇ] προβατικῇ κολυμ-
[βήθρᾳ
(ὄνομα αὐτῆς ἑβραϊστί Βηδσαϊδά), εὕρησεν ὁ Κύριος ἐν
[τῇ στοᾷ
του Σολομῶνος, εὕρησε[ν] ὁ δεσπότης τῶν ἀνθρώπων [10]
[κατακείμενον [11]
[χωλὸν] ἐθεράπευσεν καὶ τὸν τυφλὸν ἀνέβλεψεν· ὅθεν καὶ
[ἡμεῖς
5 μετὰ τῶν ἀρχαγγέλων τῶν ἀσωμάτων ἀναβοῶντες καὶ
[κεκρα
γοῦντες [12] καὶ λέγοντες· Ἅγιος ὁ θεός, ὃν ἀνυμνοῦσι τά
[χερουβὶν καὶ προσκυνοῦσιν
. . . .οι ἅγιος, ἰσχυρός, ὃν ἐνδοξάζει ὁ χορὸς τῶν
[ἀσωμάτων ἀγγέλων
. . . . .οτος ον φ. . .ι τῶν ἀλόγων ἀνωρισθείς·
[ἐλέησον ἡμᾶς. Τ



481. — Ostrakon égyptien.
D'après les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXI, 1re partie, p. 30.

« A Soloham, dans [la piscine aux moutons (son nom en hébreu est Bedsaïda), le Seigneur a trouvé, dans le portique de Salomon; a trouvé le Seigneur, l'homme gisant à terre; il a guéri le boiteux et il a fait voir l'aveugle; et c'est de là que nous, avec les archanges

[1] *Conc. Laodic.* (an. 372), can. 36, dans Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 787. — [2] E. Egger, *Observations sur quelques fragments de poterie antique provenant d'Égypte et qui portent des inscriptions grecques*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, in-4°, Paris, 1857, t. XXI, 1re partie, p. 377-408; réimprimé dans les *Mém. d'histoire ancienne et de philologie*, in-8°, Paris, 1863, p. 420-450 et fac-similé. Cf. S. Pétridès, *Un tropaire byzantin sur un fragment de poterie égyptienne*, dans les *Échos d'Orient*, 1899-1900, t. III, p. 361-367. R. Knopf, *Eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser*, dans *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abtheilung*, 1900, t. XXV, p. 320, note 2, 3. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 9060-9063, article de Hermann Rœhl. — [4] *Ibid.*, t. III, n. 9064. — [5] *Ibid.*, t. III, n. 9065, 9066. — [6] *Ibid.*, t. III, n. 5109[32], dans lequel on lit distinctement : τὸ ὄστρακον. — [7] Letronne, *Catalogue de la collection de M. Passalacqua*, in-8°, Paris, 1826, p. 274. — [8] E. Egger, *Apollonius Dyscole. Essai sur l'histoire des théories grammaticales dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1854, p. 8. Sur les disettes de papyrus et de calames, cf. III Mach., IV, 19; Pline, *Hist. nat.*, l. XIII, c. XIII : *Factum jam Tiberio principe, inopia chartæ, ut e senatu darentur arbitri dispensandæ : alias in tumultu vita erat.* — [9] Ils provenaient du cabinet d'un Français, M. A. des Rivières, mort au Caire, en 1849. L'attention commence à se porter aujourd'hui d'une façon méthodique sur ces *ostraka* chrétiens; cf. Crum, *Coptic Ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum, and others*, London, 1902; B. Grenfell, A. Hunt, D. Hogart, *Fayûm Town and their Papyri. Egypt Exploration Fund. Græco-Roman Branch*, London, 1900, p. 317-332. Pendant la période païenne, les *ostraka* fournissent de précieux renseignements sur la topographie et se rattachent par ce côté à l'étude de l'antiquité ecclésiastique. Voir à ce point de vue, une notice érudite de P. Jouguet, *Ostraka du Fayoum*, dans le *Bull. de l'Instit. franç. d'arch. orient.*, 1902, t. II. — [10] Peut-être ἄνθρωπον. — [11] κατακείμενον χωλόν· [τὸν] χωλὸν ἐθεράπευσεν. — [12] Ou bien : κεκραγότες.

Digitized by Google

incorporels, nous disons en criant de toute notre voix : Saint est le Dieu que chantent les Chérubins et devant lequel ils se prosternent... Saint et fort, Celui que glorifie le chœur des anges incorporels... [celui que même les] bêtes sans raison ont reconnu. Ayez pitié de nous. »

E. Egger plaçait ce tesson entre la fin du IIIe siècle et l'époque de l'invasion musulmane en Égypte; Hermann Rœhl le fait descendre vers le VIIe ou VIIIe siècle. M. S. Pétridès se borne à le situer parmi les œuvres poétiques du moyen âge byzantin. « Si on était sûr, dit-il, qu'il eût jamais figuré dans les recueils liturgiques officiels, peut-être pourrait-on supposer qu'il en a disparu au IXe siècle devant l'invasion des œuvres plus parfaites des mélodes studites; mais ce n'est là qu'une hypothèse bien fragile [1]. » Le commentaire philologique du texte a autorisé ce dernier érudit à proposer la lecture suivante : Ἐν τῇ Σωλοάμ προβατικῇ κολυμβήθρ[ᾳ, ὃ]νομα αὐτῆς ἑβραϊστὶ Βηθσαϊδά, εὑρεθεὶς ὁ Κύριος· ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶντος, εὑρεθεὶς ὁ Δεσπότης· τὸν ἄνθρωπον κατακείμενον ἐθεράπευσε· καὶ τὸν τυφλὸν ἀνέβλεψεν· ὅθεν καὶ ἡμεῖς, μετὰ τῶν ἀρχαγγέλων τῶν ἀσωμάτων, ἀναβοῶντες καὶ κεκραγότες καὶ λέγοντες· Ἅγιος ὁ θεός, ὃν ἀνυμνοῦσι τὰ χερουβίμ, καὶ προσκυνοῦσιν [οἱ ἄγγελ]οι. Ἅγιος ἰσχυρός, ὃν ἐνδοξάζει ὁ χορὸς τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων. [Ἅγιος ἀθάν]κτος, ὁ[ὲ]ν φ[άτν]ῃ τῶν ἀλόγων γνωρισθεὶς, ἐλέησον ἡμᾶς [2]. « Dans la piscine probatique de Siloé, son nom est en hébreu Bethsaïda, le Seigneur s'étant trouvé; dans le portique de Salomon, le Maître s'étant trouvé, guérit d'une parole l'homme étendu (à terre), et rendit la vue à l'aveugle. C'est pourquoi nous aussi, avec les archanges incorporels, nous crions, nous proclamons et nous disons : Saint Dieu, que célèbrent les chérubins et adorent les anges; Saint, Fort, que glorifie le chœur des anges incorporels; Saint, Immortel, qui te manifestas dans la crèche (des animaux) sans raison : aie pitié de nous! »

Nous avons eu déjà occasion de rappeler la superstition de quelques pays reculés dans lesquels on trouvait, au siècle dernier, la lettre de Jésus à l'Abgar d'Édesse transcrite et placardée sur les murailles des maisons auxquelles elle servait de préservatif [3]. Cette pratique n'était pas spéciale à quelques comtés peu fréquentés de l'Angleterre. On a retrouvé en Asie-Mineure trois exemplaires épigraphiques de la lettre en question. M. Anderson en a donné un exemplaire complet trouvé à Tchoroum [4], M. Hébèrdey un autre trouvé à Éphèse [5], M. Franz Cumont vient de publier [6] un fragment trouvé dans l'ancien royaume du Pont, à Alkat-Hadji-Keuï :

ΟΥΜΗΠΙΕΤΕΥCΩCΗΝΕΝΕΝ
ΟΑΠΕCΤΑΛΚΝΦΝΤΜΥΟΕΛΙΦΡΤ
ΨΜΑΘΗΤΩΛΜΥΟCΙΑCΗCΛΠΩΤΙΕ
ΟΚΧΝΕΥCΑΙΛΤCΥΑCΕΑΤΟΝΤΑΙC

Le texte trouvé à Éphèse est de basse époque, sa paléographie le range parmi les monuments byzantins [7]. Au contraire celui de Tchoroum peut remonter au IVe siècle. Outre ces documents épigraphiques, la lettre d'Abgar a été retrouvée transcrite sur quatre fragments d'un papyrus grec du VIe siècle, conservé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (*Ms. græc. theol. b. 1. P.*). Ce papyrus a été publié par W. M. Lindsay [8] et reconstitué par E. B. Nicholson [9].

1. . . . . διὰ τοῦτο τοίνυ)ν
2. (γράψας ἐδεήθεν σου σκυλῆναι) πρὸς μὲ
3. (καὶ τὸ πάθος ὃ ἔχω θεραπεῦσαι. καὶ γὰρ ἤ)κουσταί [μοι ὅτι
4. (καὶ Ἰουδαῖοι καταγογγύζουσίν σου καὶ) διώκουσίν σε
5. (καὶ βούλονται κακῶσαί σε. πόλις δέ μοί ἐσ)τιν [σμικροτάτη
6. (καὶ σεμνὴ, ἥτις ἐξαρκεῖ ἀμφοτέροις.)
7. (Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία)
8. (ταχυδρόμου τοπάρχῃ Ἀβγάρῳ.)
9. (Μακά)ριος εἶ ὅτι ἐπίστευσας ἐν ἐμοὶ μὴ (ἑωρα)κώς με
10. (γέγραπτ)[αι] γὰρ περὶ ἐμοῦ ὅτι οἱ ἑωρακότες με [οὐ μὴ πιστευσ-
11. (ωσιν ἐ)ν ἐμοὶ, καὶ οἱ μὴ ἑωρακώτες με αὐτοὶ
12. (πιστεύσ)ουσ:ν καὶ ζήσονται, περὶ δὲ οὗ ἔγραψάς μοι
13. (ἐλθεῖν πρὸς σὲ, δέον ἐστὶν [π]ά[ντα δ]ι' ἃ (απε-)
14. στάλην ἐντα(ῦ)θα πληρῶσαι, καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι
15. ἀναλημφθῆναι πρὸς τὸν ἀποστείλαντά με·
16. κ(αὶ ἐ)πειδὰν ἀναλημφ(θῶ ἀποστελῶ σ)οί τινα
17. τῶν μαθητ(ῶν μου ἵνα τὸ πάθος σου) ἰάσηται
18. καὶ ζωὴν κ[α](ὶ εἰρήνην σοι καὶ τοῖς σὺν σοὶ) [παράσ-χηται
19. . . . . ολ[ε] . . . . . [τ]ων...

Il n'y a pas lieu d'être surpris de cette vogue de l'amulette célèbre, puisque sa destination primitive était de protéger la capitale du roi Abgar; la lettre, en effet, se terminait par ces mots : « Ta ville sera bénie et aucun ennemi ne prévaudra contre elle; » il est vrai que l'histoire donna une série de démentis à l'apocryphe, mais les peuples sont ainsi faits, qu'ils préfèrent s'accuser de grands crimes que convenir de grossières erreurs. On préféra voir dans les désastres subis par Édesse un châtiment divin plutôt que de dénoncer l'imposture flatteuse de la lettre placée comme un véritable *palladium* aux portes de la ville. La pèlerine désignée communément sous le nom de Sylvia rapporte qu'à son passage à Édesse on lui montra la porte sacrée par laquelle était entré Ananias, le courrier porteur de la lettre du Christ, et c'est à cette porte même que l'évêque d'Édesse conduit la pieuse femme et lui donne lecture du texte révéré au lieu où il exerce son action prophylactique en faveur d'Édesse et de son roi [10]. Cet usage de placer des amulettes à la porte des villes paraît se rattacher à celui des *mezoûzot* encore en usage aujourd'hui parmi les Juifs et qui consiste à transcrire sur une feuille de parchemin dont on faisait un petit rouleau certains passages du Deutéronome (VI, 4-9; XI, 13-21), « lequel rouleau était fixé au jambage droit des portes de façon à ne laisser voir que le nom divin de *Chaddaï* écrit à l'extérieur du rouleau. Les *mezôuzôt* des portes assuraient aux lieux la même protection morale et matérielle que les *tephillim* aux personnes [11]. » Outre les textes que nous venons de transcrire, rappelons encore que la lettre de Jésus à Abgar a été trouvée dans une traduction copte gravée, à titre de philactère,

[1] S. Pétridès, dans les *Échos d'Orient*, 1899-1900, p. 367. — [2] *Ibid.*, p. 364. — [3] Jeremiah Jones, *New and full method*, Oxford, 1798, t. II, p. 6. Cf. W. Cureton, *Ancient syriac documents*, in-4°, London, 1863, p. 155. — [4] Anderson, dans *Journal of hellenic Studies*, 1900, t. XX, p. 156 sq. — [5] Heberdey, dans *Jahreshefte des Oesterr. Instit.*, 1900, t. III, Supp., p. 90 sq. — [6] Fr. Cumont, *Nouvelles inscriptions du Pont*, dans la *Revue des études grecques*, 1902, p. 326, n. 36. — [7] J. G. C. Anderson, *loc. cit.*, p. 157. — [8] W. M. Lindsay, *The Fayoum papyri in the Bodleian Library*, dans *Athenæum*, 5 septembre 1885, p. 304. — [9] E. B. Nicholson, *The Fayoum papyri in the Bodleian Library*, dans *Athenæum*, 17 octobre 1885, p. 506; pour la traduction, voir au mot ABGAR, col. 92. — [10] Sur ce sujet, voir une conjecture tout à fait ingénieuse de M. Clermont-Ganneau, *La lettre de Jésus au roi Abgar, la Koutbi juive adorée à Édesse et la mezoûzah*, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1899, t. III, c. XLI, p. 216 sq. Cf. *Comptesrendus de l'Acad. des inscript.*, séance du 7 juillet 1899. Quant au fait sur lequel repose toute l'histoire de la lettre, on sait qu'il est controuvé, mais y eut-il jamais des rois chrétiens à Édesse? Il semble possible de le mettre en doute. Cf. H. Gompertz, *Hat es jemals in Edessa christliche Könige gegeben?* dans *Archäol.-epigr. Mittheil aus Oesterr.*, 1896, t. XIX, p. 154-157; *Revue de philologie*, 1897, p. 129, ligne 38. — [11] Ch. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, p. 221; E. von Dobschütz, *Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus*, dans *Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie*, 1900, t. VIII, p. 422-486; Le même, *Zum Abgarbrief*, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1900, p. 380 sq.; Vorläufiger, *Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos von Heberdey*, dans *Oesterreich Jahreshefte*, t. III, Supp., p. 83 sq., et dans *Anzeiger der philosophisch-historische Klasse der kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 7 févr. 1900, n. V.

Digitized by Google

dans un ancien tombeau de Nubie transformé en église; cette inscription, qui remonte au VIIIe siècle, se trouve en compagnie d'autres textes d'un caractère prophylactique évident : les noms de quarante martyrs de Sébaste et la formule réversible bien connue :

SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS [1].

Il est clair qu'il faudra tenir grand compte de tous ces phylactères pour établir le texte définitif de la lettre à Abgar [2], mais elle nous intéresse à un autre titre encore et son caractère prophylactique n'est plus douteux aujourd'hui. Les indications trop brèves fournies par H. Sayce [3] et R. Pietschmann [4] ne permettent pas de dire si l'inscription de la lettre à Abgar appartient à l'époque où l'édicule était encore un tombeau; en ce cas, nous pourrions en conclure que la lettre avait une valeur prophylactique à l'égard des maux qui peuvent atteindre les défunts et que son action bienfaisante ne se bornait pas aux vivants.

L'importance des textes coptes, trop méconnue de la plupart de ceux qui étudient les antiquités du christianisme, ne nous permet pas d'omettre le texte suivant. Il s'agit encore de la correspondance apocryphe de Jésus avec l'Abgar d'Édesse. Cette correspondance a été trouvée sur deux papyrus de la collection de l'archiduc Rénier, classés sous les numéros 78 et 65 et décrits par J. Krall [5]. Ces deux amulettes sont écrites en dialecte Faijûmite et présentent de l'intérêt au point de vue des études de paléographie copte [6]. Nous ne transcrirons pas le n. 78, trop fragmentaire; voici le texte du n. 65 dont l'original en parchemin mesure 19×5 centimètres.

Ligne		Ligne	
1.	[redacted]ϕοπ πτε	22.	ϩα(ογ)ⲛ ⲛτε ϕϯ ⲁ
2.	[redacted]ⲥ ⲡⲉⲭ̅ⲥ ⲡϣ	23.	ϣⲉ[ⲓ] ⲡϩⲛⲧⲥ ⲁⲛⲁⲕ
3.	[redacted]ⲉⲧⲁⲛϩ ⲉϥ	24.	ⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲁⲓⲥϥⲉⲓ
4.	[redacted]ⲥ ⲡⲣⲣⲁ ⲡⲉ	25.	ⲛⲧⲉⲓⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ϩⲛ
5.	[redacted]ⲁ]ⲓⲉⲧⲕ ⲁⲩⲱ	26.	ⲧⲁϭⲓϫ ⲙⲡⲛ ⲙⲁⲓ ⲛ
6.	[redacted]ⲛⲉϣⲱⲡⲓ	27.	ⲙⲉ ⲉⲧⲟⲩⲛⲉⲕⲉⲥ ⲛ
7.	[redacted]ⲁ]ⲓⲉⲧⲥ ⲉⲧⲉ	28.	ϩⲛⲧϥ ⲡⲉ ⲗⲁⲁⲧ ⲙⲡⲣⲁ
8.	[redacted]ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲥ	29.	ⲥⲙⲟⲥ ⲟⲩⲁϣϧⲉϥ ⲟⲩ
9.	[redacted]ⲉⲥⲁ ϫⲉ ⲉ	30.	ϫⲉ[ⲡⲡ̅]ⲁ ⲛ[ⲁⲕⲁ] [ⲑⲁⲣⲧ
10.	[redacted]ⲁ ⲉⲗⲁ[ⲓ]ⲁⲕ		
11.	[redacted]ⲕ ⲡⲥⲁⲓ	31.	ⲟⲡ[▨]ⲉⲡⲓ[▨]ⲡϣⲱⲡⲓ
12.	ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕⲡⲓⲥⲧⲓⲥ		
13.	ⲁⲧⲱ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲕⲡⲣⲟ	32.	ⲡⲓϩ[ⲉⲡ] ⲗⲱⲙⲓ ⲟⲩⲗⲱ
14.	ϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ ⲉⲧⲡⲁⲡⲟⲩⲥ	33.	ⲙⲓ ⲉⲧϩⲁⲩ ⲡⲉϥϣϫⲉ
15.	ⲡⲉⲕϣⲱⲡⲓ ⲥⲉⲡⲁ	34.	ⲙϫⲁ[ⲙ]ⲉϩⲟⲩⲡ ⲉⲗⲁϥ
16.	ⲧⲉⲗϫⲁⲧ ⲡⲉⲕⲡⲁϩⲓ	35.	ⲟⲩϫⲉⲓ ϩⲡ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ
17.	ⲥⲉ[ⲡⲁ]ⲕⲉⲧ ⲡⲉⲕ ⲉϩⲁⲗ	36.	ⲉⲧⲟⲧⲉϩ ϩⲁⲙⲏⲡ—
18.	ⲁⲩ[ⲱ] ⲉⲧⲉ[ⲥⲁ] ⲧⲉⲕ	37.	ϕϯ ⲓⲏⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅ ⲉⲕⲉϯ
19.	ⲡ[ⲟⲗ]ⲓⲥ ⲥⲉϣⲱⲡⲓ	38.	ⲙⲡⲧⲉⲗϫⲁ ⲡⲭ̅ⲣⲓⲥⲧⲱ
20.	ⲉⲥ[ⲙⲁ]ⲙⲉⲧ ⲡϣⲉ	39.	ϫⲱⲣⲁ ⲧϣⲏⲗⲓ ϩⲁ
21.	ⲉⲡ[ⲉϥ]ⲁⲧⲱ ⲡⲧⲉ ⲡ	40.	ϧⲣⲓⲗⲓⲁ ϩⲁ[ⲙⲏ]ⲡ ⲉϥ[ⲉ
		41.	ϣⲱⲡⲓ ⲧⲁⲭ̅[ⲏⲧ]ⲁⲭ̅ⲏ.

Voir la traduction, col. 92. Les principales variantes ont été relevées par J. Krall, nous nous bornons à noter au point de vue de nos études l'addition de l'acclamation finale ταχυ ταχυ que nous avons déjà rencontrée maintes fois dans les compositions gnostiques.

Le papyrus copte, *n. 3151*, nous montre que la lettre de l'Abgar à Jésus fut également employée en qualité d'amulette, mais ce fait est beaucoup plus rare; en voici un exemple :

Ligne		Ligne	
1.	[redacted]ⲟ]ⲧ	16.	ⲥⲙⲟⲧ ⲉⲡⲉⲕⲁϥ [ⲁⲧ
2.	ⲛϩⲁϥⲡⲉ ⲁⲧⲱ ⲡⲉ	17.	ⲱ ⲡⲥⲧⲁⲗϫⲟ ⲡ̅ⲡⲉⲧ
3.	ⲧⲙⲟⲟⲧ ⲕⲧⲟⲩⲡⲟⲥ	18.	ϣⲱⲡⲉ ⲡϩⲛⲧⲡ̅ ⲉⲡ
4.	ⲙ̅ⲙⲟⲟⲧ ϩⲡ̅ ⲧϫⲟⲙ	19.	ⲉⲓⲁⲏ ⲁⲧⲁⲙⲟⲓ ϫⲉ
5.	ⲛⲧⲉⲕⲉϩⲟⲩ[ⲥⲓⲁ▨	20.	ⲡⲉⲕϩⲉⲟⲡⲟⲥ ⲙⲟⲥⲧⲉ
6.	ⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲩ[▨	21.	ⲙⲙⲟⲕ ⲡⲥⲉⲟⲩⲱϣ ⲁ
	? ? ?	22.	ⲡ ⲉⲧⲣⲕ̅ⲣ̅ⲣⲟ ⲉϫⲱⲟⲧ
7.	ϫ]ⲉⲡⲡⲧⲓ[▨	23.	ϯⲧⲁⲙⲟ ϫⲉ ⲙⲙⲟⲕ
8.	ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲁⲙⲉ ⲡⲉ[ⲡⲙ	24.	ϩⲓⲧⲡ ⲡⲉⲓϩϥⲁⲓ ϫⲉ
9.	ⲟⲡⲟⲥⲉⲛⲏⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ	25.	ϯⲕⲟⲩⲓ̈ ⲙ̅ⲡⲟⲗⲓⲥ
10.	ⲡⲧⲉ ⲡⲡⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϧⲉ	26.	ϯⲡϩⲛⲧⲥ̅ ⲣⲱϣⲉ
11.	ⲡⲁⲓ ϯ ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉ[ⲓ ⲙ	27.	ⲉⲣⲟⲡ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ
12.	ⲙⲟⲕ ϩⲓⲧⲡ̅ ⲡⲁϧⲁⲓϣⲓ	28.	ϩⲡ̅ ⲟⲩⲉⲓⲉⲓⲣⲏⲡⲏ
13.	ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲕⲕⲁⲧⲁϩⲓⲟⲩ		XXXXXXX
14.	ⲡⲥⲕⲧⲗⲗⲏ ⲙⲙⲟ	29.	ⲉⲓⲥ ⲧⲉⲡⲓ
15.	ⲕ ϣⲁⲣⲟⲡ ⲧⲁⲣⲉⲕ[▨	30.	ⲥⲧⲟⲗⲏ

Voir la traduction, col. 92.

Les papyrus coptes de la collection de l'archiduc Renier contiennent quelques amulettes [7].

n. 188. Les premiers vers du psaume CIX, en dialecte Faijûmite.

n. 189. Prière contre la maladie.

n. 190. Amulette implorant Afarôr.

n. 191. Amulette faisant appel à Adam, Seth, Noé, Mathusalem, au Saint-Esprit; suit une lettre qui fut écrite par Jésus-Christ et enfin la « prière d'Élie ».

n. 192. Copie de la lettre d'Abgar V à Jésus, qui, comme la réponse, était prophylactique.

n. 193-194. Deux amulettes.

† σ α τ ω ρ	α λ φ α
α ρ ε τ ω	λ ε ω π
τ ε π ε τ	φ ω κ η
ω τ ε ρ α	α π η ρ
ρ ω τ α ς	

n. 195. Réponse de Jésus à Abgar, en dialecte du Fayoum.

n. 197. Amulette.

n. 201. Amulette écrite en spirale à l'ange Hruphos qui préside aux destinées de l'Égypte.

n. 528. Amulette avec textes de l'Écriture sainte [8]. Ce sont le début du psaume XC (XCI) d'après les Septante, du chapitre XIIe de l'Épître aux Romains et du chapitre IIe de l'Évangile de saint Jean (fig. 482).

Ps. XC, 1, Ὁ κατοικων ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου, ἐν σκέπῃ τοῦ Θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισθήσεται

[1] *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne*, t. XX, p. 174; t. XXI, p. 133. — [2] J. G. C. Anderson, *loc. cit.*, p. 157. — [3] A. H. Sayce, *Gleanings from the Land of Egypt*, dans le *Recueil de travaux*, t. XX, p. 174. — [4] R. Pietschmann, *Les inscriptions coptes de Faras*, dans le *Recueil de travaux*, t. XXI, p. 133. — [5] J. Krall, *Koptische Amulete*. 1° *Der Brief von Christos an den König Abgar V von Edessa*; 2° *Sator, Arepo, Tenet, Opera, Rotas*, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1892, t. V, p. 115 sq. — [6] *Ibid.*, p. 116. Cf. Hyvernat, *Album de paléographie copte pour servir à l'introduction paléographique des Actes des martyrs de l'Égypte*, in-fol., Paris, 1888. — [7] *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung*, in-4°, Wien, 1894, p. 56 sq.; J. Krall, *Koptische Amulete*, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1892, t. V, p. 119. — [8] *Ibid.*, p. 124 sq.

Digitized by Google

Ἐρεῖ τῷ Κυρίῳ Ἀντιλήπτωρ μου εἶ καὶ καταφυγή μου, ὁ θεός μου, καὶ ἐλπιῶ ἐπ' αὐτόν.

Rom., XII, 1. Παρακαλῶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν ψυχὴν ζῶσαν εὐάρεστον τὴν λογικὴν λατρείαν καὶ μὴ συσχῆμα.

Joa., II, 1. Καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας. ἐκλήθη δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ μήτηρ τη αὐτοῦ μετα

. . . . . αδωναι κσ... σαβαωθ

Nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises une amulette très répandue et assez énigmatique. Elle consiste en une inscription composée de cinq mots dont chacun a cinq lettres, et qui sont disposés par colonne de manière à former un carré parfait, en sorte qu'on obtient une lecture identique tout en partant de points différents. Voici cette inscription, telle qu'on la lit à Rochemaure (Ardèche), gravée sur un marbre, au-dessus de la chapelle Saint-Laurent [1] :

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

Une inscription toute semblable a été trouvée sur le plâtre du mur d'une maison romaine à Cirencester, l'ancien *Corineum* des Dobuni, dans le Gloucestershire. C. W. King en a donné la traduction suivante [2] :

ROTAS = *the plough-wheels*
OPERA = *the labourer*
TENET = *holds*
AREPO = *creep after him*
SATOR = *I, the swer,*

c'est-à-dire : « L'ouvrier tient les roues (de la charrue) (moi) le semeur je marche à côté ; » et il ajoute : *perhaps ensuring fertility to the land.* « Je me rappelle, ajoute M. Lewis, une fresque égyptienne qui représente un semeur marchant à côté d'un laboureur; il me semble qu'il n'y a rien de forcé dans la signification donnée à AREPO pour *adrepo;* OPERA pour *ouvrier* nous est connu par des textes de Cicéron (*Epist. ad Attic.*, IV, 3, 3), d'Horace (*Sat.*, II, 7, 118), etc. D'après le vers 174 de la IIIe *Géorgique*, avec le vers 77 du XIIe livre de l'*Énéide*, *rotæ* peut se traduire par *charrue*. Enfin, dans un mémoire intitulé: *Der Mosaikboden in Sankt Gereon zu Cöln*, etc., publié à Bonn en 1873, M. E. Aus'm Werth donne, pl. VII, une mosaïque analogue existant derrière l'autel de l'église paroissiale de Pieve Jersagui, près Crémone; le savant allemand voit dans AREPO un nom propre [3]. » Cette interprétation semble inacceptable. En effet, le mot *opera* au singulier, comme synonyme d'*operarius*, ne se trouve pas dans Cicéron, puisqu'il porte *operas* au pluriel; quant au texte d'Horace, il se trouve ainsi isolé et on n'en saurait rien conclure de certain. Peut-être faudrait-il chercher ailleurs que dans la langue latine l'interprétation de ces mots mystérieux. Il est à remarquer que les Coptes ont fait un fréquent usage de la petite formule qui nous occupe. Sur un *ostrakon* du musée du Caire, on lit [4] :

сатωр	αλφα	ϯαп
асωрн	λεωп	αγω
тωпнп	φωпн	пωп
ωрнпн	апнр	
рнпнλ		

Les erreurs dont fourmille la première formule n'empêchent pas de la reconnaître pour celle que nous étudions en ce moment. Le doute n'est pas possible puisque nous allons constater sur deux amulettes coptes sur parchemin le rapprochement de *Sator, arepo,* etc., et de *alfa, leon,* etc.

Papyrus copte, *n. 17354;* dimensions 11, 5 × 5, 55 [5] :

сатωр арετω τeпeт ωτeра рωтас αλφα λeωп
? ?
[φωпн апнр апапка
? ? ? ? ? ? ?
та пeрі тωп сотріпоп паралнраω ωχαλнн
[ωрωφαeωп
рωϩінλ ѳрінχс апа ϩаѳотнλ маλарісѳ
[ϯсопс аγω
ϯпаракалі мωтп аγω ϯωрeк eрωтп мпeп
[таγс ϯ пмоц

[1] C. Wescher, dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1874, t. XXXV, p. 152. — [2] C. W. King, *Early christian Numismatics and other antiquarian Tracts*, in-8°, London, 1873, p. 187. — [3] S. S. Lewis, dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1875, t. XXXVI, p. 97. — [4] W. E. Crum, *Coptic monuments*, in-4°, Le Caire, 1902, p. 42, n. 8147. — [5] J. Krall, *op. cit.*, p. 120

482. — Amulette sur papyrus.
D'après *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung*, p. 105, n. 528.

Digitized by Google

? ? ??
5 ϩⲓϫⲏ ⲡⲉⲥⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̀ⲓ ⲡⲓϩⲓⲥⲉ ⲙ̀ⲡ ⲡⲧⲕⲁⲥ
[ⲉ̀ϧⲟⲗ ϩⲓ
? ?
ⲕⲓⲣⲁ ϩⲏⲧ ⲧ̀ϣⲉⲣⲉ ⲙⲁⲣⲓϩⲁⲙ ⲡⲧⲉⲧⲏϯ ⲛⲁⲥ ⲡⲡⲁⲗ⸗
[ϭⲟ ϩⲓⲧⲡ
? ? ?
ⲧϭⲟⲙ ⲡⲧⲙ̀ⲡⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲓⲁ̀ⲱ ⲥⲁϧ̀ⲁⲱⲑ ⲁⲗ̀ⲫⲁ ⲁⲗ̀ⲫⲁ ⲉⲓ
?
ⲏϫ
? ?
ⲫ̀ⲱⲛⲏ ⲁⲡⲏⲣ ⲑⲉϧ̀ⲛⲁ ⲁⲧⲱ̀ⲣ ⲁⲣⲭ̀ⲱⲛ ⲥⲁⲧⲱⲣ ⲁⲣⲉⲧⲱ
10 ⲧⲉⲛⲉⲧ ⲱⲧⲉⲣⲁ ⲣⲱⲧⲁⲥ ⲑⲓⲱ ⲧⲁϫⲏ ⲧⲁϫⲏ

« Je vous prie et je vous implore et je vous adjure par celui qui a été attaché à la croix, d'éloigner la douleur et la souffrance de la femme Heu, la fille de Marie et de prendre soin de sa guérison par la puissance de la seigneurie de Jao Sabaoth. »

Ce mélange de noms est une preuve nouvelle des rapports étroits qui existent entre le gnosticisme et la théosophie égyptienne, nous y reviendrons [1]; citons d'abord la formule du parchemin copte n. 64; dimensions 7 × 8, 5 :

Ligne 1. ϩ̀ⲣⲓⲩϫ ϩ̀ⲁⲣⲟⲩϫ
2. ϩ̀ⲁⲣⲟⲩϫⲁ ⲧⲓⲥⲟⲡⲥ ⲁⲧⲱϯ
3. ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲟⲕ ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲡ
4. ϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲁⲛⲧⲱⲕ
5. ⲣⲁⲧⲱⲣ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲧⲁϧⲓ ⲧⲓⲧⲕ
6. ⲁⲥ ⲡⲙ̀ ϩⲓ ⲧⲏⲩ ⲡⲙ̀ ⲉ̀ϧⲟⲗ ϩⲓ
7. ⲧⲡⲁⲩ ⲉ̀ϧⲉⲣⲉⲥ ⲡⲱϣⲉ ⲡⲕⲁⲥ
8. ⲉⲗⲉ ⲡⲧⲉⲧⲁⲗϭⲟϥ ⲉ̀ϧⲟⲗ ϩⲓ
9. ϩⲓⲥⲉ ⲡⲙ̀ ⲁⲓⲟ ⲁⲓⲟ ⲧⲁϫⲏ ⲧⲁϫⲏ
10. ⲥⲁⲧⲱⲣ ⲁⲣⲉϫⲱ ⲧⲉⲡⲉϫ ⲱⲁⲉ
11. ⲣⲁ ⲣⲱϫⲁⲥ ⲁⲗ̀ⲫⲁ ⲗⲉⲱⲡ
12. ⲫ̀ⲱⲛⲏ ⲁⲡⲏⲣ
13. ⲁⲑⲏⲓⲟⲩϣ

Ici nous avons enfin les voyelles vocaliques (voir col. 1268), néanmoins leur rapprochement, s'il peut aider à se diriger dans la recherche des origines du gnosticisme, ne nous procure aucun éclaircissement sur le *Sator, arepo,* etc. Nous voyons qu'on invoque les démons Eriuch, Baruch, Barucha, pour la délivrance des douleurs et des mauvaises humeurs d'un pied malade.

Il ne nous semble pas qu'on doive chercher sous chacun de ces mots des valeurs numérales [2] et nous verrons bientôt que si les chrétiens ont fait usage de cette formule, c'est avec une intention toute superstitieuse et très probablement sans en comprendre le sens littéral.

Dans le désert qui s'étend à l'ouest de Faras, en Nubie, à un mille environ de la rive du Nil, se trouve un tombeau ayant servi dans la suite des temps de chapelle copte. Les murs sont couverts d'inscriptions qui ont été publiées par Sayce [3], du moins pour les plus remarquables. Cet édicule paraît remonter au VIIIe siècle, puisque l'une des inscriptions, consistant en une prière pour l'âme d'un certain Théodore, paraît datée de l'année 739. Une seconde inscription, ainsi que nous l'avons dit, reproduit le texte de la lettre de Jésus à Abgar; une troisième, dans laquelle Sayce avait cru voir un catalogue épiscopal de Heroopolis [4]. Il s'agit au contraire d'une liste contenant les noms des quarante martyrs de Sébaste, en Arménie, et le chrétien égyptien qui a pris soin de les transcrire a voulu indiquer son dessein au lecteur par une phrase dont la restitution donne ces mots : « Ce sont les noms des quarante martyrs de la ville de Sébaste [5]. » Or, au milieu de ces noms propres se trouve une formule prophylactique : *Sator arepo tenet opera rotas*

Colonne II, ligne 9. [redacted]ⲥⲁⲧⲱⲣ
10. [redacted]ⲁⲣⲉⲡⲱ
11. [redacted]ⲧⲏⲛⲉⲧ
12. [redacted]ⲟⲡⲉⲣⲁ
13. [redacted]ⲣⲟⲧⲁⲥ

Cette formule est précédée d'une indication qui, dans l'état actuel du texte, demande quelques corrections. Peut-être suffit-il de lire : ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ ⲡ̀ⲣⲁⲛ au lieu de ⲁⲡⲉϧ̀ⲣⲁⲛ, alors on a la phrase : [ⲡ]ⲁⲓ̈ ⲡ̀ⲉ ⲡ̀ⲣⲁⲛⲡ̀ϥⲏⲧ ⲡ̀ⲡⲉϫⲥ que l'on peut traduire : « Ce sont les noms de vers du Christ. » La supposition qu'il y aurait à faire, dit R. Pietschmann, serait que ces noms eussent été censés enseignés par le Christ qui aurait voulu donner aux croyants un moyen de se défendre des reptiles nuisibles. Enfin, les inscriptions contiennent les noms des « dormants d'Éphèse ». Tous ces textes n'avaient qu'un but, c'était de préserver l'édicule de toutes sortes d'influences nuisibles. Les noms des martyrs de Sébaste étaient très estimés par les magiciens d'Égypte. Le musée de Berlin possède une collection d'incantations, de formules magiques et de talismans, jadis à l'usage d'un magicien copte. On y trouve trois papyrus portant plusieurs des noms de ces martyrs et à deux reprises le catalogue complet [6]. Un livre copte du musée de Leyde contient des recettes magiques parmi lesquelles la correspondance du Christ avec Abgar, le catalogue des sept dormants d'Éphèse, celui des quarante martyrs, les exorcismes et prières magiques de saint Grégoire le Grand [7]. « Même, les inscriptions divisives servant de titre aux différents catalogues et à la lettre du Christ sont à peu près identiques dans l'inscription de Faras et dans le recueil de Leyde. On peut en conclure que, pour les inscriptions de Faras, ces documents ont été empruntés avec leurs titres à un recueil très semblable à celui de Leyde, mais qui contenait de plus la formule latine qui commence par *Sator, arepo* [8]. »

Dès le XVIIe siècle, cet esprit un peu touffu mais si ouvert que fut Athanase Kircher s'était occupé du *Sator, arepo,* etc. Il en parle en ces termes : *Prædicta nomina tantum obtinuisse æstimationis, ut ea non in latinorum dumtaxat, sed in Arabum, imo Aethiopum orationes invocatorias irrepserint. Aethiopes quidem postquam sanis precibus Deum Christum que fatiga-*

[1] Notons dans la formule qu'on vient de lire ⲁⲡⲁ ϩ̀ⲁⲑⲟⲩⲏⲗ et ⲙⲁⲙ̀ⲁ̀ⲣⲓⲱⲑ. Le premier de ces deux termes se retrouve dans le papyrus *n. 2568* dans une formule qui contient le αἰτιοῦω ; le second se trouve être le même que μαρμαριωθ, et μαρμαραωθ, μαρμαωθ, μαρμαιωθ. Cf. Wessely, *Ephesia grammata,* in-4°, Wien, n. 81 : ὑψίστου θεοῦ τοῦ κατέχοντος τὸν κόσμον καὶ παντοκράτορος μαρμαριωθ, cf. n. 119, 226, 250, 310. Ce nom, qui est celui du Dieu Très-Haut, est apparenté avec la forme syriaque ܡܪܝ ܡܪܝܐ *mârê mâravâthâ* en syrien, et *môrê môravôthô,* dans les régions à l'ouest, c'est-à-dire : « Le Seigneur des Seigneurs, » titre qui lui est donné dans une *anaphora* du VIe siècle. Cf. G. Bickell, dans *Zeits. der morgenländ. Gesellsch.,* 1873, p. 609, ligne 11. — [2] E. Heis, *Sammlung von Beispielen und Aufgaben aus der allgemeinen Arithmetik und Algebra,* in-8°, Köln, 1872, p. 329, où on donne *Sator, arepo,* etc. — [3] A. H. Sayce, *Gleanings from the Land of Egypt,* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* 1897, t. XX, p. 174. — [4] *Ibid.,* p. 175. — [5] R. Pietschmann, *Les inscriptions coptes de Faras,* dans le même recueil, 1898, t. XXI, p. 134. — [6] *Ægyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, koptische und arabische Urkunden,* in-4°, Berlin, 1896, t. I, n. 8, 9, 20. — [7] Pleyte et Boiser, *Manuscrits coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide,* in-4°, Leyde, 1897. — [8] R. Pietschmann, *op. cit.,* p. 135.

Digitized by Google

verint insanas has voces addunt; si quidem virtute horum nominum, maius pondus roburque, ad id quod intendunt obtinendum, se sortituros amentes sibi persuadent. Porro eadem nomina : Sator, Arepo. Tenet, Opera, Rotas in orationibus Arabum leguntur et nullibi apud Mago Cabalistas desunt[1].

L'emploi si fréquent de notre petite formule prophylactique parmi les Coptes ne nous apprend rien quant à son origine et à sa signification. Ni le texte latin, ni la traduction copte ne peuvent rien nous révéler, peut-être le grec sera-t-il plus heureux. Le manuscrit grec de la Bibliothèque nationale, *n. 2411*, fol. 60, présente notre amulette, mais cette fois en minuscules grecques :

σ	α′	τ	ο	ρ	ὁ σπείρων
α′	ρ	ε′	π	ο	ἄροτρον,
τ	ε′	ν	ε	τ	κρατεῖ
ο˘	π	ε	ρ	α	ἔργα
ρ′	ο′	τ	α	ς	τροχούς : ~

« Ce qui donne de l'intérêt à ce rapprochement, écrit C. Wescher, c'est que chaque mot est accompagné dans le manuscrit d'une traduction grecque. Ainsi le mot SATOR est traduit par ὁ σπείρων (le semeur), AREPO par ἄροτρον (charrue), TENET par κρατεῖ (tient), OPERA par ἔργα (travaux), ROTAS par τροχούς (roues). Aucune de ces interprétations prises isolément n'offre de difficulté. sauf la traduction du mot AREPO par ἄροτρον. On trouve bien un exemple de la forme ἀρεπός dans un passage du grammairien Théognoste cité par Cramer d'après un manuscrit d'Oxford, mais ce mot est accentué différemment dans notre manuscrit et dans le texte du grammairien, qui d'ailleurs ne l'explique pas[2]. D'autre part, on rencontre dans la basse latinité des mots tels que : ARAP, ARAPENNIS ou AREPENNIS, qui se rapportent à l'idée de *labour* et qui offrent le même radical que la forme en question[3]. Sans vouloir préjuger ici la solution de ce problème, nous pensons qu'il convient de s'en tenir, jusqu'à plus ample informé, à la traduction grecque donnée par notre manuscrit, ce qui permet de proposer l'interprétation suivante : Le semeur est à la charrue; le travail (du labour) occupe les roues. Une circonstance à remarquer, c'est que le nombre des syllabes est le même dans la phrase latine et dans la phrase grecque. D'un côté comme de l'autre, nous trouvons douze syllabes formant six pieds, dont le dernier est un ïambe. L'auteur semble donc avoir voulu faire un trimètre ïambique :

Sator arepo tenet opera rotas
Ὁ σπείρων ἄροτρον, κρατεῖ ἔργα τροχούς

« Comme pour mieux marquer cette intention métrique, notre manuscrit place une virgule après le mot grec ἄροτρον, c'est-à-dire à l'hémistiche :

Ὁ σπείρων ἄροτρον, κρατεῖ ἔργα τροχούς

« Ajoutons que ce vers doit être connu depuis longtemps, car Suidas a consigné dans son lexique la transcription grecque du mot initial Σάτωρ, avec la forme du génitif σάτωρος, sans en proposer, il est vrai, aucune interprétation, mais par une allusion évidente à l'emploi de ce mot chez ses contemporains. Ce rapprochement nous fait remonter au xe siècle de notre ère, et nous autorise à voir dans ce vers rétrograde un de ces jeux littéraires où se complaisait l'esprit subtil des grammairiens de Byzance[4]. »

Nous avons publié dans nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica*[5], une pierre d'Égine que Le Bas faisait descendre au xie ou xiie siècle, mais que Kirchhoff, d'après la paléographie du *titulus*, reporte au iie siècle. Elle contient une formule tout à fait mutilée qui appartient à la classe des objets talismaniques. Il semble que le cas très bien déterminé qu'elle énonce — assassinat ou empoisonnement — se rapporte à un fait particulier; cependant, il se peut qu'il en ait été autrement, car une plaque de marbre opistographe du musée de Bucarest présente la même formule et sa paléographie ne permet pas de la faire descendre, elle non plus, au-dessous du iie siècle de notre ère[6] :

ΕΠΙΚΑΛΟΥΜΑΙΚΑΙΑΞΙΩΤΟΝΘΕΟΝΤΟΝ
ΥΨΙΣΤΟΝΤΟΝΚΥΡΙΟΝΤΩΝΠΝΕΥΜΑΤΩΝ
ΚΑΙΠΑΣΗΣΣΑΡΚΟΣΕΠΙΤΟΥΣΔΟΛΩΙΦΟΝΕΥ
ΣΑΝΤΑΣΗΦΑΡΜΑΚΕΥΣΑΝΤΑΣΤΗΝΤΑ
ΛΑΙΠΩΡΟΝΑΩΡΟΝΗΡΑΚΛΕΙΑΝΕΧΧΕΑΝ▨
ΤΑΣΑΥΤΗΣΤΟΑΝΑΙΤΙΟΝΑΙΜΑ ΑΔΙ
ΚΩΣΙΝΑΟΥΤΩΣ ΓΕΝΗΤΑΙΤΟΙΣΦΟΝΕΥ
ΣΑΣΙΝΑΥΤΗΝΗΦΑΡΜΑΚΕΥΣΑΣΙΝΚΑΙ
ΤΟΙΣ ΤΕΚΝΟΙΣΑΥΤΩΝΚΥΡΙΕΟΠΑΝΤΑΕ
10 ΦΟΡΩΝΚΑΙΟΙΑΝΓΕΛΟΙΘΕΟΥΩΠΑΣΑΨΥ
ΧΗΕΝΤΗΣΗΜΕΡΟΝΗΜΕΡΑιΤΑΠΕΙΝΟΥΤΑ▨
ΜΕΘΙΚΕΤΕΙΑΣΙΝΑΕΓΔΙΚΗΣΗΣΤΟΑΙΜΑΤΟΑ
ΝΑΙΤΙ▨ΟΝΖΗΤΗΣΕΙΣΚΑΙΤΗΝΤΑΧΙΣΤΗΝ

Ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν θεὸν ὕψιστον τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σάρκὸς ἐπὶ τοὺς δόλῳ φονεύσαντας ἢ φαρμακεύσαντας τὴν ταλαίπωρον ἄωρον Ἡρακλείαν ἐ[κ]χέαντας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδικως, ἵνα οὕτως γένηται τοῖς φονεύσασιν αὐτὴν ἢ φαρμακεύσασιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν. κύριε ὁ πάντα ἐφορῶν καὶ οἱ ἀ[γ]γελοι θεοῦ, ᾧ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα ταπεινοῦτα[ι] μεθ' ἱκετείας, ἵνα ἐ[κ]δικήσῃς τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον, ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην.

« J'invoque et j'appelle le Dieu tout-puissant, le maître des esprits et de toute chair, contre ceux qui ont par ruse tué ou empoisonné prématurément l'infortunée Héraclée en versant injustement son sang innocent, afin qu'il en arrive de même à ceux qui l'ont tuée ou empoisonnée ainsi qu'à leurs enfants. O Seigneur qui voyez tout et vous anges de Dieu, tout âme se tient aujourd'hui humblement prosternée devant vous [Sei-

[1] A. Kircher, *Arithmologia sive de abditis numerorum mysteriis*, in-4°, Romæ, 1665, p. 220. — [2] *Thes. ling. gr.*, au mot : Ἀρεπός. Τὰ διὰ τοῦ ιπος ὑπὲρ δύο συλλαβὰς δύο ἐστὶν τὸ υ ψιλὸν παραληγόμενα· χαλεπός ἀρεπός. Dans ce texte, au lieu de τὸ υ ψιλὸν, qui n'offre aucun sens, je propose de lire : τὸ ε ψιλὸν, et la phrase alors signifie que les mots en ιπος ayant plus de deux syllabes sont au nombre de deux qui finissent par un epsilon à la pénultième : χαλεπὸς, ἀρεπός. — [3] Du Cange, *Glossar. med. et infim. lat.*, aux mots : *Arap, Arapennis*. — [4] C. Wescher, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1874, t. XXXV, p. 153 sq. E. Egger, même recueil, 1875, t. XXXVI, p. 97, fait observer « qu'il faut tenir grand compte, dans l'interprétation de cette mystérieuse formule, de la traduction grecque relevée dans un manuscrit de la Bibl. nationale. Or, dans cette traduction, au mot *opera* répond le mot ἔργα, ce qui ne permet pas de voir dans *opera* autre chose que le pluriel du mot neutre *opus* ». — [5] Ph. Le Bas, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce par la commission de Morée*, in-8°, Paris, 1837, t. III, pl. XIII, n. 1, p. 41 sq.; t. V, p. 185 sq.; Ph. Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, in-4°, Paris, p. 456, n. 2054; Pittakis, dans Ἐφημερ. ἀρχαιολ., 1840, n. 515, p. 392; Kirchoff, dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9292; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, n. 2777. — [6] O. Hirschfeld, dans *Sitzungsber. der kais. kön. Akad. d. Wissensch.*, Wien, 1874, p. 404 sq.; K. Dilthey, *Drei Votivhände aus Bronze*, dans *Archäol.-epigr., Mittheil. aus Oesterr.*, 1878, t. II, p. 61, note 36.

Digitized by Google

gneur], pour que vous vengiez le sang innocent; vous la rechercherez au plus tôt. »

Cette formule est d'autant plus digne d'attention que nous en retrouvons le début à peine modifié dans un papyrus égyptien : ἐπικαλοῦμαι σε τόν ἐν τῷ κενεῷ, πνεῦμα ἢ δεινὸν, ἀόρατον, παντοκράτορα θεόν θεῶν..... αὐτὸς ἠδίκησέν με καί τὸ αἷμα τοῦ Φύωνος (?) ἐξέχυσεν[1]; dans d'autres passages l'influence des écrits du Nouveau Testament est manifeste, par exemple : κύριος τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ἐκχέαντας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδίκως, οἱ ἄγγελοι Θεοῦ ᾧ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ταπεινοῦται μαρτύρομαι ὑμιν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα.

Act., xx, 26.

ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ.

I Petr., v, 6.

Les chrétiens employaient les amulettes, et celles qui nous sont parvenues ne sont pas des moins curieuses Nous traiterons ailleurs des devises des pierres gravées qui n'ont qu'une portée facile à saisir, invocation, supplication; quelques formules mystérieuses appartiennent de droit à la présente recherche. On s'explique l'emploi qui en fut fait, par l'idée d'une connexion entre les types de bon augure et l'espoir d'une protection d'en haut[2].

483. — Camée.

D'après les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVI, pl. II, n. 338.

On conserve au musée de Madrid un petit camée du VIe siècle, sur lequel on lit (fig. 483) :

Os non comminuetis ex eo[3].

Cette formule gardait, pensait-on, les hommes et les animaux domestiques contre certains maux[4]; elle se retrouve beaucoup plus tard, ainsi que plusieurs autres, tirées pour la plupart du texte de la Passion de N.-S. J.-C.; il n'est pas impossible que quelques-unes d'entre elles soient anciennes, comme le camée de Madrid nous invite à le croire, mais nous ne saurions sur cette seule possibilité dépasser les limites chronologiques fixées aux recherches de ce dictionnaire[5].

Cardinali a signalé un anneau d'or qui ferait remonter au Ve ou VIe siècle l'usage d'inscrire ces paroles préservatrices contre la foudre :

ET VERBVM CARO FACTVM EST[6]

Nous préférons omettre dans ce travail les devises telles que SAMEL[7], TETAGRAMETON[8], AGLA[9], et plusieurs autres dont l'antiquité n'est pas démontrée; quant à l'*Enchiridion* de Léon III et au *Gremoire* d'Honorius, ces compositions n'ont rien de commun avec nos recherches[10].

Un des plus précieux monuments que nous possédions est une amulette en marbre jaune de l'époque de Constantin, conservée dans une monture d'or de style mérovingien du VIe ou du VIIe siècle (fig. 484). Cette pièce unique avait été trouvée dans un sarcophage à Rome, Boldetti en avait eu connaissance[11], mais elle avait disparu depuis, et E. Le Blant l'a retrouvée dans le Cabinet de pierres gravées de M. Maxwell Sommerville. Cette amulette a la forme de « la moitié d'une noix sur le plan de laquelle se détache la scène du sacrifice d'Abraham, exécutée au IVe siècle dans un style absolument identique à celui des sarcophages chrétiens »[12].

484. — Marbre jaune.

D'après M. Sommerville, *Engraved gems*, pl. 3, n. 7.

Le type d'Abraham se retrouve sur une autre amulette ou médaille de dévotion (fig. 29).

C'est probablement parmi les amulettes qu'il faut placer deux plaquettes d'or estampées d'un travail byzantin, trouvées sur l'emplacement d'*Iconium* en Lycaonie[13]. Ces plaquettes sont formées de feuilles de quelques millimètres d'épaisseur et de huit centimètres de diamètre. La soudure de la tranche est dissimulée au moyen d'un double rang de grénetis (fig. 485). Les scènes se rapportent à la vie du Sauveur et la reproduction que nous en donnons dispense de toute autre explication. Les diverses légendes sont les suivantes :

I. *L'Annonciation :* ΧΕΡΕΚΑΙΧΑΡΙΤΟΜΕΝΙΟΚΥΡΙΟCΝΕΤΑ. Χαῖρε, Κεχαριτωμένη. Ὁ Κύριος (μ)ετά[σοῦ]. Luc., I, 28.

II. *La visitation.* III. *La crèche* : ΠΑΘΝΙ, Πάθνη. Luc, II, 7 emploie φάτνη.

IV. *La fuite en Égypte :* ΙΩCΗΦ ΥΓΥΠΤΟC, Ιωσηφ Ὑγύπτος.

V. *L'adoration des Mages :* ΙΔΕ Ο (?) ΒΑCΙΛΕΕ. Outre les mages, l'artiste montre un personnage nu, M. Sorlin-Dorigny y voit un berger; en outre, « à côté de cette scène, l'artiste byzantin a représenté parmi les rochers un personnage agenouillé et soutenant dans ses mains sa tête couverte d'un voile. Le Nouveau Testament ne contient, à ma connaissance, aucun passage qui puisse expliquer cette représentation. Un évangile apocryphe raconte qu'après le départ des mages, saint Jean-Baptiste, pour se soustraire au massacre des

[1] C. Waschsmuth, dans *Rhein. Museum*, nouv. série, t. XVIII, p. 567 sq. — [2] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, p. 129. — [3] Joa., XIX, 36. Cf. Exod., XII-45; Num., IX, 12; E. Le Blant, dans la *Revue archéolog.*, 1892, t. XIX, p. 56 sq. — [4] Del Rio, *Disquisitio rerum magicarum*, l. III, pars II, q. IV, sect. VIII, in-fol., Moguntiæ, 1603, t. II, p. 402; Fernel, *De abditis rerum causis*, in-fol., Parisiis, 1548, p. 160; J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, in-12, Paris, 1741, t. I, p. 410, 490; E. Le Blant, *De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, t. XXXIV, p. 292, 299; Le même, *750 inscriptions de pierres gravées*, n. 338. — [5] Voyez d'ailleurs la très complète dissertation déjà citée de E. Le Blant, *De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXIV, p. 289-300. — [6] Cardinali, *Iscrizioni antiche inedite*, n. 44, dans *Giornale arcadico*, 1821, t. XI, p. 232; E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, n. 339; Le même, *D'un verset de saint Luc inscrit sur quelques anciennes cloches*, dans le *Bulletin monumental*, 1894, p. 249. Cf. *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1849, t. XIV, p. 26. — [7] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, n. 253. — [8] *Ibid.*, n. 254. — [9] E. Le Blant, *Notes sur quelques formules cabalistiques*, dans la *Revue archéol.*, 1892, t. XIX, p. 57; Le même, *Note sur une médaille d'argent de la Biblioth. nat.*, dans la *Revue numismatique*, 1891, p. 249, et *Les inscriptions du camée dit le Jupiter du trésor de Chartres*, dans la *Revue numismatique*, 1894, p. 183. — [10] E. Le Blant, *Notes sur quelques formules cabalistiques*, dans la *Revue archéolog.*, 1902, t. XIX, p. 61 sq.; Le même, *Le premier chapitre de saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes*, dans la *Revue archéol.*, 1894, t. XXV, p. 10. — [11] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 297-298. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, 1877, p. 6, dit à tort que cet objet est en ambre. — [12] E. Le Blant, *Journal officiel. Académie des inscriptions, séance du 27 mai 1881; Lettre du 19 mai 1881 à M. Maxwell Sommerville*, dans Maxwell Sommerville, *Engraved Gems, their history and an elaborate view of their place in art*, in-4°, Philadelphia, 1889; *Catalogue raisonné of the Sommerville collection of engraved Gems. A descriptive list of cameos, intaglios, seals, rings, amulets, talismans, etc., forming a compend of greek and roman mythology and classical history*, in-4°, Philadelphia, 1889, pl. III, n. 7 et p. 665. — [13] Aujourd'hui au musée impérial ottoman de Tchinily-Kiosk.

Digitized by Google

Innocents, se retira dans une montagne qui s'entr'ouvrit pour le recevoir et se referma sur lui. Est-ce à cet épisode qu'on a voulu faire allusion? Nous l'ignorons[1]. »

VI. *Guérison des aveugles :* ΤΩΝ ΤΥΦΛΟΝ.
VII. *Guérison des lépreux :* ΤΩΝ ΛΕΠΡΟΝ.
VIII. *L'hémorroïsse :* ΤΗΝ ΕΜΟΡΟΥΣΑΝ.
IX. *Guérison du paralytique :* ΤΟΝ ΠΑΡΑΛΥΤΙΚΩΝ.
X. *Les démoniaques :* ΤΩΝ ΔΕΜΟΝΙΖΟΜΕΝΟΝ.
XI. *Résurrection de Lazare :* ΛΑΖΑΕΡΟ.
XII. *La Samaritaine :* ΤΙΝ ΣΑΜΑΡΙ.

La date de ces médaillons n'est pas facile à déterminer, peut-être faut-il les placer vers le VII-VIIIe siècle.

Au revers, une légende sur quatre lignes ainsi conçue : ΚΥΡΗΟΣ ΤΟΥ ΑΒΡΑΑΜ ΘΕΡΑΠΕΥΣΟΝ ΤΟΝ ΣΘΩΜΑΧΟΝ. « Seigneur d'Abraham, guéris (mon) estomac. » Au-dessous deux signes cabalistiques[2].

Pseudo-Pline mentionne un bracelet dont on faisait usage en guise d'amulette pour se délivrer de la fièvre quarte : *In charta virgine scribis quod in dextro brachio ligatum portat ille qui patitur : Recede ab illo Gaio Leio, Salomon te sequitur.* « Sur un parchemin vierge qu'on attachera au bras droit du malade, écris ces mots : « Retire-toi de Gaius-Leius; Salomon te pour- « suit[3]. »

485. — Plaques d'or estampées.
D'après Strzygowski, *Das Etschmiadzin-Evangeliar*, pl. VII.

Nous ne pouvons omettre de signaler deux amulettes intéressantes à divers titres. L'une qui mesure 0m052 de diamètre réunit la scène du crucifiement à celle de la visite des saintes femmes au tombeau. Ce petit monument, qui paraît être du VIe ou VIIe siècle et originaire d'Égypte, offre de curieux points de ressemblance avec la décoration des fioles dites de Monza. Il suffit d'en rapprocher les reproductions que nous en donnons pour s'en convaincre (fig. 485).

La légende porte : ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ; au-dessous de la scène du crucifiement : ΣΤΑΥΡΕ ΒΟΗΘΙ ΑΒΑΜΟΥΝ. « Croix protège Abamoun » = Ἀβάμμων (Ab-Ammon, le fils d'Ammon); à côté des saintes femmes on lit : ΜΑΡΙΑ S (pour καὶ) ΜΑΡΘΑ, et à côté de l'ange : ΑΓΕΛΟΣ ΚΥ.

La seconde amulette se portait contre les maux d'estomac, elle rentre donc dans la catégorie des amulettes médicales que nous décrirons plus loin. Elle mesure 0m025 de diamètre et elle est taillée dans une matière cornée brune. Au droit, elle représente le sacrifice d'Abraham (fig. 487).

On manquait rarement d'inscrire sur l'amulette sa destination spéciale, sa vertu préservatrice :

ΜΕΓΑΣ ΩΡΟΣ ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΡΠΟΚΡΑΤΗΣ ΕΥΙΛΑΤΟΣ ΤΩ ΦΟΡΟΥΝΤΙ[4];

ou bien :

ΑΠΟ ΤΟΥ ΦΟΡΟΥΤΟ(Σ)[5],

et encore :

Ο ΦΟΡΩΝ[6].

Il s'en rencontre cependant de moins précises, comme celles-ci :

Α(ρ)Θ(ε)Μ(ις) ΖΩΣΙ[7]
ΔΙΑΦΥΑΑΣΣΕ[8]
ΦΥΛΑΖΑΙ[9]
ΨΥΧΗ ΦΥΛΑΖΑΙ[10]
ΣΥΖΕΤΕ ΜΕ[11]
CONSERVATE ME[12]

[1] Sorlin-Dorigny, dans le *Bull. de la Soc. nationale des antiq. de France*, 1883, t. XLIV, p. 128; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, pl. VII. — [2] G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzantine*, t. I, p. 163 sq. — [3] *Plinii Secundi quæ fertur medicina*, édit. Valentin Rose, l. III, c. XV. Le *ms. n. 2348*, fol. 25, de la bibliothèque de l'Arsenal, nous apprend ce qu'est le parchemin vierge : « C'est celuy qui vient d'un animal qui n'a pas encore sailly, et pour cela on doit prendre un jeune animal qui, à cause de l'age, n'est pas propre à la génération, soit agneau, chevreau ou autre. » — [4] Von Arneth, *Die Antiken Cameen des Münz- und Antiken-Kabinettes in Wien*, in-fol., Wien, 1849, pl. VI, n. 10. — [5] G. Schlumberger, dans la *Revue des études grecques*, 1892, p. 74. — [6] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8575. — [7] E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 227. — [8] *Ibid.*, n. 228. — [9] *Ibid.*, n. 229, 230; Arneth, *loc. cit.*, pl. LI, n. 65; Gori, *Inscript. Etruriæ*, in-fol., Florentiæ, 1726, t. I, p. LVI; *Archæologische Zeitung*, 1853, pl. LXIX, n. 6. — [10] E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 231. — [11] *Gemme antiche coll' espositione di Altess. Maffei*, 2e partie, pl. LV, p. 115. Cf. E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 231, note 4. — [12] J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquités*, in-4°, Lyon, 1683, p. 124.

Digitized by Google

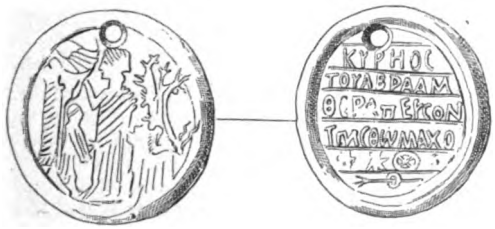
Un bracelet rapporté de Phénicie par la mission Renan paraît être au nombre des amulettes, on y lit[1] :

OIKAT
OIKONE
BOHΘIA
TOVY

486. — Amulette chrétienne d'Égypte.
D'après Schlumberger, *Mélanges d'archéologie orientale*, t. I, p. 164.

Lupi a vu ces mêmes paroles sur un anneau antique[2] :

ΩKA
TVKΩNE
MBOHΘHA
TOVYΨH
CTOY



487. — Amulette médicale.
D'après Schlumberger, *Mélanges d'archéologie orientale*, t. I, p. 165.

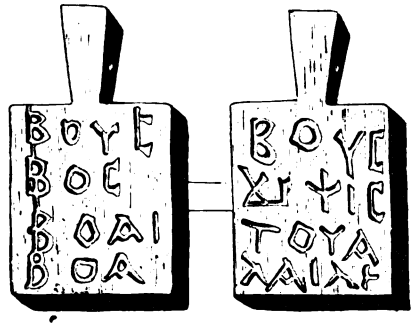
E. Le Blant les a retrouvées sur une tablai égyptienne dont la destination d'amulette n'est pas douteuse[3] puisqu'elle se lit

OYKATH
KΩNEN
BOHΘII
A[illegible]YΨI
CTOYA
[illegible]AIA

et au revers

BOYC
BOAI
BOYA
BOYC

Nous donnons ici une autre tablai portant cette même formule (fig. 488) :



488. — Tablai égyptien.
D'après la *Revue archéologique*, 1875, pl. XI, n. 68.

Enfin, on les retrouve en Orient sur un linteau de porte[4] et sur l'entrée d'une tombe[5].

Nous trouvons ici le premier verset du psaume XC : Ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ Ὑψίστου, « Celui qui habite sous la protection du Très-Haut. »

En Gaule, nous signalerons une amulette d'un travail curieux, en verroterie cloisonnée, trouvée en 1860, à Ergny (Pas-de-Calais)[6].

Un jaspe sombre trouvé à Fanum, au lieu dit *gli Elleri*, est opistographe, et n'offre rien de clair[7] :

EIC | IHC
BEOCE | OVMX
NOVPA | PHCTE
NW

εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ
Ἰησοῦμ Χρηστέ.

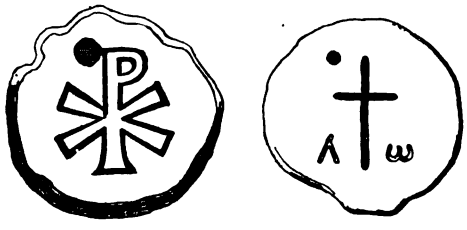
IV. Médailles de dévotion. — « L'Église, dans sa profonde sagesse, écrivait François Lenormant, a toujours eu pour principe de purifier en les rendant chrétiens, les usages païens qu'elle ne pouvait pas déraciner des habitudes du peuple[8]. Au nombre de ces habitudes que l'Église sanctifia en les rendant chrétiennes, parce qu'elle ne pouvait les déraciner, fut celle de porter des amulettes[9]. » Cependant le nom même d'amulette eût été messéant à l'égard d'objets qui avaient perdu le caractère superstitieux s'ils en avaient gardé l'aspect ; le nom qui convenait désormais à ces disques métalliques était celui de « médailles de dévotion » qu'ils ont retenu, et, de fait, en dehors des cas où les médailles rappelaient simplement un événement grave de la vie, oblation, pélerinage, etc., et n'avaient que la valeur d'un mémorial, il se trouva des cas où le port de la médaille n'était qu'une manière d'honorer la religion ou de confesser sa foi. En outre, certaines confréries donnèrent à leurs

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 432. — [2] A. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. II, p. 260. — [3] E. Le Blant, *Tablai égyptiennes à inscriptions grecques*, dans la *Revue archéologique*, 1875, t. I, p. 241, 306 ; Lumbroso, *Documenti greci del museo Egizio di Torino*, in-8°, Torino, 1869, p. 24, et *Del papiro greco* LXIII *del Louvre, e di alcune iscrizioni inedite del museo Egizziano di Firenze*, in-8°, Torino, p. 26. — [4] Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, in-4°, Paris, 1865, n. 2672. — [5] M.-J. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-4°, Paris, 1894, p. 128. — [6] Ch. de Linas, *L'orfèvrerie mérovingienne*, in-8°, Paris, 1864, p. 33-34. — [7] L. Masetti, dans *Notizie degli cavi*, 1881, p. 254 ; G. Kaibel, *Inscript. græc.*, n. 2413ᵃ. — [8] P. Bernardino Vestrinii, *Dissertazione sopra l'uso sacro e profano degli agnelli*, dans les *Mémoires de l'Académie de Cortone*, t. VI, p. 154 : « *Stimo suo impegno la Chiesa di santificare quegli usi profani e gentileschi, che difficilmente potevano svellersi, dalle menti del popolo, con opporre ad essi altri usi simili, ma giusti ed onesti, ed indirizzati al culto legittimo del vero Dio.* » — [9] S. Zénon, lib. I, tract XIV, n. 4, *P. L.*, t. XI, col. 359.

Digitized by Google

sociétaires un jeton orné, que ceux-ci portaient comme marque de dévouement, *devoti, devotio.* Il semblerait même qu'on ait fait usage de médailles baptismales. *Omnibus... datur... unus denarius, quem qui libens acceperit, sed in labore usque ad ultimum perduraverit, turri completa, inæstimabiles divitias in ea commanens possidebit. — Jam balneator præcinctus exspectat, quod unctui, quod tersui opus est, præbiturus, sed et denarium aureum triplicis numismatis unione signatum*[1] *— unum stipendium præstat omnibus*[2]. Ces trois citations, empruntées aux traités de saint Zénon de Vérone, ont laissé les frères Ballerini hésitant si elles devaient s'entendre au sens littéral ou au sens spirituel. Parmi les rites anciens du baptême était-il d'usage de donner une tessère aux néophytes ? Nous savons par des livres liturgiques du IXe siècle qu'à cette époque la liturgie romaine contient une cérémonie au cours de laquelle on donne aux néophytes *decem silicæ*[3] en même temps que les vêtements blancs[4]. L'impossibilité de distribuer, aux termes de notre texte, une pièce d'or à chaque néophyte en un temps où ils étaient en fort grand nombre, suggéra la pensée qu'il pouvait s'agir de quelque jeton ou de toute autre chose analogue aux *Agnus Dei* par exemple, qu'on eût doré au préalable[5]. Il s'agit, dans la pensée de saint Zénon, de l'empreinte de trois monnaies en une seule, ce qui est évidemment symbolique. La triple empreinte dont il est question, c'est la foi, l'espérance, la charité[6].

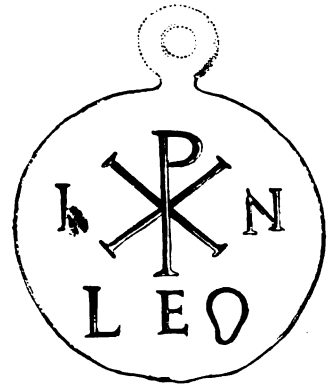
Les chrétiens se contentaient quelquefois de médailles tout à fait simples, un disque de métal troué sur lequel étaient tracés la croix ou le *chrismon*[7]. La figure 489 est



489. — Médaille de dévotion. Nielle d'argent.
D'après *Bull. di archeologia cristiana*, 1869, pl. III, n. 3-4.

une nielle d'argent, et les deux pièces peuvent dater du Ve ou du VIe siècle (fig. 489).

On lit dans la Vie de sainte Geneviève, que saint Germain d'Auxerre lui suspendit au cou une monnaie trouée portant le monogramme qui devait lui rappeler les graves promesses qu'elle venait de faire. « Bonjour, Geneviève, mon enfant, avait dit le saint. Vous souvenez-vous encore d'avoir voué hier votre virginité? — Je me souviens, dit-elle, de ce que j'ai promis à Dieu et à vous, mon père; et je souhaite garder intacte à jamais la pureté de mon âme et de mon corps. » *Cui S. Germanus numinum ærum Dei nutu allatum habentem signum crucis a tellure colligens pro magno munere dedit, inquiens ad eam : Hunc transforatum pro memoria mei a collo suspensum semper habeto; nulliusque metalli, neque auri, neque argenti, seu cujuslibet margaritæ ornamento collum saltem digitosque tuos onerari patiaris*[8]. De Rossi signale parmi les collections numismatiques du Vatican une monnaie trouée à l'effigie de l'empereur Magnence portant sur le champ le monogramme A☧ω et l'inscription SALVS DDNN AVGG ET CAES[9]; c'est sans doute quelque monnaie de ce genre que saint Germain d'Auxerre suspendit au cou de sainte Geneviève. On signale encore un sou d'or à l'effigie de Phocas, frappé à Marseille, portant à l'avers une



490. — Médaille du musée Kircher.
D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 6.

croix et muni d'un anneau pour permettre de le porter suspendu au cou[10]. Parfois on ajoutait au monogramme le nom du propriétaire de la médaille ou bien même on les construisait en une phrase comme sur une médaille du musée Kircher, qu'il faut lire ainsi : IN☧LEO. *In Christo Leo*[11]. Il est peu de musées et de collections particulières qui ne possèdent ces monnaies crucifères de l'époque impériale, serties dans un cercle ou perforées et munies d'un anneau[12], néanmoins il semble qu'on se soit rarement préoccupé de ce que représentait la monnaie qui servait simplement de breloque[13] (fig. 490).

Une médaille de plomb représente un martyr étendu sur le gril (voir fig. 79)[14]. De Rossi attribue cet objet aux dernières années du IVe siècle. L'avers représente le monument élevé sur la sépulture du saint dont le supplice est représenté au droit (fig. 491). Cette médaille

[1] S. Zénon, lib. II, tract. XXXV, *P. L.*, t. XI, col. 480 sq. — [2] S. Zénon, lib. II, tract. XLII, *P. L.*, t. XI, col. 24. — [3] La « silique », petite pièce de monnaie. — [4] Martène, *De antiq. eccl. ritib.*, l. I, c. I, art. 18, in-fol., Bassani, 1736, t. I, pars 1; Mabillon, *Museum Italicum*, in-4°, Parisiis, 1687, t. II, p. 27, 83. — [5] S. Maffei, *Osservaz. letterarie*, in-12, Veronæ, 1737-1740, t. VI, p. 221; Allegranza, *Opusculi eruditi latini e italiani*, in-4°, Cremona, 1781, p. 138; Martigny, *Dictionnaire*, 1re édit., p. 548, 641. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 57. — [7] Georgi, *De monogrammate Christi Domini dissertatio*, in-4°, Romæ, 1737, p. 13, 14; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 567; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 44, n. 3, 4. Suarez, de Vaison, mentionne une médaille d'or *cui* ☧ *incisum erat*, suspendue à une chaîne d'or qui faisait partie au XVIIe siècle du cabinet de Ippolito Vitelleschi. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 37; 1869, p. 37. — [8] *S. Genovefæ vita*, c. I, dans *Acta sanct.*, jan. t. I, p. 138. Sur cette vie et les polémiques auxquelles a donné lieu son authenticité, cf. G. Kurth, *Clovis*, 2e édition, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 249 sq. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 43. — [10] *Revue archéol.*, avril 1863, p. 270. — [11] Marini, *Inscr. doliari*, n. 136 *b*. Cf. De Rossi, *loc. cit.*, 1869, p. 39. — [12] Cochet, *Le tombeau de Childeric*, in-8°, Paris, 1859, p. 331-346. — [13] Chiffleti, *Anastasis Childerici regis*, in-4°, Antwerpiæ, 1655, p. 269-283. Cf. P. Bortolotti, dans De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 151 sq. — [14] Vettori, *Dissertatio philologica qua nonnulla monimenta, sacræ vetustatis ex museo Victorio deprompta illustrantur*, in-4°, Roma, 1751; A. Lupi, *Dissertationi, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 197 sq.; Pozzi, *Memorie di S. Lorenzo*, in-4°, Roma, 1756, p. 1, 33-36; Arevalo, dans ses notes à l'édition de Prudence, *P. L.*, t. LX, col. 331; Zannoni, *Epitaffo di S. Primitivo martire*, in-4°, Faenza, 1810, p. 46; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure*, in-fol., Roma, 1858, p. 44; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 33 sq.; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 292; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 220; Le même, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 96.

Digitized by Google

ne peut être rapprochée d'aucun monument du même genre, aussi son authenticité fut-elle suspecte au P. Marchi, mais De Rossi l'a définitivement prouvée [1]. L'inventaire du cabinet d'antiques du pape Alexandre VII, dressé par le savant Suarez, évêque de Vaison, mentionne un exemplaire en bronze de notre médaille : *in æneo nummo* SVCCESSA VIVAS [2]; une lettre du même savant nous apprend que cette médaille vint entre les mains du cardinal François Barberini, neveu du pape Urbain VIII [3]. Une lettre de Peiresc, datée d'Arles, 4 mai 1636, et adressée à Cl. Ménétrier [4], réclame une meilleure empreinte de la « placq de Successa » et « principalement le costé du martyre soit de St Laurent ou d'Elle (Successa) ». Une première empreinte avait donc été envoyée; voici le passage de la lettre de Cl. Ménétrier à Peiresc, datée de Rome, 8 mars 1636 [5], et mentionnant l'envoi et sa description : « Vous treuverez... un soulphre que j'ai jetté sur une petite lame de metal Corinthe de cuve laquelle j'achepta ces jours passés et donna à Monseigr l'Ecc. Cardle Patne [6] lequel tesmogna luy plaire grande-

491. — Médaille en plomb.
D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 8.

ment pour estre une pièce de la primitive Église. Il m'ordonna hier de vous en faire tenir un soulphre vous priant de luy en escrire vostre jugement. Aulcuns estiment que ce soit le martyre de Ste Successa, y ayant d'un cas et d'aultre escrit : SVCCESSA VIVAS. Aultres tiennent que ce soit St Laurent sur la grille. La parole de VIVAS estoit fort usitée en la primitive Église, comme j'ai veü en des vers antiques là où il y avoit : *Vivas in Deo. Vivas in Christo.* Le mal est que l'on ne treuve point le nom de Successa dans le Martyrologe. » La consultation de Peiresc fut adressée au cardinal le 29 avril 1636, mais il remettait son jugement jusqu'à réception d'une empreinte plus soignée [7]. La lettre de Ménestrier nous apprend que « dans le mesme lieu là où fut treuvé laditte placque de bronze fut treuvé une patère de verre fort espois » portant l'image des saints apôtres, et ceci achève de démontrer l'authenticité de la médaille sortie du sol romain en 1636. L'exemplaire de Vettori n'était donc qu'une empreinte d'après l'original en bronze de Corinthe. Nous reviendrons ailleurs sur l'édicule représenté dans notre médaille. Voir LAURENT (*Saint*).

Parmi les médailles de dévotion, une des plus dignes d'attention représente d'un côté la « confession » d'un saint devant laquelle un fidèle offre un calice et un tout petit enfant, on lit dans le champ : GAVDENTIANVS, au revers on voit le sacrifice d'Abraham et cette légende VRBICVS[redacted]N[redacted]; l'exergue est presque entièrement effacé, on ne voit que OV[redacted] [8] (fig. 492).

Il semble clair que nous avons ici une oblation d'un petit enfant par son père, mais le rite diffère de celui qui sera adopté au VIe siècle par saint Benoît pour l'oblation monastique; cependant, si l'on tient compte de l'imperfection du travail technique de la médaille, on nous permettra de rappeler ce texte d'autant plus important que l'on sait aujourd'hui que saint Benoît s'est inspiré très exactement de certains livres liturgiques romains, le sacramentaire dit gélasien entre autres, dont certains passages se retrouvent mot pour mot dans la règle [9]. Voici donc ce qui se passait au VIe siècle dans l'Italie méridionale pour une oblation d'enfant : *Si quis forte de nobilibus offert filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minori ætate est, parentes ejus faciant petitionem quam supra diximus. Et* CUM OBLATIONE *ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris, et sic eum offerant. Similiter autem et pauperiores faciant. Qui vero ex toto nihil habent, simpliciter petitionem faciant, et* CUM OBLATIONE *offerant filium suum coram testibus* [10]. Notre médaille re-

492. — Médaille de Gaudentianus.
D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1869, pl. II, n. 5.

présente un personnage offrant le calice; serait-ce un prêtre au moment de l'oblation joignant l'enfant aux éléments du sacrifice, rien ne s'oppose à ce qu'on le croie; la présence de trois flambeaux allumés sur la « confession » pourrait être un indice que le sacrifice de la messe s'y célèbre à ce moment [11]. Quoi qu'il en soit, la médaille est certainement antérieure à la Règle de saint Benoît et elle trouvera peut-être son commentaire dans les vers de Prudence où il rapporte l'oblation des enfants des nobles familles de Rome au tombeau de saint Laurent :

Ipsa et senatus lumina
Quandam luperci aut flamines
Apostolorum et martyrum
Exosculantur limina.
Videmus inlustres domos
Sexu ex utroque nobiles
Offerre votis pignora
Clarissimorum liberum.
Vittatus olim pontifex
Adscitur in signum crucis
Ædemque Laurenti tuam
Vestalis intrat Claudia [12].

Ces oblations d'enfant, que les mœurs antiques trouvaient fort louables et que la discipline des conciles a

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 33 sq. — [2] Biblioth. Chigi, *ms. I, VI, 205*, fol. 201 *b*. — [3] Biblioth. Barberini, *ms. XXXVIII, 34*, fol. 8 — [4] Biblioth. de l'Acad. de médecine à Montpellier, *ms. 271*, p. 188. — [5] Biblioth. nationale, *Fonds Du Puy, ms. 688*, fol. 83; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 35. — [6] Le cardinal « Padrone » Francois Barberini. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 35-36. — [8] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1869, p. 49 sq. — [9] D. Cabrol, dans la *Revue des questions historiques*, 1er juillet 1904. — [10] *Regula S. P. Benedicti*, c. LIX, *P. L.*, t. LXVI, col. 839. — [11] Il est vrai que saint Jérôme déclare que dans tout l'Orient, sans parler des flambeaux entretenus devant les reliques des martyrs, on accompagne de lumières la lecture de l'Évangile. S. Jérôme, *Adv. Vigilantium*, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 361. Cf. Cahier et Martin, *Mélanges d'archéol.*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 1 sq. — [12] Prudence, *Peristephanon*, hymn. II, vs. 517-529, *P. L.*, t. LX, col. 329.

Digitized by Google

depuis absolument réprouvées, étaient vraiment comparables en un certain sens au sacrifice d'Abraham. A partir du jour de son oblation, l'enfant appartenait à l'église ou au monastère qui l'avait reçu et ses parents perdaient tout droit sur lui, il grandissait et vivait désormais pour la cléricature, ainsi que saint Paulin le rapporte du petit oblat Turcius Asterius [1] :

Quem simul unanimes vera pietate parentes
Infantem Christo constituere sacrum
Ut tamquam Samuel primus signatus ab annis
Cresceret in sanctis votus alente Deo.

Probablement la médaille de Gaudentianus lui fut donnée par Urbicus son père, en souvenir de son oblation et de l'immolation que ce jour rappelait au père et à l'enfant. Nous possédons l'épitaphe d'un de ces petits oblats antérieure à la paix de l'Église :

PRECTECTVS ☩ CESQVET ☩
IN PACE ☩ VIXIT ANNIS VIIII

MENSES VIIII DIES III
NVTRICATVS DEO CRISTO MARTVRIBVS [2]

Nous donnons ici la représentation de plusieurs médailles de dévotion conservées au Vatican. Elles sont toutes chrétiennes et aucune d'elles n'est postérieure au VIIe siècle, mais il n'est pas toujours facile de déterminer même approximativement l'époque à laquelle elles appartiennent (fig. 493).

Cette première médaille représente une scène pastorale. La composition ne manque que de perspective, car les animaux sont d'une bonne facture; cependant ils sont tous placés de profil, ce qui indique que l'époque où les artistes s'attachaient, par goût de la difficulté vaincue, à l'étude du raccourci est déjà passée. Cependant il y a une

493. — Médaille du IVe siècle.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 1.

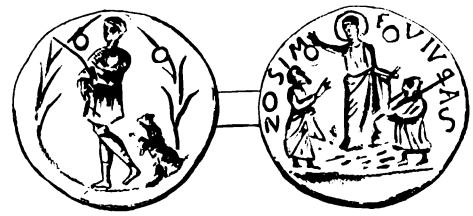
observation anatomique attentive, la pose du berger est satisfaisante, toute la maladresse consiste dans la superposition des plans, car il est douteux que l'auteur ait eu en vue de représenter le flanc d'un coteau. Il se pourrait que le type de ce petit ouvrage datât du IIIe et même du IIe siècle. Nous croyons qu'il faut en rapprocher la description d'une médaille perdue qui paraît s'en rapprocher beaucoup. Elle a fait partie au siècle dernier du cabinet Borgia, à Velletri, et se trouve ainsi décrite dans l'inventaire de cette collection conservé dans le manuscrit n. 9192 du Vatican : *Una lastra tonda di metallo col motto* SECVNDINE VIVAS *e col pastore colle agnelle e con le capre e dall'altra parte le teste dei santi Pietro e Paolo* [3]. Marini donne à son tour la description suivante : *Velitris in museo Borgiano in orbiculo æreo incuso inmantica parte capita se invicem respicientia SS. Petri et Pauli et litteræ* PETRVS PAVLVS, *supra* ☩, *infra duæ aviculæ bibentes : in postica stat pastor dextra innixus pedo, sinistra ostendans fistulam, ad pedes canis dominum respiciens, hinc inde oves et inscriptio.*

SECVNDINE VIV[4]
AS

La médaille suivante paraît être de l'époque constantinienne ou du IVe siècle (fig. 494). Elle représente peut-être une âme avec ses saints protecteurs (Voir aussi fig. 95); cependant le sujet demeure obscur : sur les cinq personnages représentés, quatre font le geste de l'acclamation devise ne vient nous aider dans l'interprétation de cette et aucune médaille. De Rossi propose d'y voir sainte Félicité et ses fils martyrs; ce n'est rien de plus qu'une conjecture.

494. — Médaille du IVe siècle.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 2.

Un autre type nous montre le Bon Pasteur et à l'avers Notre-Seigneur entre saint Pierre et saint Paul. Saint Pierre porte, suivant un type assez répandu, la croix monogrammatique sur l'épaule; on lit dans le champ cette devise : ZOSIME VIVAS (fig. 495). Le groupe représenté sur cette médaille a été fréquemment employé par les artistes du IVe siècle et du siècle suivant. Le Christ, debout sur un monticule, donne à Pierre le



495. — Médaille du IVe ou du Ve siècle.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 4.

rouleau contenant la doctrine évangélique. Le prince des apôtres porte sur l'épaule l'étendard de sa mission. C'est avec cet insigne que le dépeint Dracontius :

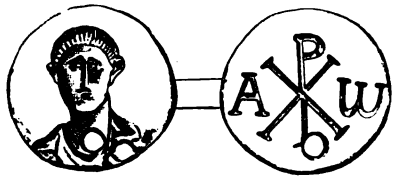
.....CRUCIS ALMÆ SIGNIFER ET DUX
Gentibus innumeris positus sub LEGE fideli

[1] S. Paulin de Nole, *Natale*, XIII, vs. 261-264, *P. L.*, t. LXI, col. 780. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. lit.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3469. — [3] Cardinali, *Iscrizioni antiche Veliterne illustrate*, in-4°, Roma, 1823, p. 68, n. 493. — [4] Marini, recueil manuscrit, p. 174, n. 10. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 39.

Digitized by Google

Præco Dei solers et veri dogmatis iudex
Janitor æthereus vel primus in orbe sacerdos [1].

Rossi rapproche fort ingénieusement l'avers de notre médaille de l'inscription d'une lampe en bronze trouvée



496. — Médaille du IVe ou du Ve siècle.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 6.

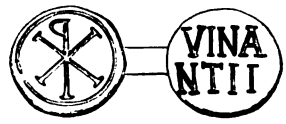
à Rome sur le Mont-Cœlius et conservée au musée de Florence [2], sous le nom de *lucerna medicea*. « Les antiquaires qui ont expliqué ce bronze [3], dit le P. Cahier, se sont assez généralement arrêtés à y voir saint Pierre assis au gouvernail comme chef de l'Église et saint Paul debout près de la proue comme *dux verbi*. C'est une belle interprétation, et fort probable, quoique non pas incontestable pourtant [4]. » Elle est néanmoins pleine d'intérêt pour nous, puisque le mât de la lampe porte l'inscription suivante sur un cartouche à queues d'aronde :

DOMINVS · LEGEM
DAT · VALERIO SEVERO
EVTROPI VIVAS

Nous avons exactement la même pensée sur notre médaille dont la scène représente le Seigneur donnant la loi : *Dominus legem dat*, et le souhait *Zosime vivas* équivaut à *Eutropi vivas*. Quelle était l'intention de celui qui fit graver la médaille ? Peut-être de rappeler à Zosime le devoir de vivre désormais sous la loi du Christ et l'obéissance du siège de Pierre.

Donnons sans plus de commentaires deux médailles qui peuvent remonter aux IVe et Ve siècles (fig. 496 et 497). Enfin deux médailles d'une technique tout à fait inférieure et qui, tout en gardant l'ordonnance antique, sont déjà atteintes par la décadence byzantine. Toutes deux représentent l'adoration des mages (fig. 498 et 499).

Ces différents types nous montrent la déchéance progressive de l'esthétique et de la technique; ils fournis-



497. — Médaille du IVe ou du Ve siècle.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 7.

sent de précieux éléments de classement par l'emploi du nimbe et du *chrismon*, mais nous les utiliserons en leur lieu. Les figures sont analogues à une autre médaille qui a fourni à Pasqualini et à Peiresc l'occasion d'échanger une correspondance datée de 1601. L'original fait aujourd'hui partie des collections du Vatican [5], nous y reviendrons. Voir MAGES (*Adoration des*). On remarquera que nos médailles de dévotion portent une formule commune : *Secundine vivas; Zosime vivas; Successa vivas*, et c'est probablement à ces mots : *Tereni vivas*, que se doit ramener la devise d'une médaille trouvée en 1657 au cimetière de Callixte [6].

498. — Médaille byzantine.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1869, pl. III, n. 9.

La bibliothèque du Vatican possède une autre médaille en plomb. Au droit, un personnage qui peut être le Seigneur Jésus-Christ tenant un livre dans la main gauche, debout dans un jardin que représentent deux arbres sur l'un desquels est perché un oiseau. Il est probable que l'on a voulu représenter le paradis et une colombe ou bien un phénix (fig. 500).

499. — Médaille byzantine.
D'après *Bull. di arch. crist.*, pl. III, n. 10.

A l'avers, une croix monogrammatique. Cette médaille n'est pas postérieure au VIe siècle [7].

Une classe d'objets talismaniques offre un disque métallique orné d'une figure en relief, mais d'un côté

[1] Dracontius, *De Deo*, l. III, vs. 218 sq., *P. L.*, t. LX, col. 857. Ajouter à ces types ceux qu'a publiés O. Marucchi, *Eine Medaille und eine Lampe aus der Sammlung Zurla*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, p. 315 sq., pl. X, n. 1, 2. — [2] Cahier et Martin, *Mélang. d'archéol.*, in-4°, Paris, 1853, t. III, pl. I, fig. A, p. 15. — [3] Mamachi, *Origines christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. III, p. 100; t. V, p. 292 sq.; 2e édit., t. V, p. 249 sq.; Foggini, *De romano D. Petri itinere*, in-4°, Florentiæ, 1741, p. 884 sq.; Lami, *De eruditione apostolorum, liber singularis*, in-4°, Florentiæ, 1766, p. 123 sq., 163 sq.; S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, *epist. dedicat.*, fol. B, 2 v°; Gori, *Inscript. antiq. græcæ et romanæ quæ exstant in Etruriæ urbibus*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. I, p. 68. — [4] Cahier et Martin, *loc. cit.*, t. III, p. 15. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 26. Cette lampe était un cadeau donné à Valerius Eutropius à l'occasion de son baptême. Comparez la légende et le geste du Sauveur dans une mosaïque (fig. 239) et De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 27, notes 2-6. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 37 sq., p. 51. — [6] *Ibid.*, 1869, p. 39 sq. — [7] *Ibid.*, 1871, p. 151, pl. IX, n. 2.

Digitized by Google

seulement[1]. Ces plaques n'étaient pas portées au cou mais on les attachait aux vêtements et aux meubles. La pièce la plus importante en ce genre est un disque de bronze trouvé au cimetière de Domitille[2] par Boldetti, qui en publia un mauvais dessin. L'original est conservé à la bibliothèque Vaticane, nous en donnons ici la reproduction (fig. 501). C'est un des morceaux les plus remarquables de l'art chrétien primitif : la plaque a été travaillée au marteau et à l'estampe, son style est excellent et le fait dater d'une époque antérieure à la décadence artistique, en un temps où l'influence hellénique s'exerçait encore efficacement. De Rossi estime qu'on ne saurait le faire descendre au-dessous du règne d'Alexandre-Sévère, et il adopte de préférence le règne des premiers Antonins. Les représentations de ce type ne sont pas rares. On a trouvé dans le cimetière de Sainte-Agnès une plaque carrée en bronze sur laquelle sont pris en relief les bustes des deux apôtres affrontés et encadrés dans une couronne de lemmisques[3]. Le type des deux apôtres offre moins de différences que dans la médaille dont nous venons de parler, mais par contre elle se rapproche beaucoup du type d'une autre médaille également conservée au Vatican[4]. Nous n'avons pas à étudier ici ce qui a trait à l'iconographie des apôtres, il nous suffit de montrer que l'usage de ces médailles pieuses dut être assez répandu pour que nous en possédions aujourd'hui plusieurs exemplaires. Un fragment de médaille, dont il manque une moitié offrant le profil de saint Paul, a été trouvé au cimetière de Priscille, ainsi qu'en témoigne Holstenius : *Testa di S. Pietro e S^to Paolo in lamina d'argento ritrovata de cimiteri di Sta Priscilla*, c'est-à-dire dans un des cimetières de la *Via Salaria*[5]. Cette médaille est conservée au Vatican[6] (fig. 502).

500. — Médaille en plomb.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1871, pl. IX, n. 2.

Un objet analogue portant l'image de la Vierge avec l'enfant Jésus que les mages viennent adorer a été édité par E. Le Blant[7] et se trouve aujourd'hui au musée chrétien du Vatican. Cette médaille ne remonte pas au delà du IVe siècle. Une autre médaille du même type se trouve aussi dans les collections du Vatican. La Vierge est représentée portant la tunique et le pallium ; elle tient l'enfant Jésus sur les genoux ; les mages portent la coiffure orientale. Cette médaille peut dater du IVe siècle[8] (fig. 503). Venuti a publié une médaille de la collection

501. — Médaille de dévotion (milieu du IIe siècle).
D'après une photographie.

502. — Médaille d'argent.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, pl. n. 2.

[1] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 3. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1726, p. 192, appelle le cimetière du nom de Callixte. — [3] Armellini, dans *Römische Quartalschrift*, 1880, p. 130 sq. ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 130, pl. X, n. 3. — [4] De Rossi, *loc. cit.*, 1887, pl. X, n. 2. — [5] Manusc. Barberini, XLIX, 53 ; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 135. — [6] De Rossi, *loc. cit.*, 1864, pl. hors texte, n. 2, p. 85 ; 1887, p. 135 ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 54, qui confond d'ailleurs cette médaille signalée par Holstenius avec celle trouvée par Boldetti au cimetière de Domitille ; Cancellieri, *Memorie storiche delle sacre teste de' SS. Pietro e Paolo*, in-4°, Roma, 1806, p. 101. Quant à la médaille qui orne le frontispice du tome II de L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, elle est fausse. — [7] E. Le Blant, dans le *Bulletin archéologique de l'Athenæum français*, 1856, p. 9 ; De Rossi, *Immagini scelte della beata vergine Maria tratte dalle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1863, p. 6 ; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge. Études archéologiques et iconographiques*, in-4°, Paris, 1878, t. I, pl. XXXIV ; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2e édit., in-8°, Stuttgart, 1886, p. 331, n. 86 ; H. J. J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, in-8°, Freiburg im B., 1887, p. 287, n. 86. — [8] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 435, n. 7 ; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, t. I, pl. XXXIV ; Lehner, *Die Marienverehrung*, p. 231, pl. VIII, n. 85 ; H. J. J. Liell, *Die Darstellungen*, p. 287, n. 85, fig. 59.

Digitized by Google

Albani sur laquelle est représenté Daniel parmi les lions [1]. Nous avons donné ailleurs (col. 118, fig. 29) une

503. — Médaille du IVe siècle.
D'après Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau*, p. 287, n. 59.

représentation du sacrifice d'Abraham traitée avec un grand soin et qui, ainsi que nous l'avons dit, fait peut-être allusion non au fait historique, mais à l'oblation de quelque enfant dans une église ou un *martyrium* de quelque saint.

A la catégorie des médailles de dévotion se rattache un curieux objet trouvé à Rome « dans des circonstances qui méritent l'attention. Une fouille récemment opérée, hors de la *Porta Portuensis*, a mis au jour une sépulture païenne nettement caractérisée. Sous le pavé que l'on a levé, se trouvait un squelette portant au cou l'un de ces petits disques de verre doré, entouré d'un cercle de métal avec anneau, et sur lequel est peint Moïse frappant le rocher. Ces restes étaient donc ceux d'un chrétien appartenant à une famille païenne et enseveli dans le monument funéraire de ses parents. [Telle était] la situation que créait, dans les premiers siècles de l'Église, une différence de croyance entre les membres d'une même famille. Maîtres, maris, frères païens avaient alors souvent près d'eux des enfants, des femmes, des esclaves voués au nouveau culte, et parfois, comme le dit Tertullien [2], des dissensions cruelles, une sorte même de persécution domestique naissaient de cet antagonisme. Une même tombe cependant, quand la famille était païenne, recevait tous ses membres, réunissant ainsi après la mort ceux qu'avait divisés la religion. Beaucoup de chrétiens ont dû dès lors être ensevelis parmi les gentils sans que nous ayons pu encore les reconnaître » [3].

V. Amulette hypsistarienne. — Une amulette en corne conservée à Valence offre une épigraphe qui pourrait être du plus vif intérêt s'il était possible de considérer ces petits objets comme originaires du lieu où on les a trouvés; malheureusement il n'en est rien, et on ne saurait rien induire de la rencontre d'un exemplaire unique pour les croyances d'une région, il ne faudrait pas moins qu'une série nombreuse pour témoigner de la présence d'un groupe religieux sur un point déterminé. Quoi qu'il en soit, voici l'amulette en question [4] :

ΤΟΝΘΕΟΝ
ΣΟΙΤΟΝΥΨΙ
ΣΣΤΟΝΜΗΜ
ΣΑΔΙΚΗΣΙΣ

Τὸν θεόν σοι τὸν ὕψιστον, μή με ἀδικήσ[η]ς.

La formule Θεὸς ὕψιστος a été récemment l'objet de la pénétrante attention de MM. Schürer [5] et Franz Cumont [6]; elle nous révèle la présence de thiases païens profondément imbus des idées religieuses que la *Diaspora* juive avait répandues autour d'elle, au point de former des groupes et même une secte dite des hypsistariens (Ὑψιστάριοι), qui dans un grand nombre de lieux prépara les voies au christianisme en prêchant le Dieu de la Bible, c'est-à-dire le monothéisme. Les hypsistariens ont eu leurs amulettes. Une collection privée de Beyrouth possède une série de mains votives [7] dont deux portent une dédicace au Θεῷ ὑψίστῳ [8] :

1° .....εὐξ[α]μένη ὑπὲρ αὐτῆ[ς] καὶ Θ[ε]οδώρον ἀνδρὸ[ς] καὶ τέκνων Θεῷ ὑψίστῳ.
2° Θεῷ ὑψίστῳ Γηρίων εὐξά[μ]ενος ἀνέθη[κ]εν.

Les chrétiens ont fait usage, semble-t-il, d'amulettes semblables (fig. 504).

504. — Main votive en albâtre.
D'après Fabretti, *Inscript. antiquæ*, p. 594.

Nous avons montré à propos des agapes [9] que la secte mithriaque des adorateurs de Sabazios avait exprimé ses idées et ses pratiques touchant le repas des défunts et celui des survivants d'une manière assez semblable à celle des chrétiens; nous y avons vu l'âme introduite dans le paradis par l'*angelus bonus* que nous retrouvons sur les amulettes de la secte. En effet, dans les inscriptions de Stratonicée, on trouve invoqué à côté de Zeus Hypsistos un ἀγαθὸς ἄγγελος qui porte aussi le nom de Θεῖος ἄγγελος [10], et le scholiaste de Théocrite nous apprend qu'on désignait sous ce nom une divinité infernale. Il n'est pas sans intérêt de relever ces traces

[1] Venuti, *Antiqua numismata maximi moduli musei Albani*, in-fol., Roma, 1739, t. II, p. 119. — [2] Tertullien, *Apologet.*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 329 sq. — [3] E. Le Blant, *Lettre au Secrétaire perpétuel de l'Acad. des inscr.*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1887, p. 213 sq. — [4] E. Hübner a publié un certain nombre d'autres amulettes dans *Bulletino dell' Instit. di corrispondenza archeologica*, 1861, p. 24; cf. *Memorie dell' accademia di Lisboa*, ser. I, t. I, nov. 1854; Kaibel, *Inscr. græc.*, n. 25801. — [5] E. Schürer, *Die Juden im Bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον, dans *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 4 mars 1897, t. XIII, p. 200 sq. — [6] Fr. Cumont, *Hypsistos*, dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1897; P. Perdrizet, dans Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Jupiter*; Le même, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1898, t. XI, p. 347. Voir Bithynie. — [7] Sur ces mains votives voyez Dilthey dans *Archäol. epigr. Mittheil. aus Oesterr.-Ung.*, 1878, t. II, p. 44 sq. Gori, *Inscript. antiq.*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. III, p. LX sq., pl. V. — [8] Collection de M. Pérétié, chancelier du consulat de France, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, t. III, p. 265, n. 20, 21; F. Cumont, *loc. cit.*, p. 15, n. 19, 20. — [9] Voir col. 838. — [10] Le Bas-Waddington, *Voyage archéol. en Grèce et en Asie-Mineure*, in-4°, Paris..., n. 515; *Bull. de corresp. hellén.*, t. V, p. 182; t. XV, p. 418; Schürer, *loc. cit.*, p. 210 sq.; F. Cumont, *loc. cit.*, p. 13, n. 5 remarquer la même faute que dans notre amulette : ὑψίστῳ.

Digitized by Google

mêmes disséminées à l'excès des migrations de certains partisans de tel ou tel système religieux, car il est possible qu'avec le temps et de nouvelles découvertes on puisse tirer de là quelque clarté sur les directions suivies par la conquête évangélique de l'Occident.

VI. Amulettes gnostiques. — Il arriva souvent que l'amulette prit aux yeux de son propriétaire une vertu magique capable de servir de protection à celui qui en était pourvu; dès lors cette protection s'exerçait dans le sens qui plaisait à chacun, c'était une sorte de philtre valable dans tous les cas, comme par exemple une pierre gnostique portant cette devise : ΠΡΟϹ ΠΑΝΤΑϹ ΑΝΘΡΩΠΟΝ ΔΟΤΑΙ ΧΑΡΙΝ ΤΟΙϹ ΦΕΡΟΥϹΙΝ [1]. Cependant ces sortes de devises très générales sont rares, les amulettes ont presque toujours une destination curative ou déprécatoire précise.

Une amulette basilidienne sur feuille d'argent, décrite et commentée par Frœhner [2] et qui appartient très probablement aux deux ou trois premiers siècles du christianisme [3], mérite d'être étudiée ici :

ΓΗϹ
[Signes cabalistiques] [redacted]ΘΣΕΣΕΝΦΑΡΑΝ
ΕΠΙΤΟΥΜΕΓΑΛΟΥΚΑΙ ΑΓΙΟΥ ΟΝΟΜΑΤΟϹ ΤΟΥ [ΖΩΝ
ΤΟϹΚΥΡΙΟΥ ΘΕΟΥ ΔΑΜΝΑΝΑΝΑΙΟΥΚΑΙΑΔΩΝΑ [ΙΟΥ
ΚΑΙ ΙΑΩ ΚΑΙ ΣΑΒΑΩΘ [redacted]ΠΑΝΤΑΤΑΠΝΕΥ [ΜΑΤΑ
5 ΒΑΡΒΑΡΩ ΦΑΝΑΙΔΑ ΚΑΙ ΟΤΑΝ ΠΝΕΥΜΑΠΥΡΕΚ [ΤΙΚ
ΟΝ ΚΑΙΚΑΙ ΠΑΝΠΤΩΜΑΤΙϹΜΟΝ ΚΑΙ ΠΑΝΥΔΡΟ [ΦΟΒΑ
ΝΚΑΙ ΠΑΝΒΑϹΚΑΝ ΟΝΟΦΘΑΛΜΟΝ ΚΑΙ ΠΑϹΑΝΕ [ΠΑΠΟ
ΣΤΟΛΗΝ ΒΙΑΙΑΝΠΝΕΥ ΜΑ[redacted]Ν ΚΑΙ ΠΑϹΑΝ [ΦΑΡΜΑ
ΚΕΙΑΝΜΟΥΑΨΑϹΘΑΙΤΗϹΦ[redacted]ΝΓΗϹΤΟΝΟΡ [ΚΙϹΜΟΝ
10 ΤΟΥ ΤΟΝϹ ΣΥΝ ΤΥΧΗϹΠΑΝΠΝΕΥΜΑ ΠΟΝΗΡΟΝ [ΜΝΗϹΘ
ΘΕΝΤΑΤΗϹ ΔΙΑ ΘΗΚΗϹΗϹ ΕΛΟΝΤΟ ΕΠΙ ΔΙΕ ΙϹΟ [ΛΟΜΩΝΟϹΚΑΙ
ΜΕΧΛΕΩϹΤΟΥ ΑΝΓΕΛΟΥΟΤΙΩΜΟϹΑΝΤΟΝ ΜΕ [ΓΑΝ ΚΑΙ ΑΓΙΟΝΟΡ
ΚΟΝΕΠΙΤΟΥΟΝΟΜΑΤΟϹΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΠΑΝΟΤΙΦΕΥ [ΓΟΜΕΘΑΚΑΙΟΙ
ΨΕΥϹΟΜΕΘΑΙ ΦΥΛΑΞΟΝ ΣΥΝΤΥΧΗΝ ΣΥΝΤΥΧΗϹ [ΑΠΟΠΟΝΗΡΟΥΠΝΕΥ
15 ΜΑΤΟϹ ΠΑΝΤΟϹ ΟΡΚΙΖΩ ϹΕ ΚΑΙ ΝΥΚΤΟϹ ΚΑΙ [ΗΜΕΡΑϹΚΑΙΜΕϹΗΜΒΡΙ
ΑϹΦΥΛΑΞΟΝ ΣΥΝΤΥΧΗΝ ΕΙϹΠΑϹΑϹ ΤΑϹ ΗΜΕΡΑϹ [ΤΗϹΤΟϹΑΥ
ΤΗϹΦΥΛΑΞΟΝϹΥΝΤΥΧΗΝ [signes cabalistiques]
[redacted]ΑΠΤΙ [signes cabalistiques]

Transcription :

. . . . . .Σεσὲν φαράνγης
Ἐπὶ τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου ὀνόματος τοῦ ζῶν-
τος Κυρίου Θεοῦ Δαμναναναίου καὶ Ἀδωναίου
καὶ Ἰαὼ καὶ Σαβαώθ, [ὁρκίζω] πάντα τὰ πνεύματα
5 βάρβαρ ωφαναιδα καὶ ὅταν πνεῦμα πυρεκτικ-
ὸν καὶ καὶ πᾶν πτωματισμὸν καὶ πᾶν ὑδροφόβα-
ν καὶ πᾶν βάσκανον ὀφθαλμὸν καὶ πῆσαν ἐπαπο-
στολὴν βιαίαν πνευμα[τικὴ]ν καὶ πᾶσαν φαρμα-
κείαν μου ἅψασθαι τῆς φ[αρά]νγης. Τὸν ὁρκισμὸν
10 τοῦτον σσυντύχῃς, πᾶν πνεῦμα πονηρόν, μνησθ-
θέντα τῆς διαθήκης ἧς ἔλοντο ἐπὶ διεὶ Σολομῶνος καὶ
Μεχλέως τοῦ ἀνγέλου, ὅτι ὤμοσαν τὸν μέγαν καὶ ἅγιον ὅρ-
κον ἐπὶ τοῦ ὀνόματος ἁγίου· καὶ πᾶν ὅ, τι φευγόμεθα καὶ οἱ
ψευσομεθαι. φύλαξον συντυχὴν συντυχῆς ἀπὸ πονηροῦ πνευ-
15 ματος παντός, ὁρκίζω σε, καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ [μεσημβρί-
ας φύλαξον συντυχην. Εἰς πάσας τὰς ἡμέρας τῆς τοσαύ-
της φύλαξου συντυχήν.

Lig. 1 : σεσὲν φαράνγης, plus souvent σεσενγὲν βαρφαράνγης, un des noms mystiques du soleil; lig. 5 : βάρβαρ; une serpentine représentant Typhon porte βέρβερ; une pierre du cabinet de Berlin : μάρμαρ; même ligne : ωφαναιδα, lire ὀφιοειδῆ; en effet, les démons gnostiques paraissent souvent sous la forme de serpents; lig. 7 : ἐπαποστολή, maladie inconnue; lig. 13 : πᾶν ὅ, τι φευγόμεθα, se rattache à πᾶν πνεῦμα πονηρόν (lig. 10). « Dans les inscriptions gnostiques, écrit Frœhner, la déclinaison du mot πᾶς est rarement conforme aux lois de la grammaire. Lig. 6-7, le graveur a mis trois fois πᾶν (pour πάντα ou πᾶσαν); sur la feuille d'or trouvée dans la bouche d'un squelette, près du tombeau des Scipions, on lit même : αἰωνερπέτα κύριε Σάραπι, δὸς νείκην κατὰ παῖν ὑποπέτραν, où il ne faut pas interpréter *contra filiam innocentem* (*Bullettino romano,* 1852, p. 151), mais corriger κατὰ πᾶν (πᾶσαν) ὑποπείραν, *contre toute tentation.* » W. Frœhner, *loc. cit.*, p. 223.

« Par le grand et saint nom du Dieu vivant, seigneur Damnaménée et Adonaï et Jao et Sabaoth, je conjure tous les démons qui ont forme de serpent, et tout démon de la fièvre, et toute épilepsie, et toute hydrophobie et tout mauvais œil, et toute rechute violente et démoniaque, et tout poison, de ne pas toucher à ma gorge. Que tout mauvais esprit rencontre cet exorcisme; et qu'ils [ces esprits] se souviennent du traité auquel ils sont soumis, craignant Salomon et l'ange Mechlis, depuis qu'ils ont prêté le grand serment sacré sur le saint nom. Et vous tous que nous fuyons, et vous, parjures [respectez cet exorcisme]. [Amulette] préserve [moi] de la rencontre de tout mauvais esprit, je t'en conjure! La nuit et le jour et l'après-midi préserve [moi] de la rencontre. Tous les jours préserve [moi] de la rencontre de la grande puissance (?). »

Nous aurons fréquemment l'occasion de transcrire le nom du roi Salomon en donnant des amulettes, et ceci tend à confirmer les observations que nous avons présentées sur le lien qui unit la cabale à la gnose (col. 136). De Rossi rapproche de l'amulette que nous venons de transcrire une autre devise lue sur une amulette de cuivre. Au droit : au milieu du champ, une chouette; tout autour les lettres du mot : DOMINVS et les sept étoiles; en légende, contre l'ourlet :

BICIT TE LEO DE TRIBVS IVDA RADIS DAVIT

Au revers, on lit :

IESV ☧ STVS
LIGABIT TE BRA
TIVS DEI ET SIGIL
LVS SALOMONIX
5 ABIS NOTTVRNA
NON BALEAS AD
ANIMA PURA ET
SVPRA QVIS
VIS SIS [4]

La chouette, du droit, et l'*avis nocturna,* de l'avers, symbolisent l'esprit captif que l'amulette aura pour effet de conjurer. Voici la légende complète : *Vicit te Leo de*

[1] Rud. E. Raspe, *Catalogue raisonné d'une collection générale de pierres gravées, etc., moulées par J. Tassie,* 2 vol. in-4°, London, 1791, n. 354. — [2] W. Frœhner, *Sur une amulette basilidienne inédite du musée Napoléon III,* dans les *Mémoires de la Soc. des antiq. de Normandie,* 1866, t. IV, p. 217-231; F. X. Kraus, *Ueber ein angeblich basilidianisches Amulet,* p. 8-9. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 61-62; Pellicioni, *Atti e Memorie della rr. deputazioni di storia patria per le provincie dell' Emilia,* Modena, 1880, nuova serie, t. V, parte 2, p. 177 sq.; *Bursian's Jahresbericht,* 1883, p. 150. — [3] Comparez la paléographie de la *tabula defixionis* de Cumes, *Corp. inscr. græc.*, n. 5858 *b*. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 62.

Digitized by Google

tribu Juda radix David Dominus Jesus Christus ligavit te brachius Dei et sigillus Salomonis avis nocturna non valeas (accedere) ad anim am puram et supra (eam potestatem habere) quisvis sis. Cette inscription est à rapprocher de celle d'un clou magique sur lequel on lit :

VINCIT LEO DE TRIBV
+ RADIX DAVIT SOLOMON +
DAVIT FILIVS IESSE [1]

Signalons encore une amulette judéo-chrétienne que termine la formule *Amen*.

ЄICVYC
XPECTYZ
ΓΑΒΡΙЄ
ΑΝΑΝΙΑ
ΑΜЄ [2]

Une amulette découverte au siècle dernier dans les bains romains de Badenweiler porte une inscription latine en caractères grecs (cf. fig. 37). Elle est remarquable par ce fait que c'est une amulette collective pour les enfants d'une famille; elle est, comme la précédente, d'origine égyptienne [3] :

ΦΘΑΕΑΓΔΓΛΓΟΖΛ
CIN̄ĪIAIAIAIAICABAΩΘ
ΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑΑΚΡΑ
ЄMЄCIΛΑΜCHCHNΓЄM
5 NΓHCIOIOIOCЄΡΟΥΑΤЄ
ΥMKOYЄMΠЄΠЄΡΙΤΛЄΙΒ
ΡΑΒΟΜΝΙΠЄΡЄΚΟΥΛΩ
ΑΧЄΙΛΟΝΟCЄΡΟΥΑ
* * ΛΟΥΚΙΟΛΟΥMCЄI
10 ΟΥΑMЄΡΚΟΥCCAM

. . . . . .]. . . . . .
. . . . . .]. . *ia ia ia i Sabaoth*
adonai Ab]lanathanalba Acra
machamari S]emesilam Sesengem
5 *Barphara]nges io io Servate*
Lucio]lum quem peperit Leib
ia mater]ab omni periculo
. . . . .]*Acheilon o serva*
. . . . .]. *Luciolum si*
10 . . . . .]. *ve Mercussam*

La dernière partie de la lecture est plus aisée à suivre si on se sert de la transcription donnée par Frœhner des mots latins écrits en lettres grecques :

5 . . . . .σέρουατε
ρτιολ]ουμ, κουεμ πεπεριτ λει
ερουμ] αβ ομνι περεκουλω,
σερου]α Χειλονο, σερουα
Λουκιολουμ, σερ
ομα Μερκουσσαμ

Une amulette de Ratisbonne appartient probablement au même groupe religieux qui faisait usage de celle que nous venons de décrire [4] :

XMOY ·ΦΑΡ
ΘΙΑΩ· ΙΑΒΟΧ · ΜΑΜ.....
ΥЄΩΘ· ΙΑΩ · CABAΩ.....
ΑΔΩΝЄΑΙ · COOM.....

Les amulettes ne comprennent pas seulement les plaques circulaires; il y a eu des bagues amulettes [5], des bracelets. Un de ces derniers objets, en bronze, porte sur une seule ligne cette inscription :

ЄIC ΘЄOC CΩCON ΦΥΛΑΖΟΝ ΤΗΝ ΔΟΥΛΗΝ COY [CЄYHPINAN [6]

On a soudé sur le bracelet une petite plaque représentant un cavalier perçant de sa lance le démon femelle avec cette devise : ЄIC ΘЄOC NIKΩN TA KAKA. Une amulette en pierre de touche reste également dans le vague lorsqu'elle s'exprime ainsi :

ΑΠΟ
NANT
ΟCKAK
ΟΥΛΑΙ
MΟN
ΟC

Ἀπὸ παντὸς κακοῦ δαίμονος [7]

Et cette formule reparaît sur un jaspe publié par Spon dont l'inscription recommande Vibie Pauline aux « Puissances » vénérées par les gnostiques (cf. fig. 31) [8].

Les gnostiques, ainsi qu'on le voit, ont fait grand usage des amulettes, « mais, comme le fait justement observer Edmond Le Blant, dans l'état actuel de nos connaissances, elles restent trop souvent à l'état de lettre close » [9] pour qu'il y ait utilité à en dresser le catalogue. Voici une intaille de la collection Correr qui offre une devise intéressante [10] :

(*au droit*)

ΠЄΚ>C
CWZЄΓΘXV
ZOZXWBPM
AIANAΓBAAMO
PAXЄICAΔAMA
ZABAMЄΛZA
+VΛΛZON
ЄK ΠΑΝΤΟC ΔЄMONIOY CABINAN HN ЄTЄKЄ [KAΛΠOYPNIA

(*au revers*)

HΑΑΜΜ
HΛΑΑΜΜ
MMVHΑΑΜΜ
ΒΛΟΗΗΜΙΞΙΙΜΙΞΙΙΜϤ
ЄЄΠΠΙΝΙΙΙΙ
ЄЄCPHVMI

Nous lisons ici : « Garde de tout démon Sabina qu'a engendrée Calpurnia [11]. »

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 62. — [2] Passeri, *De gemmis basilidianis*, dans *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentinæ, 1750, t. II, p. 277, n. 163; De Rossi, *loc. cit.*, p. 63. De Rossi donne comme amulette représentant le Bon Pasteur une ampoule de saint Ménas, suivant en cela Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, in-4°, Romæ, 1754, p. XI sq.; Martorelli, *De regia theca calamaria*, in-4°, Neapoli, 1756, t. I, p. 149; Amati, dans *Giornale arcadico*, t. VII, p. 175. Cf. plus haut, col. 1563. — [3] Preuschen, *Denkm. v. alten physischen und politischen Revolutionem in Deutschland*, in-8°, Frankfurt am Main, 1787, p. 209-238; Gerbert, *Historia Silvæ Nigræ*, in-4°, San Blasii, 1873, t. II, p. 475; U. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. IV, p. 388; Kolb, *Bad. Lexikon*, t. I, p. 96; W. Frœhner, *Sur une amulette basilidienne inédite du musée Napoléon*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1866, t. IV, p. 230 sq., et in-8°, Caen, 1867, p. 16; Brambach, *Corp. inscr. Rhenan.*, in-4°, Elberfeld, 1867, append., p. 358, n. VI[5]; A. Wiedemann, dans *Bayerisch. Jahrb.*, t. LXXIX, p. 215 sq.; F. X. Kraus, *Die altchristliche Inschriften im Rheinlande*, in-4°, Freiburg im B., 1890, p. 7, n. 13. — [4] Ad. Bauer, *Amulet aus Regensburg*, dans *Archäolog.-epigraph. Mittheil. aus Oester.*, 1877, t. I, p. 69. Cf. A. Ebner, *Die ältesten Denkmäler des Christenthums in Regensburg*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 162, pl. X. — [5] G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzantine*, t. I, p. 131, n. 15, fig.; E. Le Blant, *750 pierres gravées*, n. 230, 231. — [6] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1892, p. 155; E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, n. 220. — [7] *Ibid.*, n. 233. — [8] J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-fol., Lugduni, 1685, p. 297. — [9] E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 91, n. 231. — [10] Vincenzo Lazari, *Notizia della raccolta Correr di Venezia*, in-8°, Venezia, 1859, n. 578; E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 232. — [11] Sur cette formule portant la désignation de l'individu par le nom de sa mère, cf. ADJURATION, col. 528, et E. Le Blant, *loc. cit.*, p. 91, n. 232.

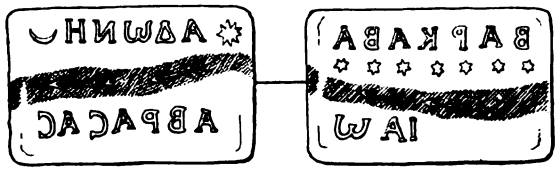
Digitized by Google

Les amulettes gnostiques offrent souvent les noms sacrés d'Adonaï, de Sabaoth, de Jao ou bien encore les noms des anges Michel, Raphaël, Souriel (Uriel), Gabriel.

ΑΔΩΝΗ ΑΔΩ ΓΑΒΡΙΗΔ
ΑΒΡΑCΑC [1] ΝΕΜΙ CΟΥΡΙΗΛ ΙΑΩ [4]
ΧΑΗ CΑΒΑΩΘ [3]
Λ [2]

CΑΒΑΩΘ·ΑΔΑΜ·ΑΒΡΑΜ [5]

Une de ces amulettes est une agate grise en forme de carré long, que traverse entre les deux légendes, à la face et au revers, une zone noire sur laquelle sont gravées quatre flèches dirigées dans le même sens, dans lesquelles on a peut-être voulu présager un cours facile à l'existence du possesseur de l'amulette [6] (fig. 505).



505. — Agate rubanée.
D'après les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVI, pl. II, n. 243.

Il est toutefois nécessaire de faire remarquer que parmi les amulettes, il s'en trouve qui n'ont pas eu tout d'abord cette destination, comme c'est le cas pour une intaille du Cabinet des médailles à Paris [7]; d'autres ont pu appartenir à des propriétaires successifs qui y ont fait inscrire des devises d'une conciliation parfois malaisée. Enfin, il se trouve toute une catégorie de formules inintelligibles [8]. Signalons encore un jaspe sanguin [9] portant au droit Chnoubis et au revers une formule qui a quelque rapport avec celles du christianisme [10].

ΔΟC ΜΟ
ΙΧΑΡΙΝ
ΝΙΒΗΟΤΙ
ЄΙΒΡΑCΟ
ΥΤΘΚΡΥΠΤ
ΟΝΒΛΙΑΛΙΧ
ΥΦΟΝΟΝΟ
ΜΑΠΔΗΠΔΗ
ΤΑΥΟC+ΡΙ
ΟΙΦΤ
ΝΤΙΝΙ +

Un talisman en or, du IIe siècle environ, trouvé en 1828 à Llanbeblic dans le Carnarvonshire, à 20 yards de l'ancienne ville romaine de Segontium, portait des signes astrifères avec cette formule basilidienne [11] :

ΑΔΩΝΑΙ · ΕΛΩΑΙ · ΕΛΛΙΩΝ · ΙΑΩ

Nous trouvons dans les papyrus quelques amulettes; nous nous bornerons à signaler cette classe encore peu connue, qui paraît devoir offrir un supplément de quelque importance pour le sujet que nous étudions. Mais cette littérature papyrologique s'annonce depuis quelques années comme devant être si vaste, que nous devons nous borner à un choix auquel des découvertes et des publications futures pourront faire substituer des exemples plus caractéristiques encore que ceux que nous donnons [12] :

ἐνεύχομαί σοι κατὰ [τοῦ
Ἰαὼ θεοῦ, [Σαβα]ὼθ θεοῦ, Ἀδωναῖ θεοῦ, Μιχαὴλ θεοῦ Σουρ[ιὴλ θ]εοῦ, Γαβριὴλ θεοῦ, Ῥα[φ]αὴλ θεοῦ.
Ἀβρασὰξ [θεοῦ Ἀβλαν]αθαναλβα ἀκραμμαχαμαρι θεοῦ

La collection Edwards, qui fait partie aujourd'hui du cabinet d'antiquités de University College, possède un papyrus de dimensions réduites portant quelques traces d'écriture. C'est une invocation en grec, sur neuf lignes, tracée en caractères onciaux sans trace d'aucun accent [13] :

† αγγελοι αρχαγγελοι οι φυλαττοντες τους
καταρακτας των ουρανων οι ανατελλοντες το
φως κατα πασης της οικουμενης οτι δικασμον
εχω μετα κυνος ακεφαλου εαν ελθη κρατιται αυτου
5 καὶ εμεν απολυσατε δια την δυναμιν του πατρος
καὶ του υιου και του αγιου πνευματος αμην
αω σαβαωθ θεοτοκε αφθαρτε αμιαντε αμολυντε μητηρ
χριστου μνησθητι οτι συ ταυτα ειπες σοι
παλιν θεραπευσον την φορουσαν αμην †

« Anges et archanges qui avez la garde des cataractes du ciel, qui faites luire la lumière sur le monde entier, depuis que je suis en hostilités avec un chien sans tête (?), s'il vient le dominer (?) et délivre-moi par la puissance du Père, du Fils et du Saint Esprit. Amen. Jao Sabaoth. Mère de Dieu, inviolée, immaculée, mère du Christ, souviens-toi que te sont dites ces choses; guéris de nouveau celle qui porte [l'amulette]. Amen. »

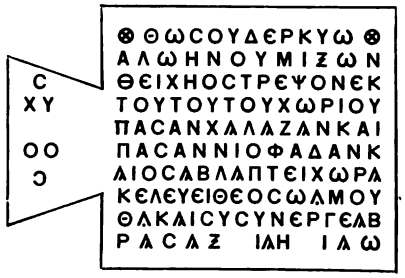
Lorsqu'on ouvrit le papyrus on y trouva quelques feuilles d'une plante qui a été identifiée avec le trèfle. L'envers du papyrus portait des raies de couleur brune assez semblables à celles de l'écriture coufique. Il est possible que le trèfle ait quelque relation, comme feuille trilobée, avec l'invocation de la sainte Trinité qui est faite par l'amulette.

Nous possédons en double exemplaire une formule prophylactique qui a dû être en usage parmi les groupes gnostiques établis sur les rives du Rhône et contre lesquels saint Irénée composa son traité « Contre les hérésies ». Les deux exemplaires sont absolument identiques; tous deux ont l'omission de l'*iota* dans le mot χωρία et donnent sans variantes le mot ωαμουθα dans lequel Frœhner verrait volontiers le Jupiter syrien Αὐμοῦ [14]. Les deux inscriptions étaient gravées sur des cartels à queues d'aronde; l'une, tout à fait mutilée, a été trouvée sur le territoire de Mondragon (Vaucluse) [15], l'autre trouvée au Bouchet (Drôme). Cette dernière est

[1] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, n. 243. — [2] *Ibid.*, n. 244. — [3] *Ibid.*, n. 245. — [4] *Ibid.*, n. 247. — [5] *Ibid.*, n. 246; *Invantaire des médailles, graveures, etc., de feu M. de Peiresk*, dans *ms. n. 9534, fol. 22 v°*, fonds français, à la Bibl. nationale. — [6] E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 243. — [7] A. Chabouillet, *Catalogue des camées du Cabinet des médailles*, in-12, Paris, 1858, n. 1977 *bis*; E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 244. — [8] *Ibid.*, n. 234-235. — [9] Vincenzio Lazeri, *Notizia della raccolta Correr di Venezia*, in-8°, Venezia, 1859, n. 571; E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 249. — [10] Acta Apost., XV, 11, 40; Rom., XII, 3, 6; XV, 15; Ephes., III, 7. — [11] Palgrave, dans *Quarterly Review*, 1828, p. 488; Westwood, dans *Archæol. Cambrensis*, t. III, p. 362. Pour les amulettes rentrant dans la catégorie des abrasax, cf. Maxwell Sommerville, *Engraved gems, their history and an elaborate view of their place in art*, in-4°, Philadelphia, 1889, p. 766 sq. — [12] C. Wessely, *Griechische Zauberpapyri aus Paris und London*, dans *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, Philol.-histor. Klasse*, 1888, t. XXXVI, p. 144, 147 sq.; et encore, p. 90, lign. 1814 sq. : Θουριὴλ· Μιχαὴλ· Γαβριὴλ· Οὐριὴλ· Μισαὴλ· Ἰρραὴλ· Ἰστραὴλ; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung der Gnostizismus. Ein religiongeschichtlicher Versuch*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 14. A ces amulettes, on peut joindre les deux qui ont été publiées par F. G. Kenyon, *Greek papyri in the British Museum, catalogue with texts*, in-8°, London, 1893, p. 122, lign. 24 sq.; p. 91, lign. 215 sq. Cf. M. Siebourg, *Ein gnostisches Goldamulet aus Gellep*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1898, p. 132, fig. 2, 3; p. 137, n. 12, 14. — [13] J. E. Quibell, *A greek christian invocation*, dans *The Academy*, 1893, n. 1128, p. 550. — [14] Le Bas, *Voyage archéol. Inscript.*, n. 2097, 2455, 2456. — [15] Héron de Villefosse, dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1887, p. 2 sq. Cf. Max Siebourg, *Ein gnostisches Goldamulet aus Gellep*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1898, p. 149.

Digitized by Google

déposée au musée d'Avignon[1]. Un forage pratiqué au milieu de cette petite plaque de bronze montre qu'elle était assujettie à une pierre. Voici le talisman d'Avignon :



..... lig. 3 : τρέψον ἐκ τούτου τοῦ χωρίου πᾶσαν χάλαζαν καὶ πᾶσαν νιφάδαν καὶ ὅσα βλάπτει χωρ[ί]α. κελεύει θεὸς ωαμουθα, καὶ σὺ συνέργει, Ἀβρασαξ..... Ιαη... Ιαω.

Les deux premières lignes n'offrent aucun sens satisfaisant : 'θως ουδερκυω. || αλωη νουμιξων || θει ἀπόστεψον. Le reste de l'inscription contient la formule d'une conjuration.

... éloigne de ce pays toute grêle et toute neige
et tout ce qui nuit à la terre. Ordonne ô Dieu
et sois-y favorable Abrasax, Jah, Jao.

Le fragment de Mondragon porte une ligne supplémentaire avec ces mots :

.....[ι]ΟΥΛΙΟCΠΕΡΟΙΝ
ΧΟC

qui doit correspondre au latin *Julius Pervincus;* le prénom, inscrit probablement en abrégé avant le gentilice, ne peut être restitué avec certitude.

Les lettres qui occupent les deux premières lignes et la moitié de la troisième ne nous ont donné aucun sens; néanmoins, c'est ici le lieu de rappeler que l'explication de ces caractères incohérents en apparence, parce qu'ils sont encore inintelligibles pour nous, doit être cherchée dans la direction des formules de la kabbale juive. Il est remarquable que les lettres de l'amulette que nous étudions ne donnent rien qui ressemble au nom que le *Sefer Raziel* prescrit d'invoquer dans la 2e *teqoufah* pour combattre la neige et la grêle; ce nom est חזקיאל, *Hazqi-El* = Ezéchiel, « Dieu me fortifie[2]. »

Le Cabinet des antiques de la Bibliothèque nationale renferme un grand nombre d'amulettes, la plupart de provenance gnostique. Nous en avons parlé dans un autre travail. Voir ABRASAX, col. 187 sq.[3].

Pour s'expliquer le grand nombre d'amulettes d'origine égyptienne il ne suffirait pas de rappeler les tendances de la race; un élément plus actif est intervenu. Dès l'époque ptolémaïque, la théurgie mystique attirait l'immense majorité des esprits qui appartenaient à trois groupes ethniques professant des religions différentes : Égyptiens, Grecs, Sémites. De ces croyances, il se composa un personnel nouveau, bizarre, dans lequel se rencontraient Jéhovah, Adonaï, Sabaoth, l'archange Michel, Osiris, Isis, Anubis, Typhon Seth[4]. Si cette gnose avait éclos en pleine terre d'Orient peut-être ne fût-elle jamais sortie du vague, tandis que la tendance et les habitudes positives des Grecs alexandrins donnèrent au rêve une détermination positive; en un sens, les Égyptiens et les Sémites furent les créateurs et les Alexandrins les législateurs de la sorcellerie. Aujourd'hui, nous avons pris l'habitude de désigner tous les écrits et les doctrines peu intelligibles des premières sectes hérétiques dans le christianisme sous le nom de gnostiques; les anciens n'agissaient pas autrement, ils confondirent sous une même dénomination un très grand nombre de sectes et d'écoles attachées à la gnose et qui avaient au moins de commun les tendances, les méthodes et l'esprit général. Leur éclectisme ne se bornait pas à composer une religion nouvelle au moyen d'emprunts à divers cultes, ils prétendaient la réserver à une humanité supérieure, dont ils faisaient partie. « Souvent, dit fort bien M. E. Révillout, les gnostiques se bornaient à emprunter des mots, qu'ils transformaient aussitôt en êtres. Souvent aussi, après avoir surchargé leur système par des applications successives de cette méthode, ils cherchaient à le simplifier par d'étranges assimilations[5]. » Il en résulta une littérature, si on peut donner ce nom à pareille chose, d'une abondance inouïe : Nous en avons laissé entrevoir quelque chose en traitant des Abrasax (voir ce mot), nous n'y reviendrons pas, il suffira de dire que la plupart des pierres gravées dont la légende et le motif ornemental nous sont encore inexplicables étaient de véritables amulettes. Leur multitude et leur obscurité, qui semblent concourir à en rendre l'étude toujours incomplète, nous révèlent un aspect du mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère. A ce titre les amulettes gnostiques sont tout à fait instructives.

A l'époque de la grande faveur de la gnose, les hommes, sans en excepter les plus vigoureux esprits, en étaient venus à un degré de crédulité inouïe. Il semble que jamais la superstition et la supercherie n'aient connu chez les barbares un plus brillant succès que celui qui les entoura pendant deux ou trois siècles dans le monde gréco-romain. Pour s'en faire une idée, il faut se rappeler le traitement fait par le droit romain à ceux qui pratiquent la magie ou simplement s'en occupent. Le législateur est féroce à leur égard. Non seulement il supprime les adeptes, mais il ordonne la destruction des livres : *non tantum hujus artis professio, sed etiam scientia prohibita est*[6]. De pareilles sévérités témoignent d'un péril social menaçant, on se l'explique en rapprochant les inquiétudes du législateur à l'égard des formules magiques de la multitude de ceux qui ont dû avoir foi en ces formules, ainsi que le prouve le port des

[1] Lebègue dans Kaibel, *Inscr. græc.*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2481. Cf. W. Frœhner, *Kritische Analecten*, n. 47; Le même, dans *Philologus*, t. v, p. 45. — [2] *Sefer Raziel*, fol. 4 *b*, in-4°, Amsterdam, 1701. Cf. M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, dans les *Mém. présentés à l'Acad. des inscr.*, Ire série, 1897, t. x, p. 239. — [3] A. Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, in-12, Paris, s. d. [1858]. Voyez les numéros 2183, 2190, 2191, 2202, 2204, 2206, 2213, 2221, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2237, 2239, 2245, 2250, 2251, 2692, 2693, 2695. A propos de cette dernière amulette Chabouillet écrit ce qui suit : « Rapporté d'Athènes et donné au Cabinet des médailles, par feu Raoul Rochette en 1837. On n'a pas encore pu déchiffrer cette inscription, qui a résisté aux efforts de plusieurs antiquaires exercés. Cependant on peut dire qu'elle paraît remonter au IIe siècle de notre ère. » Cf. F. Lenormant, *Note sur un amulette chrétien*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 151. — [4] Toujours dans le papyrus grec gnostique n. *DLXXIV* de la Bibliothèque nationale, dans le papyrus Mimaut (n. *2391* du musée égyptien du Louvre), dans le papyrus démotique gnostique de Leyde et dans le papyrus n. *XLVI* grec du British Museum, on rencontre le Dieu des Juifs, les archanges Michel et Gabriel à côté d'Osiris, Isis, Anubis, Phtah, Aphrodite, etc. E. Révillout, *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptienne*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, III, p. 36. Le papyrus *XLVI* du British Museum va plus loin et joint à ces noms ceux de Moïse et des « Prophètes d'Israël », enfin celui du dieu Mithra. Cf. C. W. Goodwin, *Fragment of a græco-egyptian work upon magic, from a papyrus in the British Museum*, dans *Cambridge antiquarian Society*, 1852, n. 2. — [5] E. Révillout, *Première étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère. Vie et sentences de Secundus, d'après divers manuscrits orientaux, les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques*, in-8°, Paris. — [6] Paul, *Sententiæ*, l. V, tit. XXIII. Cf. E. Le Blant, *L'accusation de magie*, dans *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 73-89.

Digitized by Google

amulettes gnostiques. Nous avons d'autres preuves de la presque universalité de ces croyances.

Sur les lieux mêmes où le gnosticisme avait pris sa forme et son plus vaste développement, à Alexandrie, nous trouvons un document d'une importance unique, le traité d'Origène contre le philosophe Celse. Ce dernier avait attribué le culte des anges à l'impression produite sur les Juifs par les prestiges des magiciens à la voix desquels les spectres obéissaient et il comparait ensuite les miracles du Christ à ceux des adeptes des « arts égyptiens »[1]. Origène répondait, en s'appuyant sur les prodiges réalisés par les incantateurs, qu'il ne suffit pas d'adorer un Dieu unique, qu'il faut l'adorer sous ses vrais noms et qu'il n'est pas indifférent de l'appeler Jupiter ou Très-Haut, Zeus, ou Adonaï, ou Sabaoth, ou Ammon comme les Égyptiens, ou Pappæ comme les Scythes. « On en a la preuve manifeste, dit-il, dans les incantations que les premiers auteurs des langues ont employées, chacun suivant sa langue et la prononciation diverse des noms; car, ainsi que nous l'avons déjà montré brièvement plus haut, les mots qui ont puissance dans une certaine langue, si on les traduit dans une autre, perdent leur efficacité... Par exemple, les noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ont une signification qu'il est possible de traduire en grec. Or celui qui, en incantant, ou en conjurant, aura nommé *le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob,* par la nature et la puissance de ces noms fera que les démons eux-mêmes, vaincus, devront obéir à ses ordres; tandis que, au contraire, si l'on dit ὁ θεὸς πατρὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἠχοῦς καὶ ὁ θεός τοῦ γέλωτος καὶ ὁ θεὸς τοῦ πτερνιστοῦ, on n'obtiendra rien de plus par ces noms que si l'on en avait prononcé d'autres dépourvus de toute vertu. Il en est de même du nom Israël; si on le traduit en grec ou dans une autre langue, il n'aura aucune puissance; si, au contraire intact, il est joint avec les mots auxquels ceux qui savent ont l'habitude de le joindre, il produira ce que les incantateurs annoncent qu'il faut attendre de la prononciation de ces paroles. De même du mot Sabaoth si usité dans les incantations[2]. » Il dit encore : « Si Abraham, Isaac et Jacob n'avaient pas existé, leurs noms dans la formule *Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob* n'auraient pas la puissance qui les fait employer non seulement par les Juifs dans leurs prières et leurs exorcismes, mais par tous ceux qui font usage d'incantations et de formules[3]. »

Cette théorie d'Origène n'avait rien d'excessif ni de nouveau dans le milieu où il vivait, elle lui était commune avec Jamblique, qui l'expose dans le chapitre des noms divins de son livre sur les mystères, et avec un grand nombre de gnostiques.

VII. Le mauvais œil. — Une colonne dont la provenance est inconnue[4] a été trouvée au village de Leidilar, près de l'emplacement de l'ancienne Dokimion, en Phrygie :

Ο ΘΟ ΟΣ
Ε ΣΤΙΚΑΚΙΣΤΟΣ
ΕΧΙΔΑΓΑΘΟΝ
ΤΙΜΕΓΙΣΤΟΝΤΗΚΙ
5 ΤΟΥΣΦΘΟΝΕΡΟΥΣ
ΕΛΕΝΧΩΝΤΗΝ
ΚΑΚΙΗΝΩΦΘΟ
ΝΕΡΕΤΙΦΘΟΝΙΣ
ΟΥΔΕΝΠΛΕΟΝΗ
10 ΤΗΚΙΣΕΑΥΤΟΝ
ΘΕΟΥΓΑΡΕΣΤΙΤΑ
ΠΑΝΤΑΟΣΑΦΘΟ
ΝΩΣΠΑΡΕΧΙΠΑ
ΣΙΝΤΟΙΣΕΛΠΙΖΟΥ
15 ΣΙΝΕΙΣΑΥΤΟΝΣΥ
ΔΕΛΕΓΩΦΘΟΝΕ
ΡΕΚΕΘΕΛΩΝΠΑ
ΡΕΧΙΝΟΥΔΥΝΑ
ΣΕΚΕΦΘΟΝΩΝ
20 ΕΙΣΧΥΕΙΣΟΥΔΕΝ
ΑΝΞΗΟΥΝΕΙΣΤΗΝ
ΚΑΚΙΑΝΣΟΥΤΟΥΣ
ΔΕΚΑΚΟΥΣΚΕ
ΦΘΟΝΕΡΟΥΣΟΘΕ
25 ΟΣΠΑΝΤΟΤΕΜΙ
ΣΙϹ

Ὁ φθόνος ἐστὶ κάκιστος, ἔχι δ'ἀγαθόν τι μέγιστον· τήκι τοὺς φθονεροὺς, ἐλέγχων τὴν κακίην. Ὦ φθονερέ, τί φθονῖς; οὐδὲν πλέον ἢ τήκις (σ)εαυτόν. Θεοῦ γάρ ἐστι τὰ πάντα ὃς ἀφθόνως παρέχι πᾶσιν τοῖς ἐλπίζουσιν εἰς αὐτὸν. Σὺ δέ, λέγ', ὦ φθονερέ, κὲ θέλων παρέχιν οὔ δυνάσε, κὲ φθονῶν εἰσχύεις οὐδέν. Ἄνξῃ οὖν εἰς τὴν κακίαν σου. Τοὺς δὲ κακοὺς κὲ φθονεροὺς ὁ Θεὸς πάντοτε μισῖ.

Variantes : Lig. 9. — τήκις (σ)εαυτόν; L.[5], C.[6], P.[7], τὴκις ἑαυτόν *ou* τήκι σεαυτόν. R.; — lig. 11-12 : τὰ πάντα ὃς ἀφθόνως παρέχι, L., C., P.; πά[ν]τα ὅσα φθον[εῖ]ς· παρέχει R.[8]; — lig. 16 : λέγω, φθονερέ L., C.; λέγ, ὦ φθονερέ, P., R. — lig. 20 : ἄνξῃ, C., R., P.

« Le mauvais œil est une chose très mauvaise, mais le bien a quelque chose de plus grand. Fais sécher ceux qui ont le mauvais œil, punis la méchanceté. O mauvais œil, que regardes-tu du mauvais œil? ne regarde rien plus que de te dessécher toi-même [détourner ton œil sur toi-même]. Tout est à Dieu qui n'a pas de mauvais œil et donne son assistance à ceux qui espèrent en lui. Mais toi, dis-moi, mauvais œil, lors même que tu voudrais être utile à autrui tu ne le peux et même en regardant du mauvais œil tu n'aboutis à rien. Sois donc étranglé dans ta propre méchanceté. Dieu abhorre partout les méchants et ceux qui ont le mauvais œil. »

Nous avons ici une inscription prophylactique, destinée à détourner l'influence du mauvais œil[9], du φθόνος. La croyance dans les maux qu'attirait le mauvais œil était très répandue dans l'antiquité et on en retrouve longtemps les témoignages[10]. Les provinces d'Asie en étaient particulièrement convaincues et les monuments en ont fourni des preuves nombreuses et formelles. A Beyrouth, un bas-relief représente un φάλλος avec cette légende : ΠΑΤΑΞΙ ΒΑϹΚΑΝΟΣ[11]; sur des édifices publics on lit : ΠΑΡΑΓΕ ΚΑΙ ΜΗ ΦΘΟΝΙ[12]; sur un temple de Syrie, à la fin de la dédicace : καὶ σοὶ, (ὦ) ἀναγίνωσκον, βοηθήσῃ σοι ὁ Θεός· καὶ ἔριζε καὶ μὴφθόνει· ὁ δὲ φθ(νερὸς) ῥάγητη (ῥάγηται)[13].

[1] Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. 68; l. II, n. 48, 49, 50; l. V, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 788, 869 sq., 1192. — [2] Origène, *Contra Celsum*, l. V, c. XLV, *P. G.*, t, XI, col. 1249 sq. — [3] Origène, *ibid.*, l. IV, n. 33, *P. G.*, t. XI, col. 1077 sq. — [4] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 745, n. 689. *The column on which this inscr. is engraved may have been one of a series in a church, with moral maxims engraved on them.* — [5] E. Legrand et J. Chamonard, *Inscriptions de Phrygie*, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1893, t. XVII, p. 291, n. 100. — [6] Fr. Cumont, *Inscriptions chrétiennes de l'Asie-Mineure*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1895, p. 278, 291, n. 198. — [7] P. Perdrizet, *Mélanges épigraphiques*. III. *Inscription chrétienne à Dokimion*, dans le *Bull. de corresp. hell.*, 1900, p. 292 sq. — [8] W. Ramsay, *loc. cit.*, t. II, p. 745, n. 689. — [9] O. Jahn, *Ueber den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten*, dans *Berichte der Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1855, p. 28-110, avec 4 pl. Cette étude est demeurée malheureusement isolée depuis un demi-siècle. Cf. Ch. Michel, *Religions des peuples classiques*, dans la *Revue d'hist. et de littér. chrét.*, 1902, t. VII, p. 184. — [10] Tuchmann, *La fascination. Antiquité classique*, dans *Mélusine*, 1884-1885, t. II, col. 196 sq., 241 sq. et pour l'époque moderne, p. 246, 265, 356, 368, 385, 409, 457, 517; 1886-1887, t. III, col. 49, 105, 249, 319, 412, 506. — [11] Mordtmann, dans *Ath. Mittheil.*, 1885, p. 165. — [12] W. Waddington, *Inscript. grecques et latines de Syrie*, in-4°, Paris, 1870, n. 2360, 2406. — [13] R. Dussaud et J. Macler, *Voyage au Safâ et dans le Djebel Ed-Druz*, in-8°, Paris, 1901.

Digitized by Google

En Syrie, on lisait sur le mur d'une maison [1] : Αὔξε, Μαρκελλῖνε, ὁ Θεὸς σε ἐβοήθησεν· θεμελιώσας τὴν αὐλὴν οἰκοδόμησες, ἔκτισες κὲ τὸ μνῆμα ἐπ' ἀγαθῷ· τοιαῦτα τὰ τέκνα σου κὲ ἄλλα πολλά· κὲ ὁ φθονῶν ῥαγήτω. Ἄναμος οἰκοδόμησεν. « Prospère, Marcelin; Dieu t'a aidé... à tes enfants les mêmes biens et à beaucoup d'autres. » « Mais comme louer quelqu'un de sa prospérité, ajoute M. Perdrizet, c'est l'exposer aux φθόνος, l'inscription envoie les φθονεροι à la male heure. On notera la saveur populaire de ces malédictions; elles sont énergiques comme les injures de la rue [2]. » Pour se mettre à l'abri de la βασκανια on avait adopté des formules poétiques bien différentes des grimoires inintelligibles que nous avons vus précédemment employés pour les amulettes. Le début de notre inscription de Dokimion est inspiré de très près par le distique d'un épigramme anonyme de l'Anthologie (XI, 193).

Ὁ φθόνος ὡς κακόν ἐστιν· ἔχει δέ τι καλὸν ἐν αὐτῷ·
τήκει γὰρ φθονερῶν ὄμματα καὶ κραδίην

et nous pouvons juger de la vogue de cette formule par ce fait que nous la retrouvons dans une inscription de Lyon [3] :

D M
LUCRÉTIAE VALERIÁE
SEX · AVIVS · HERMERÓS
CONIVGI · SIBI · MERIT
5 ET SIBI VIVVS POSVIT
ET · SVB ASCIA DEDICÁ
VIT
ΟΦΘΟΝΟϹ ΩϹ ΚΑΚΟΝ ЄϹΤΙΝ
ЄΧΙ ΓΑΡ ΤΙ ΚΑΛΟΝ ЄΝ ΑΥΤΩ
10 ΤΗΚΙ ΓΑΡ ΦΘΟΝЄΡΩΝ
ΟΜΜΑΤΑ ΚΑΙ ΚΡΑΔΙΗΝ

Nous ne pouvons mieux traduire cette piquante façon de représenter l'envie qu'en citant la traduction qu'en avait fait Bernard de la Monnoye :

L'Envie est, dites-vous, de mille maux la cause,
holà, cher ami, parlez mieux;
l'Envie est une bonne chose :
elle fait crever l'envieux [4].

La terreur du mauvais œil et la préoccupation d'en conjurer l'effet ne sont donc pas étrangères à l'antiquité chrétienne; il est probable que ceux qui, en changeant de religion, n'avaient pas entièrement délivré leur esprit des superstitions de leur vie entière, ont dû chercher à justifier leur manière d'agir. Nous voyons que certains textes des livres saints sont interprétés par eux dans ce sens, tels les suivants : « Ce qui souille l'homme, c'est ce qui sort de l'homme même; car c'est du cœur des hommes que sortent les mauvaises pensées..., les homicides, les méchancetés..., l'œil mauvais [5], » ou celui de saint Paul aux Galates : « Insensés Galates, qui vous a fascinés [6]? » Cette interprétation était tellement ordinaire en Asie-Mineure que nous trouvons dans les ouvrages de saint Jean Chrysostome et de saint Basile deux textes importants destinés à redresser les esprits. Commentant la parole de saint Paul aux Galates que nous venons de transcrire, saint Jean Chrysostome s'exprime en ces termes : « ... Au lieu de dire : Qui vous a séduits? Qui vous a fait tomber dans le piège? l'apôtre dit : Qui vous a fascinés?... De telles expressions font clairement entendre qu'ils ont dû faire auparavant des choses dignes d'envie. Cette envie dont il est ici question, comme cet œil pervers dont il est parlé dans l'Évangile, ce n'est pas une influence exercée par le regard, gardez-vous de le croire; l'œil n'a rien de mauvais par lui-même; c'est la passion qui se trouve ainsi désignée. L'œil n'a qu'un office, voir; le regard mauvais vient d'une âme corrompue. Comme c'est par cet organe que les choses extérieures agissent sur nous, les richesses d'ailleurs étant la principale cause de l'envie, et les richesses tombant immédiatement sous nos yeux, aussi bien que la puissance et l'appareil dont elles sont entourées, le divin Maître appelle œil mauvais, non la vision elle-même, mais la basse jalousie qui parfois l'accompagne. Quand l'apôtre dit : Qui vous a fascinés? il emprunte cette image, non point à l'action qui aurait pour but de guérir ou de compléter un organe, mais plutôt celle qui l'amoindrirait; et c'est le propre de l'envie d'affaiblir ce qu'elle touche ou de la vicier entièrement, loin d'y rien ajouter [7]. » Les paroles de saint Basile sont encore plus précises : « Ceux qui souffrent des effets de la fascination, dit-il, sont tenus pour plus gravement atteints que ceux qui ont été mordus par quelque bête venimeuse. Car, pour qu'une bête vous empoisonne de son venin, il faut qu'elle vous morde; de la morsure s'ensuit graduellement l'inflammation de la partie mordue. Mais pour qu'un fascinateur vous fasse du mal, il suffit, croit-on, qu'il vous regarde; les corps les mieux portants, des gens dans la fleur de l'âge et de la force, se fondent, dit-on, sous l'effet de la fascination, leur embonpoint disparaît entièrement, comme si quelque fluide de destruction, de corruption et d'anéantissement était sorti des yeux du fascinateur. Pour ma part, c'est là une explication que je ne saurais admettre : c'est une superstition populaire, un de ces contes de vieilles, comme il s'en débite dans les gynécées. Mon idée, la

[1] W. Waddington, *loc. cit.*, n. 2415. — [2] P. Perdrizet, *loc. cit.*, p. 294. — [3] N. F. Cochard, *Archives historiques et statistiques du départ. du Rhône*, 1825, t. II, p. 54; Cl. Bréghot du Lut, même revue, t. II, p. 114; Le même, *Lettres lyonnaises ou correspondance sur divers points d'histoire et de littérature*, in-8°, Lyon, 1826, p. 37; A. Ferussac, dans le *Bull. des sciences historiques*, t. IV, p. 193; A. de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-4°, 1846, p. 490, n. 19; A. Conarmond, *Description du musée lapidaire de la ville de Lyon*, in-4°, Lugduni, 1846, p. 136, pl. 14, n. 170; J.-B. Monfalcon, *Histoire de la ville de Lyon*, in-4°, Lyon, 1847, t. II, p. 1343; *Historica monument. Lugduni*, in-fol., Lugduni, 1855, p. 85; Allmer et Dissard, *Musée de Lyon*, in-8°, Lyon, 1888, t. III, n. 339; Lebègue, dans G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2533; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 1, n. 2198; P. Perdrizet, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1900, p. 295. — [4] B. De La Monnoye, *Œuvres choisies*, in-8°, La Haye, 1740, t. I, p. 214. — [5] Marc., VII, 20-22. — [6] Gal., III, 1. Voyez aussi Rom., I, 29, l'apôtre y rapproche envieux et meurtriers : μεστοὺς φθόνου, φόνου. Nous avons fait observer plus haut (col. 1153, note) que les formules païennes pouvaient mettre sur la voie de formules liturgiques ou superstitieuses qui se rencontrent parmi les chrétiens. Nous en trouvons un nouvel exemple dans une pierre gnostique de provenance égyptienne que nous avons publiée dans nos *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1903, t. I, n. 3791. Le point de suture par le gnosticisme entre les liturgies antiques gréco-égyptiennes et les liturgies chrétiennes du début est encore si généralement inaperçu, qu'on rencontre des critiques éminents pour nier toute portée liturgique à des textes qui, croyons-nous, sont les prototypes de ce qu'il y a de plus ancien dans les acclamations liturgiques réservées aux fidèles. Le φθόνος que nous voyons se perpétuer sous le bas-empire remonte, comme en témoigne le n. 3791, à la période égyptienne du gnosticisme, c'est-à-dire peut-être au IIe siècle de notre ère. Le n. 3787 du même recueil, dont l'insertion n'a pas moins surpris (*Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 206), a eu une fonction inspiratrice non moins évidente, si on rapproche le Σάραπις qui y est mentionné, des invocations complètes dans lesquelles il figure, n. 3786, 3791; l'épithète donnée à Isis n'est pas moins digne d'attention, n. 3788, elle devient tout à fait suggestive si on la rapproche du titre donné à la Vierge dans l'inscription d'Abercius, n. 2787. Pour être moins saisissants que dans les monuments figurés, les textes liturgiques ont eu aussi leur filiation et leurs quartiers généalogiques bien reconnaissables. Puisque nous avons parlé des sources profanes et même mythologiques de certaines formules, on pourra s'administrer une démonstration archéologique tout à fait probante à propos d'une pierre gravée représentant Apollon et les déformations successives du type sur une autre pierre gravée ornant le bras de saint Maurice et dans un dessin du ms. arabe, n. 2275, de la Bibliothèque nationale. Cf. de Mély, *Du rôle des pierres gravées au moyen âge*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1893, p. 199. — [7] S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Galat*, c. III, *P. G.*, t. LXI, col. 647 sq.

Digitized by Google

voici : les mauvais démons, quand ils trouvent des âmes animées de désirs dont ils peuvent tirer parti, les font servir de toutes façons à leurs desseins; ils y font, par exemple, servir les yeux des envieux [1]. »

VIII. Amulette contre le saignement de nez. — Une amulette médicale, qui peut être datée du IIIe siècle de notre ère, a été trouvée à Cyzique; elle consiste en un disque de bronze ou de cuivre rouge déformé un tant soit peu dans le sens de l'ovale et mesurant de 43 à 46 millimètres de diamètre sur 7/10 de millimètre et 1 millimètre d'épaisseur; un trou de suspension a été ménagé à la partie supérieure [2]. Chaque face de ce disque est couverte de figures et d'inscriptions gravées au trait; quelques coups d'onglette accusent la forme des figures (fig. 506).

506. — Amulette du IIIe siècle.
D'après la *Revue des études grecques*, 1891, p. 2187.

La face principale représente un lion courant à droite, la gueule ouverte, piétinant une femme renversée nue jusqu'à la ceinture. Dans la partie supérieure du champ on voit les bustes de la lune et du soleil devant chacun desquels brûle un flambeau; devant la tête du lion se trouve un œil placé verticalement.

La légende porte : ΜΙΧΑΗΛΓΑΒΡΙΗΛΟΥΡΙΗΛΡΑΦΑΗΛΔΙΑΦΥΛΑΞΟΝΤΟΝΦΟΡΟΥΝΤΑω c'est-à-dire : Μιχαὴλ, Γαριήλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ διαφύλαξον τὸν φοροῦντα. Dans le champ on lit :

ΑΓΙΟϹ
ΑΓΙΟϹ
Α
Γ
ΙΟ
Ϲ-

Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος.

et les lettres suivantes semées çà et là : ΠΙΠΙ ΡΡϹϹϹ.

L'avers montre la même femme couchée et nue jusqu'à la ceinture, mais cette fois elle est terrassée par un cavalier lancé au galop que conduit un ange imberbe et les cheveux ras, ce qui indique un ange « mâle ». Le cavalier, qui porte le costume militaire des empereurs, et son conducteur sont nimbés et accompagnés chacun d'une étoile; la légende circulaire porte : ΑΓΓΕΛΟϹΑΡΑ. Α.ΦΦΕΥΓΕΜΕΜΙϹΙΜΕΝΙϹΟΛΟΜΟΝϹΕΔΙΟΚΙϹ c'est-à-dire : Ἄγγελος Ἀραραφ, φεῦγε μεμισημένη· Σολομών σε διώκει.

Cette amulette paraît être d'origine gnostique. L'expression ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος n'est pas en effet exclusivement chrétienne [3]; la présence de la sigle ΠΙΠΙ n'est que le tétragrammaton hébraïque transcrit lettre pour lettre, sans tenir compte de la phonétique [4]; enfin la sigle ΡΡϹϹϹ paraît bien être trois ἐπίσημον βαῦ formant le nombre 666 (nombre de la bête dans l'Apocalypse [5]), nombre doué, au dire des sectes basilidiennes, gnostiques, etc., de grandes vertus magiques. Les deux légendes circulaires sont plus dignes d'intérêt. Les archanges Michel, Gabriel, Uriel et Raphaël sont des plus connus parmi les personnages angéliques; on les rencontre dans les oracles sybillins [6] :

Ἕνίκα, δ'ἀθανάτον θέου ἄφθιτοι ἀγγελιτῆρες
Ἕξουσι Μιχαὴλ, Γαβριὴλ, Ῥαφαὴλ τ'Οὐριὴλ,
Αὐτοὶ ἐπιστάμενοι, κ.τ.λ.

et d'après Origène, chacun de ces archanges avait sa destination spéciale : « Raphaël guérit les maladies, Gabriel est député aux batailles, Michel présente les prières des mortels et leurs supplications [7]. » L'amulette ayant le verbe au singulier s'adresse donc exclusivement à l'archange dont le nom précède ce verbe, à Raphael le guérisseur. C'est à l'avers que nous allons trouver la désignation de la maladie; on y lit : Ἄγγελος, Ἀραραφ, φεῦγε μεμισμένη. « Ange, ..., fuis, odieuse. » Cette partie se rapporte évidemment à la femme couchée, car si ἄγγελος est rare chez les hellénisants et les Pères grecs pour désigner les mauvais anges, l'emploi n'est pas sans exemple [8], le féminin μεμισμένη ne peut s'appliquer parmi les personnages figurés sur l'avers de l'amulette qu'à la femme piétinée, c'est le participe parfait passif de μισέω. Il nous reste à identifier le nom de ce mauvais ange. Après le mot Ἄγγελος nous lisons cinq lettres : ΑΡΑ·Α·Φ·, mot probablement sémitique. « Ararap paraît être la transcription exacte d'un substantif formé régulièrement par l'addition d'un *alef* prosthétique à la racine *Rahaph*, רחף, qui a le sens de couler goutte à goutte, *stillavit*. En arabe, la signification est plus précise : *Araaf* est le pluriel régulier du mot racine *Rahafa* qui désigne le sang coulant goutte à goutte du nez [9]. » La personnification du saignement de nez par un mauvais ange s'explique facilement, si l'on observe que Pline énumère nombre de remèdes capables d'arrêter cette hémorragie, par conséquent tous inefficaces, un seul ayant remplacé tous les autres. La dernière partie de la légende, Σολομών σε διώκει s'explique par la haute idée que les Alexandrins avaient de Salomon, à qui la possession du ϹΦΡΑΓΙϹ ΘΕΟΥ [10] avait donné le pouvoir sur tous les démons de qui il savait désormais le nom, le pouvoir et les symptômes de la maladie que chacun des esprits mauvais engendre chez les hommes.

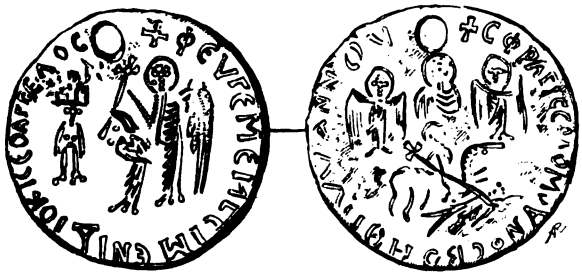
Les inscriptions au nom de Salomon que Longpérier jugeait très rares [11], étaient connues depuis longtemps [12], mais on y faisait peu attention [13]; elles sont au con-

[1] S. Basile, Περὶ φθόνου, *P. G.*, t. XXX, col. 372 sq. — [2] A. Sorlin-Dorigny, *Philactère alexandrin contre les épistaxis*, dans la *Revue des études grecques*, 1891, p. 287 sq. — [3] G. Perrot dans la *Revue archéologique*, 1877, p. 55. Cf. Is., VII, 3. — [4] Cf. J. Halévy, dans la *Revue des études juives*, t. IX, p. 161162. — [5] Apoc., XIII, 17. Cf. Chabouillet, *Catalogue des camées et intailles*, in-12, Paris, 1858, p. 291; A. Sorlin-Dorligny, *loc. cit.*, p. 291. — [6] *Orac. sybill.*, II, vs. 214 sq. édit. Alexandre, in-8°, Paris, 1869. — [7] Origène, *Periarchon*, l. I, c. VIII, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 176. — [8] Apoc., XII, 7, 9. — [9] A. Sorlin-Dorigny, *loc. cit.*, p. 294. G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzantine*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 120, n'accepte pas cette lecture et voit dans Arlaf ou Archaf un ange bienfaisant; il propose de traduire la légende de l'amulette : « Fuis, la détestée; Salomon te poursuit, ainsi que l'ange Arlaf. » — [10] *Ibid.*, p. 293. — [11] A. de Longpérier, *Une intaille antique inédite*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1880, p. 275-280; *Œuvres complètes*, 7 in-8°, Paris, 1883-87, t. III, p. 378-383. Cf. E. Le Blant, *Notes sur quelques formules cabalistiques*, dans la *Revue archéol.*, 1892, p. 55 sq.; Pellicioni, *Filatterio esorcistico in lingua greca*, dans *Atti delle dep. di storia patria per l'Emilia*, Modena, 1880, t. V, parte 2a. On lit dans l'*Itinéraire de Bordeaux*, de 313 : *est ibi* (Bethsaïda) *crypta ubi Salomon dæmones torquebut*, Tobler, *Itinera Terræ sanctæ*, in-8°, Genovae, 1877, t. I, p. 17. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891; p. 133; W. Froehner, *Kritische Analekten*, dans *Philologus*, 1884, p. 42. — [12] J. Spon, *Miscell. erud. antiq.*, in-fol., Lugduni, 1685, p. 297, n. 17. Cf. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 7364, et E. Le Blant, *750 inscript.*, p. 85, note 2. — [13] J. Matter, *Hist. crit. du gnosticisme*, in-8°, Paris, 1828, t. III, p. 95; cf. pl. VIII, fig. 10 et 11, et p. 13 de l'explication des planches.

Digitized by Google

traire, nombreuses[1], et cela s'explique facilement quand on entend les Pères de l'Église prêcher et insister sur les consultations de charlatans, de magiciens et autres marchands d'orviétan ... *quibus illecebris persuadet ut eas ad sortilegos, ad mathematicos, quando dolet caput? Qui dimittunt Deum et eunt ad ligamenta diabolica, victi sunt a diabolo*[2].

Une amulette offrant la même légende que celle qui vient d'être décrite a été trouvée à Carthage (fig. 507).



507. — Amulette de bronze. D'après le *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1897, p. 190.

Elle consiste en un disque de bronze destiné à être pendu au cou : dans le champ, un ange à cheval, de profil à gauche nimbé, tenant une croix de la main droite; devant lui, le démon qu'il s'agit de mettre en fuite, sous la forme d'une figure humaine de face, les bras pendants et inertes, la tête surmontée de quatre pointes. Au revers, dans le champ, le buste du Christ, nimbé de face, entre deux anges debout, aussi de face, les ailes éployées. Au-dessous, Salomon occupé ainsi que nous l'avons vu plus haut; voici sa formule : +ΦΕΥΓΕ ΜΕΜΙCΙΜΕΝΙ ΔΙΟΚΙ ||CΕ Ο ΑΓΓΕΛΟC ΑΡ[ΧΑΦ]. « Fuis la détestée; l'ange Archafte chasse; » à l'avers, on ne peut lire que ces mots : +CΦΡΑΓΙC CΟΛΟΜΟΥΝΟC ΒΟΗΘΙ... [3]. C'est également en Afrique, à Tébessa, qu'a été rencontrée la formule suivante : ΕΙC ΘΕΟC CΩCΟΝ ΦΥΛΑΖΟΝ ΔΟΥΛΗΝ CΕΥΗΡΙΝΑΝ[4]; l'amulette est au type de Salomon armé.

Amulette de bronze de la collection du British Museum. Le porteur invoque l'assistance divine, celle des archanges et de Salomon contre tous les maux dont peut être menacée Babine, fille de Théodosie.

(*au droit*)

ΕΙC ΘΕΟC
Ο ΝΙΚΩΝ ΤΑ ΚΑΚΑ
ΙΑΩ CΑΒΑΩ
ΟΝ CΟΛΟΜΩΝ
ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ ΟΥΡΙΗΛ ΦΥΛΑΖΟΝ ΚΑΙ ΙΔΙΑ

(*au revers*)

ΑΝ ΜΗ ΕΑΝ Η
ΜΕΤΑΥΡΟΥ ΙΤΙ
ΩC ΛΕΛΕΟΝ ΜΕΝ
ΗΤΙ ΩC ΤΑΥΡΟC
ΜΥΧΑC ΕΤΙ ΩC ΔΡΑΚΩΝ ΕΙΛΙΕC ΜΑΝ
ΗΜΟC ΕΔΗCΕΝ ΑΓΓ
ΕΛΟC ΕΛΥCΕΝ ΚΥΡΙ
ΟC ΜΑΤΗΡΑΑΠΟΥ
ΓΙCΕΝ CΦΟC ΑΚΟ
ΥCΑC ΕΦΥΓΕΝ
ΦΥΛΑΖΟΝ ΒΑΒΙ
ΝΑΝ ΗΝ ΕΤΗΚΕΝ ΘΕΔΩCΙΑ[5]

Amulettes de la collection Péretié, à Smyrne. Plaquette ovale, munie d'un anneau, 0m04 de longueur. Au droit, un ibis (?) aux ailes déployées perçant un serpent, et ces mots :

ΙΑΩ
CΑΒΑΩ
ΠΙΝΩ[6]

Au revers, un cavalier nimbé déjà décrit, et cette légende :

ΕΙCΘΕ[illegible]ΟΝΙΚΩΝΤΑΚΑΚ
Εἷς Θε[ὸς] ὁ νικῶν τὰ κακ[ά].

Plaquette de même forme et mêmes dimensions. Au droit, un lion passant de gauche à droite, et rugissant avec cette devise :

ΙΓΓΟCΝ
ΟΙΛΟCΕΙΒ
ΙCΕΥΘΥΕΙΑ
ΚΟΛΕΑΝΔΡ
ΟCΤΡΟΥΘΟ
ΚΑΜΗΛΟC
ΑΓΟΛΛΟ

ἵππος,..... (ε)ἴδις....., στρουθοκάμηλος, απολλο[7].

IX. Amulettes contre la bile, la goutte, la colique, etc. — Une série d'amulettes byzantines se rapproche d'assez près de celle que nous venons de décrire. Nous ne saurions entreprendre rien de plus que d'en signaler ici quelques particularités. Tout d'abord nous rencontrons très fréquemment le type de Salomon, tantôt nimbé, tantôt qualifié de prophète. Le motif presque invariable est celui du cavalier foulant aux pieds le démon femelle[8], on trouve un exemplaire dans lequel le démon est assis et non couché[9]; parfois c'est un lion qui terrasse le démon[10], que nous trouvons ailleurs complètement nu et faisant un geste de défense et de prière[11]. Une amulette de cuivre, en forme de médaille, avec trou de suspension, mais malheureusement en partie détruite par l'oxydation, représente l'adoration des mages. Derrière la Vierge on lit : ΧΡΙCΤΟC ΝΙΚΑ; au-dessous d'elle : ΕΜΜΑ..... Λ. ΘΕ[ος][12] (fig. 508).

Un grand nombre de ces amulettes offrent la représentation du mauvais œil[13]; quelques exemplaires représentent le démon femelle complètement emmaillotté[14], enfin on rencontre des animaux divers tantôt énumérés[15] tantôt représentés attaquant le mauvais œil; c'est principalement dans ce dernier cas deux lions, une autruche, un scorpion, un serpent[16].

Il semble que l'amulette s'attaque à des maladies assez vulgaires, il s'agit de mettre en fuite le saignement de nez[17], la goutte[18], la colique[19]. Ce dernier cas a donné naissance à plusieurs types. L'un d'eux est gnostique. C'est un jaspe rouge offrant au droit l'image

[1] G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzantine*, t. I, p. 134, note 4, et *Revue des études grecques*, 1892, p. 84; Sorlin-Dorigny, *loc. cit.*, p. 287; E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXVI, p. 85, note 3; De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1891, p. 133; cf. 1894, p. 104. — [2] S. Augustin, *Serm.*, IV, n. 36, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 51. — [3] E. Babelon, dans le *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1897, p. 190-192; A.-L. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au musée Lavigerie*, in-8°, Lyon, 1902, p. 65. — [4] *Römische Quartalschrift*, 1893, p. 317. — [5] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 112, n. 535. — [6] *Gazette archéol.*, 1877, p. 214. — [7] M. Beaudouin, E. Pottier, *Collection de M. Péretié*, dans *Bull. de corresp. hellén.*, t. III, 1879, p. 266, n. 25, 26. — [8] G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzantine*, t. I, p. 118, n. 1; p. 122, n. 3; p. 124, n. 5; p. 125, n. 7; p. 126, n. 8; p. 127, n. 9, n. 10; p. 128, n. 11; p. 129, n. 12, n. 13; p. 130, n. 14. — [9] *Ibid.*, p. 120, n. 2. — [10] *Ibid.*, p. 120, n. 2. — [11] *Ibid.*, p. 129, n. 13. — [12] *Ibid.*, p. 122, n. 3. — [13] *Ibid.*, p. 118, n. 1; p. 122, n. 3. — [14] *Ibid.*, p. 124, n. 5; p. 127, n. 9; p. 130, n. 14. — [15] *Ibid.*, p. 125, n. 7. — [16] *Ibid.*, p. 118, n. 1; p. 127, n. 10. Cf. O. Jahn, *Ueber den Aberglauben des bösen Blicks*, dans *Bericht. der kais. sächs. Gesells. d. Wissensch. zu Leipzig. Phil.-hist. Classe*, 1855. — [17] Voir plus haut, col. 1847. — [18] E. Le Blant, *Une collection de pierres gravées à la bibliothèque de Ravenne*, dans la *Revue archéologique*, 1883, t. I, p. 306, n. 10. Cf. Kœhler, *Erläuterung eines von P. P. Rubens an N. Cl. Fabri de Peiresc gerichteten Dankschreiben*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. III, 1825, pl., n. 27. — [19] Frœhner, *Kritische Analecten*, dans *Philologus*, 1884, p. 42, n. 46. Cf. Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Paris, 1895, t. I, p. 136.

Digitized by Google

d'Hercule étouffant le lion de Némée; à côté de lui, dans le champ, sa massue; au revers, les lettres KKK [1]; c'est exactement la recette donnée par Alexandre de Tralles contre la colique : « Gravez sur une pierre mé-

508. — Amulette de cuivre.
D'après Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, 1895, t. II, p. 122.

dique Hercule étouffant le lion qui se dresse, et, après avoir fait enchâsser cette pierre dans un anneau d'or, donnez-la à porter » [2] (fig. 509). Trois autres types nous offrent au droit la tête de Méduse, d'où sortent sept serpents comme des rayons divergents [3]; au revers on lit :

509. — Jaspe rouge gnostique.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1883, pl. I, n. 10.

1° ὑστέρα μελάνη μηλανωμένη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ
2° ὑστέρα μελάνη ὡς ὄ[φις]...
3° ὑστέρα μελάνη μελανωμένη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι, καὶ ὡς δράκων συρίζεις

On voit dans ces trois textes l'emprunt à une source biblique, adapté à une superstition populaire. « Invocation est faite à un démon qui se tord comme un serpent, qui rugit comme un lion, qui siffle comme un dragon, et qui, par le fait même de cette conjuration, doit devenir doux comme un agneau. Ce démon est une femme avec sept tresses de cheveux en forme de serpents; les mots inscrits en tête de la formule : μελάνη μελανωμένη, *noire* ou seulement *noircie*, conviennent parfaitement à ce genre d'incantation où il était de règle d'épuiser toutes les possibilités afin que le talisman pût toujours être utilisé. Le mot ὑστέρα est d'explication plus difficile; son sens le plus ordinaire — *matrix* — n'est pas admissible ici, car il est certainement question d'une maladie personnifiée. Je crois bien ne pas me tromper en supposant que ὑστέρα a ici le sens de colique, qui, dans les dialectes allemands se dit *Bærmund* et *Bærmutter*. Nous aussi nous nommons le choléra « la ma- « ladie noire » et la peste « la mort noire [4]. »

Enfin M. Schlumberger signale une quatrième variante :

4° Ὑστέρα μέλανι μελαινομένη μέλανι ὡς ὄφις εἰλύσεη καὶ ὡς δράκων συρίζησε καὶ ὡς λέων βρυχησε καὶ ὡ ἀρνίον κύμηνε [5]

La troisième amulette mentionnée ci-dessus est un émail cloisonné de 0m068 de diamètre. Sur le droit la tête de Méduse est entourée de l'inscription suivante :

+ΑΓΙΟϹ . ΑΓΙΟϹ . ΑΓΙΟϹ . ΚΕ ϹΑΒΑΩΘ ΠΛΗΡΗϹ Ο [ΟΥΡΑΝΟϹ

ἅγιος ἅγιος ἅγιος κ(ύρι)ε Σαβαώθ, πλήρης, ὁ οὐρανός

qui est le début du *Trisagion*. Ce n'est pas que le Θεὸς ἅγιος soit toujours employé pour désigner le dieu des chrétiens; on trouve sur une amulette basilidienne une figure toute païenne accompagnée de cette devise :

ΜΕΓΑ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΤΟΥ ΜΟΝΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΘΕΟΥ [6]

et l'épithète ἅγιος s'adresse parfois chez les païens à Sérapis [7].

Il en est de même d'une autre acclamation, plus caractéristique encore, semble-t-il, de la littérature chrétienne. « C'est en tremblant, écrit Arrien, que nous recevons l'augure, nous appelons le Dieu à notre aide en lui disant : Seigneur, aie pitié : Κύριε ἐλέησον [8], » et en effet nous trouvons cette acclamation sur des amulettes païennes :

ΚΥΡΙΑ ΝΕΜΕϹΙ ΕΛΕΗϹΟΝ [9]
ΠΟΥΒΛΙΚΙΑΝΕ ΕΙϹ ΖΕΥϹ ϹΕΡΑΠΙϹ ΕΛΕΗϹΟΝ [10]

On trouve de même βοῆθει, ζώζει :

ΝΕΜΕϹΙ ΒΟΗΘΙ [11]
ΒΟΗΘΙ ΜΟΙ [12]
ΖΩΕΙ [13]

On serait infini si l'on devait rapporter toutes les formules qui nous sont connues. Quelques-unes cependant présentent un intérêt particulier, parce qu'elles nous commentent des textes anciens. Alexandre de Tralles donne contre la colique la recette suivante : « Gravez sur une pierre médique Hercule étouffant le lion qui se dresse, et, après avoir fait enchâsser cette pierre dans

[1] E. Le Blant, *Une collection de pierres gravées à la bibliothèque de Ravenne*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 43, n. 10, pl. I, n. 10; Le même, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, p. 94, n. 238. Cf. C. Lenormant, *Lettre à M. de Longpérier*, dans la *Revue archéologique*, 15 nov. 1846. — [2] Alexander Trall., édit. Puschmann, in-8°, Vindobonæ, 1879, t. II, p. 377. — [3] Macarius, *Apistopistus*, édit. Chifflet, in-4°, Antwerpiæ, 1657, p. 118, pl. XVII, n. 70; A. Gorlée, *Cabinet de pierres antiques gravées*, Paris, 1778, t. II, pl. CCXIV, n. 418-419; V. Gay, *Glossaire archéologique*, in-4°, Paris, 1887, p. 615; G. Schlumberger, *loc. cit.*, p. 136 sq. — [4] G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzantine*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1855, p. 138, additions, p. 749. — [5] *Ibid.*, p. 139. Cf. E. de Muralt, *Essai de chronologie byzantine pour servir à l'examen des annales du Bas-Empire et particulièrement des chronographes slavons de 395 à 1057*. — [6] Gori, *Inscriptiones Etruriæ*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, appendix, p. 141. — [7] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1898, t. XXXVI, p. 77, n. 201. — [8] Arrien, *Fragmenta*, l. II, c. VII. — [9] *Bull. dell' Instit. archeol.*, 1852, p. 161. Cf. Kaibel, *Inscript. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2413 [3]. — [10] E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 226. — [11] Vincenzo Lazari, *Notizia della raccolta Correr di Venezia*, in-8°, Venezia, 1859, n. 586; E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 224. — [12] *Le gemme antiche figurate di Michel Angelo de la Chausse*, in-4°, Roma, 1700, pl. LXXXII. — [13] E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 227.

Digitized by Google

un anneau d'or, donnez-le à porter [1]. » Or nous connaissons plusieurs de ces amulettes en usage chez les gnostiques [2] et on cite des pierres contre la bile, contre la colique qui ont pu avoir une destination analogue.

ΑΝΑΧΩΡΙ ΚΟΛΕ ΤΟ ΔΙΟΝ ϹΕ ΔΙΟΚΕΙ

« Retire-toi, ô bile, la divinité te poursuit [3]. »

ΦΥ(γε)
ΠΟΔΑΓΡΑ
(Π)ΕΡϹΕΥϹϹ
ΕΔΙΩΧΙ

φυγέ, ποδάγρα, Περσεύς σε διώκει

« Fuis, ô goutte, Persée te poursuit [4]. »

Cette image de Persée ne laisse pas d'être très curieuse. L'incantation qu'elle porte est de la catégorie de celles que nous lisons chez les anciens :

Φεύγετε . κανθαριδες, λύκος ἄγριος ὕμμε διώκει [5]
Φεῦγε, φεῦγε, κρείων σε διώκει [6]·
Φεῦγε, φεῦγε, ἰοῦ χολή, ἥ κορύδαλος σεζητεῖ [7]

Un vieux traité cabalistique, imprimé pour la dernière fois en 1630, les *Imagines seu sigilla Salomonis*, mentionne la figure de Persée : *Perseus ensem in dextra manu, in sinistra caput Gorgonis habens, imago est..., si in lapide sculpta fuerit, ab infortuniis gestantem avertit, et a fulgure, tempestate præservat, non solum gestantem, sed et loca ubi continetur; fascinationes quoque solvit* [8].

L'amulette n'est quelquefois qu'un préservatif, comme dans le cas suivant :

ΦΥΛΑϹϹΕ ΥΓΙΗ ϹΤΟΜΑΧΟΝ ΠΡΟΚΛΟΥ

« Garde en bonne santé l'estomac de Proclos [9]. »

Le médecin grec Ætius d'Amibe (VIe siècle) nous a conservé deux formules prophylactiques. La première se rattache probablement aux formules en usage chez les Juifs [10] : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, huic pharmaco vires largiatur* [11]; elle se récitait sur la potion. L'autre est destinée à débarrasser un patient dans le gosier duquel un os s'est arrêté : *Egredire, os, si tamen os, aut quidquid tandem existis : quemadmodum Jesus Christus ex sepulchro Lazarum eduxit, et quemadmodum Jonam ex ceto. Atque apprehenso ægri gutture dic : Blasius martyr et servus Christi dicit : aut ascende aut descende* [12].

Voici quelques légendes d'amulettes :

ϰϹΦΡΑΓΙϹ ϹΟΛΟΜΟΝΟϹ ΑΠΟΔΙΟΖΟΝ ΠΑΝ ΚΑΚΟΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΦΟΡΟΥΗΤΟ[Ϛ] [13]

+ΦΕΥΓΕ ΜΕΜΙϹΙΜΕΝΙ ϹΟΛΟΜΟΝ ϹΕ ΔΙΟΚΙ ϹΙϹΙΝΝΙΟϹ ϹΙϹΙΝΝΑΡΙΟϹ [14]

+ΦΕΥΓΕ ΜΕΜΙϹΙΜΕΝΙ ΑΡΛΑΦ Ο ΑΝΓΕΛΟϹ ϹΕ ΔΙΟΚΙ [15]

[+ΦΕΥΓΕ Μ]ΕΜΙϹΙΜΕΝΙ ΔΙΟΚΙ ϹΕ Ο ΑΓΓΕΛΟϹ ΑΡΛΑΦ S (pour ϰαὶ) ΟΥΡΙΕΛ ΦΕΥΓΕ ΜΙ[ϹΟΥΜΕΝΗ ?] [16]

ΕΙϹ ΘΕΟϹ [Ο ΝΙϰΩΝ] ΤΑ ϰΑϰΑ [17]

ΙΠΠΟϹ ΜΟΙΛΟϹ (pour ΜΟΥΛΑ ?) ΕΙΒΙϹ ΕΥΘΥΕΙΑ ϰΟΛΕΑΝΔΡΟ[ν] ϹΤΡΟΥΘΟϰΑΜΗΛΟϹΑΠΟΛΛΟ [18]

ΙΑΩ ϹΑΒΑΩ ΠΙΝΩ [19]

ΙΑΩ ΑΔΕϹ [20] ΑΒΡΑϰ(σας) ΜΙϰΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ ΡΟΥΦΗΛ (pour ΟΥΡΙΗΛ) ΜΙϰΑΙ ΜϰΑΗΛ [21]

ΙΑΩ ϹΟΛΟΜΟΝ ϹΑΒΑΩ [22]

ϹΦΡΑΓΕΙϹ ϹΑΛΩΜ[Ο]Ν ϰΥΡΙΟϹ ΝΑΙ'Η'Τ [23]

Terminons par une formule basilidienne qui se lit sur un jaspe sanguin de l'ancien Cabinet de Blacas [24].

ΕΠΕϰΑΛΟΜ
ΕϹΕΜΕΓΑΛΟΔ
ΟΖΕΟΟΥΑΜΑΙΑΕ
ΘΗϰΑΙΕϹΑΩΟΩ
5 ΜΟϰΑϹΠΥΗΕΟΜ
ΕΘΠΙΤΥΧΕΝΟΠΥ
ΟΝΥΟΝΝΟΡΙϹΟ
ΤΜϹΑΟΝΟΜΑΓ
ΟΕΘΟΥϰΕΜ

Transcription : Επεκαλομε σε μεγαλοδοζε ος υαματα ε θηκας εσακοως μο και πυηεω με· επιτυχεν οπυονυον νοσις δ. τ· μγα ονομα σο εφ ου κεμ.

Lecture : Ἐπικαλοῦμαί σὲ μεγαλόδοζε, ὃς ἰάματα ἔθηκας (vel οὗ ἰάματα ἔθηκα) ἐζακουσόν μου, καὶ ποίεό με ἐπιτυχεῖν ὁποιονοῦν νόσημα, διὰ τὸ μέγα ὄνομά σου ἐφ' οὗ κεῖμαϊ (vel καὶ εἰπὶ) [25].

Traduction : « Je t'invoque, glorieux, qui as fait les remèdes, écoute-moi et fais-moi gagner n'importe quelle maladie, par ton grand Nom dans lequel je me repose. »

C'est le dernier mot de la confiance en l'amulette, non seulement on ne demande plus l'éloignement de la maladie, mais on souhaite en être atteint afin que l'amulette ait occasion d'exercer sa vertu.

X. Formules prophylactiques. — Les *Geoponica* et les *Hippiatrica* fournissent un curieux supplément à nos recherches parmi les monuments figurés [26]. On

[1] Alexandre, *Opera*, édit. Puschmann, Vienne, 1879, t. II, p. 377. Cf. Macarius, *Abraxas, seu apistopistus*, in-4°, Antwerpiæ, 1657, pl. XXII, n. 89, 90, p. 127. Pour Alexandre de Tralles, cf. M. Siebourg, *Ein gnostiches Goldamulet aus Gellep*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreundem im Rheinlande*, 1898, p. 138 sq. — [2] Macarius, *loc. cit.*; E. Le Blant, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1883, p. 43; Ch. Lenormant, *Lettre à M. de Longpérier*, dans la *Revue archéol.*, 1846, t. III, p. 510; E. Le Blant, *750 pierres gravées*, n. 238. — [3] *Ibid.*, n. 238. — [4] *Ibid.*, n. 238; Le même, dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 44, n. 18. — [5] Pline, *Hist. natur.*, l. XXII, c. LXXV. — [6] Marcellus, *Medicin. op.*, c. VIII, p. 89. L'édition de 1536 donne κριθή au lieu de κρείων. — [7] Alexandre de Tralles, *Medicin.*, édit. Basileæ, 1556, p. 593. Cf. K. Dilthey, dans *Archäol.-epigraph. Mittheil. aus Oesterr.*, 1878, t. II, p. 49, note 10. Ce travail est intitulé *Drei Votivhände aus Bronze* : on verra que ce sujet des mains votives n'est pas encore complètement éclairci. Cf. Fr. Cumont, *Hypsistos*, in-8°, Bruxelles, 1897, p. 4; E. Caietani Lovatelli, *Attraverso il mondo antico*, in-12, Roma, 1901. — [8] E. Le Blant, *Notes sur quelques formules cabalistiques*, dans la *Revue archéolog.*, 1892, t. XIX, p. 56. « Je connais deux des éditions de ce livre. Il figure dans les *Veterum sophorum sigilla e Trithemii manuscripto eruta*, 1612, in-8°, p. 36, et dans le *Trinum magicum sive secretorum magicorum opus*, 1630, in-8°, p. 295. » — [9] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-fol., Parisiis, 1902, t. I, n. 3792. — [10] *Ibid.*, n. 1425. — [11] *Ætii medici græci contractæ ex veteribus medicinæ Tetrabiblos*, Basileæ, 1542, *Tetrabibli quartæ*, sermo III, c. XIV, p. 762. — [12] *Ibid.*, *Tetrabibli secundæ*, sermo IV, c. L, p. 437. Cf. X..., *Lettre à M. le Dr Léon Le Fort, en réponse à quelques-unes de ses assertions touchant l'influence antiscientifique du christianisme et l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les chrétiens au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1875, p. 23 sq. — [13] Sceau de Salomon, écarte tout mal de celui qui (te) porte. G. Schlumberger, *Mél. d'arch. byz.*, t. I, p. 118. — [14] Fuis! la détestée, Salomon te chasse (*ou* que Salomon te chasse) Sisinnius. Sisinnarius. *Ibid.*, p, 119. — [15] Fuis! la détestée, l'ange Arlaf te chasse. *Ibid.*, p. 120. — [16] Fuis la détestée, l'ange Archaf te poursuit ainsi qu'Ourie! ; fuis la détestée. *Ibid.*, p. 121. — [17] Par Dieu, sois victorieux des maladies. *Ibid.*, p. 125. Cf. E. Le Blant, *750 inscript. de pierres gravées*, n. 219. — [18] Cheval, mulet, ibis droit, coriandre, girafe, Apollon. *Ibid.*, p. 126. — [19] Jao Sabbaoh, je bois. *Ibid.*, p. 126. — [20] Mot douteux. — [21] G. Schlumberger, *loc. cit.*, p. 128, n. 11. — [22] J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-fol., Lugduni, 1685, p. 297, n. 17. — [23] Sceau de Salomon, seigneur de Naioth (I Reg., XIX, 18, 23; XX, 1); A. de Longpérier, *Une intaille antique inédite*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1880, p. 275-280. — [24] Amati, dans *Giornale arcadico*, 1820, t. VI, p. 168; Mai, *Script. veter. nova collect.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 36°, n. 2; Kaibel, *Inscr. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2413 [14]; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3784, p. 101 *, 185 *. — [25] Kaibel, *loc. cit.*, propose les lectures suivantes : Ἐπ[ι]καλο[ῦ]μί σε, μεγαλόδοζε..... καὶ ἰσά[κ]ο[υσόν] μο[υ] καὶ π[οί]η[σ]ό[ν] με [ἐ]πιτυχε[ῖ]ν ζ[τι β]ο[ὺλ]ο[μαι] ?... — [26] G. Schlumberger, *Mélang. d'arch. byzant.*, t. I, p. 139 sq.

Digitized by Google

trouve en effet dans ces recueils l'indication de recettes tirées des recueils anciens par les compilateurs.

Formule pour empêcher le vin de tourner : « Écrivez sur les tonneaux ou sur une pomme que vous jetterez dans le vin ces divines paroles du psaume XXXIVe : Goûtez et voyez combien doux est le Seigneur. »

Formule pour permettre de boire beaucoup sans s'enivrer : « Prononcez, en buvant la première coupe, ce vers d'Homère : Mais sur eux des hauteurs de l'Ida, le sage Jupiter a tonné. »

Formule pour chasser les serpents des colombiers : « Écrire le mot 'Αδαμ aux quatre coins du colombier. »

Formule pour faire une pêche miraculeuse : « Écrivez sur une coquille ces mots : ἰαὼ σαβαώθ et jetez-la ensuite à l'eau. »

Formule contre la maladie des ânes : « Écrire sur un parchemin la formule que voici : Βάρβαρος βαρβαριζοῦσα, ζαβάχωρα, βαργάρων πυρί, πυριτουμόλε, σῶζε τὸν φοροῦντα et l'attacher autour du baudet [1]. »

L'usage de tracer des formules prophylactiques sur une bande de parchemin ou d'étoffe a été très répandu, mais il n'est pas toujours facile de préciser la date de ces bizarres monuments. Silvestre de Sacy raconte qu'on lui avait envoyé de Bassora une « très longue bande de papier, servant d'amulette, écrite en langue et en caractères sabéens » [2].

C'est encore parmi les objets prophylactiques que nous rangerons deux onguents au sujet desquels nous renseigne un docte compilateur qui vécut au VIe siècle, le médecin Ætius d'Amibe, qui a recueilli dans un ouvrage considérable tout ce que les médecins, depuis Galien, avaient écrit sur les maladies et leurs remèdes. Ætius a fait d'interminables nomenclatures de tous les emplâtres et des cataplasmes dont les anciens avaient laissé les formules, il a reproduit entre autres deux formules curatives. Il s'agit des remèdes à employer et opérations à faire lorsqu'un corps étranger s'est logé dans le pharynx; si l'art de la médecine renonce à sauver le patient par une opération chirurgicale il faudra réciter la formule suivante : *Ad eductionem eorum quæ in tonsillas devorata sunt, statim te ad ægrum desidentem converte, ipsumque tibi attendere jube; ac dic : Egredere os, si tamen os, aut festuca, aut quicquid tandem existis : Quemadmodum Jesus Christus ex sepulchro Lazarum eduxit et quemadmodum Jonam ex ceto atque adprehenso ægri gutture dic : Blasius martyr et servus Christi dicit; aut ascende aut descende* [3]. Ætius nous parle plus loin de la composition d'un onguent : *Emplastrum reipublicæ præsidis — Resinæ quæ in vasculis ac lagunculis ligneis affertur excolate lib. I ceræ quadrantem, mastiches tantundem, olei à Martyreo vel aliunde allati sesquiunciam oleum cum resina liquefacito centauriique viridis si haberi potest, sin minus, arido fasciculo agitato, et his excolatis relique ammisceto, ac manibus subigito. Quidam centaurii sicci un. I adjiciunt inter liquandum vero et dum agitas, hæc verba insusurrato : Deus Abraam, deus Isaac, deus Jacob, huic pharmaco vires largiatur* [4].

Nous savons d'ailleurs que les médecins chrétiens faisaient parfois usage de formules plus inattendues, par exemple : le serment des Asclépiades dans une rédaction aisée à reconnaître [5]; mais on n'est pas moins surpris de retrouver dans des livres de dévotion privée d'une très basse époque, comme le ms. *Royal 2 A. xx* du British Museum, écrit en Angleterre au VIIIe siècle. C'est un recueil composite de prières qui contient plusieurs formules semblables ou apparentées de très près au *Book of Cerne,* mais qui en possède aussi un certain nombre qui lui sont propres, entre autres la formule que nous allons transcrire et destinée à arrêter l'effusion du sang. La formule *Protege me dñe scuto veritatis tuæ,* etc. (fol. 49 *a*) se retrouve dans le *Book of Cerne* et sous forme de prière et nous devons à l'érudition de dom M. Havard de la retrouver dans le *Liber ordinum* mozarabe, sous forme de messe. La formule pour arrêter le sang aura été tout simplement ajoutée à la fois de la prière susdite sur ce même folio 49 *a* mais il paraît plus probable qu'elle n'a avec elle aucun rapport. Rapprocher la formule du fol. 49 *a* de celle du folio 16 *b* [6].

Crux xpi ihn dni di nri ingeritus mihi Rivos cruoris torridi contacta vestis obstruit fletu rigantis supplices arent fluenta sanguinis. per illorum venas cui siccato dominico lavante coniuro sta. per dmn nrm ihm xqm filium tuum qui tecum vivit et regnat ds in unitate spo sci per omnia scla sclorum. In nomine scæ trinitatis atque omnium scorum ad sanguinem restringendum scribis hoc **сомарта осоуиа стуѓонтоеиа єктутопо** + *Beronice. Libera me sanguinibus ds ds salutis meæ* **сасинсасо ѵсартєтє·** *per dum ihm xqm. Xqe adiuua + xqe adiuua + xqe adiuua. + Rivos cruoris torridi contacta vestis obstruit fletu rigante supplicis arent fluenta sauguinis Beronice libera me de sanguinibus ds ds salutis meæ* **.аиісо сарѧпоро фіфіроп ѧрасасиио** *fodens magnifice contextu fundavit tumulum usugma dne adiuva.*

BIBLIOGRAPHIE. — C. Agrippa, *Opera omnia,* in-4°, Lugduni, 1600, t. II, p. 84 : *De amuletis;* t. II, p. 741 : *De incantatione, adjuratione, collique suspensione epistola* (ouvrage anonyme). — Akerblad, *Iscrizione græca sopra una lamina di piombo trovata in un sepulcro nelle vicinanze d'Atene,* in-8°, Roma, 1813. — P. F. Arpe, *Theatrum fati, sive notitia scriptorum de Providentia, fortuna et fato,* in-8°, Roterodami, 1712; *De prodigiosis naturæ et artis operibus, talismanes et amuleta dictatis cum recentione scriptorum hujus argumenti. Liber singularis,* in-8°, Hamburgi, 1717; la bibliographie se trouve au chap. Ve, p. 140-167; traduction allemande : *Geschichte der talismanischen Kunst von ihrem Ursprunge, Fortgange und Verbreitung,* in-12, Germanien, 1792. — E. Babelon, *Catalogue des camées antiques et modernes de la Bibliothèque nationale,* in-8°, Paris, 1897, c. XXIV, Camées-amulettes, p. 187-191, n. 346-356. — C. Bartholin, *Opuscula quatuor*

[1] Rambaud, *L'empire grec au xe siècle,* in-8°, Paris, 1870, p. 84, note 5, 6; E. Miller, *Notice sur le manuscrit grec n. 2322 de la Bibliothèque impériale contenant le recueil des* ΙΠΠΙΑΤΡΙΚΑ, dans les *Notices et extraits des mss. de la Bibl. impériale,* t. XXI, 1865, p. 1-161. — [2] Silvestre de Sacy, dans le *Journal des sçavants,* juin 1819, p. 347. Mongez écrivait en 1828 : « De nos jours encore, la girafe qui vient d'enrichir la ménagerie française portait, en sortant de Kordofan, son pays natal, un amulette suspendu à son cou. Cet amulette est écrit sur une bande de parchemin, il se compose, entre autres articles, de plusieurs passages de Coran, qui doivent préserver de toutes les maladies, spécialement des maléfices et des enchantements et de cette espèce de fascination que les Grecs appellent le mauvais œil. » *Mémoire sur les animaux tués ou promenés dans les cirques,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. X, p. 373. — [3] *Ætii medici græci contractæ ex veteribus medicinæ tetrabiblos,* in-fol., Basileæ, 1542, *quaternio secunda,* sermo IV, cap. L, p. 443. — [4] *Ibid., quaternio quarta,* sermo III, c. XIV, p. 842. Sur ces deux formules cf. X***, *Lettres à M. le Dr Léon Le Fort, en réponse à quelques-unes de ses assertions touchant l'influence anti-scientifique du christianisme et l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les chrétiens au IVe siècle,* in-8°, Paris, 1875, p. 6, 22 sq. — [5] *Revue de philologie,* 1883, p. 163, lign. 46. — [6] Kuypers, *The Book of Cerne,* in-4°, Cambridge, 1902, p. 223. Afin d'être moins incomplet sur le sujet si vaste que nous venons de traiter, mentionnons des amulettes phalliques en pierre trouvées en Afrique où on faisait fréquemment usage de cette catégorie d'amulettes pour conjurer les maléfices. Cf. S. Gsell, *Musée de Philippeville,* in-4°, Paris, 1898, p. 39; *Musée d'Oran,* in-4°, Paris, 1892, p. 38; *Musée de Cherchel,* in-4°, Paris, 1895, p. 50. Cf. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome,* 1894, t. XIV, p. 592, n. 2; Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie,* in-fol., Paris, 1850, pl. XXXI, fig. 13, 15. 16.

Digitized by Google

singularia, de unicornu, lapide nephretico, et amuletis præcipuis, in-8°, Haffniæ, 1628; in-8°, Haffniæ, 1663. — Ch. C. Baudelot de Dairval, *De l'utilité des voyages*, in-12, Paris, 1686, p. 407. — A. Beier, *Dissertatio juridica de amuletis*, in-4°, s. l. n. d. — Bergier, *Dictionnaire de théologie*, in-4°, Paris, 1788, t. I, au mot *Amulettes*. — E.-L. Bertherand, *Médecine et hygiène des Arabes*, in-8°, Paris, s. d., p. 48-72 : les amulettes. — Bienkowski, *Malocchio, Eranos vindobonensis*, p. 285 sq. Cf. M. Siebourg (voir ce nom), *op. cit.*, p. 128, note 1. — J. Bingham, *The antiquities of the christian Church*, in-8°, Oxford, 1855, l. XVI, t. VI, p. 238 sq. — Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, in-8°, Strassburg, 1898, p. 86, 146. — M. F. Blümmler, *Amuletorum historiam eorumque censuram publico examini, submittit M. F. B.*, in-4°, Halæ Magdeburgicæ, 1710. — A. Bonclerici, *Sopra una mano votiva rinvenuta nel territorio cagliese con qualche cenno del luogho ove fu trovata*, dans *Dissertazioni dell' Accademia Romana di archeologia*, t. VIII, p. 425-475. — A. de Boot, *Gemmarum et lapidum historia*, in-4°, Hanovriæ, 1609, ch. XVIII. — O. Borrichius, *De cabala characterali*, in-12, Haffniæ, 1659. — G. Budée, *De fortuitarum rerum contemptione*, in-8°, Lutetiæ, 1521; in-8°, Lugduni Batavorum, 1624. — J. Büttner, *De amuletis*, in-12, Argentorati, 1673. — L. Bruzza, *Tessera esorcistica*, dans *Bull. della Commissione archeologica communale di Roma*, 1881, p. 166. — Calemus, *De amuletis dissertatio*, in-4°, s. l. n. d. — T. Campanella, *De fato siderali evitando*, in-4°, Lugduni, 1629. — Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*, in-8°, Paris, 1825, au mot *Amulettes*; *Commercium litterarium Norimbergæ*, 1737, p. 45; 1740, p. 196, 201; 1741, p. 35, 36, 85, 95, 217; *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1887, p. 213; sur les médailles de dévotion. — Constantin l'Africain, *Opera*, in-fol., Basileæ, 1526. — J. Cozza Luzzi, *Encolpio ligneo di Cefalù con figure della Trinita e della Madre di Dio*, dans *Bessarione*, 1900, p. 172 sq.; *Ein altchristliche Phylacterium aus Blei*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 197, pl. IV. — F. Denis, *Tableau des sciences occultes*, in-16, Paris, 1842, p. 131. — A. Ebner, *Die ältesten Denkmäler des Christenthums in Regensburg*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, pl. X, p. 162 sq. — T. Eraste, *Dissertatio de amuletis*, dans ses *Dissertationes*, in-4°, Tigurii, 1595. Cette dissertation est la vingt-deuxième du recueil. — A. Etzler, *Isagoge physico-magico-medica de septenario numero*, in-8°, Argentorati, 1631. — Ewele, *Ueber Amulete*, in-4°, Mainz, 1827. — A. Follin, *Amuletum Antonianum*, in-8°, Antwerpiæ, 1618. — F. G. Freitag, *De statuis* τετελέσμεναις *veterum*, in-4°, Lipsiæ, 1715. — J. C. Frey, *Admiranda Galliarum compendio indicata*, in-8°, Parisiis, 1628, c. X. — Fiorelli, dans les *Notizie degli Scavi*, 1887, p. 157. — Cl. Gadrois, *Discours sur les influences des astres*, in-12, Paris, 1671, c. VII. — J. Gaffarel, *Curiosités inouïes sur la sculpture talimanesque des Persans, horoscope des patriarches et lecture des étoiles*, in-8°, Paris, 1629; Rouen, 1631 et 1650. — M. Galeottus, *De doctrina promiscua*, in-8°, Florentiæ, 1548, c. XIV. — Gamurrini, dans *Archivio numismatico e sfragistico*, t. II, 9, 51. — R. Garrucci, dans *Civiltà cattolica*, série XI, t. X, p. 466. — J. Gaufridus, *Vindicata antiquitas*, in-4°, Haffniae, 1634. — S. H. Gent, *A history of amulets by Martin Frederik Blümmler englished from the latin*, dans *Collectanea Adamantæa*, in-8°, Edinburgh, 1887, t. XVIII. — R. Goclenius, *Chiromancia*, in-8°, Hamburgi, 1661. — Heim, *Incantamenta magica*, dans *Fleickeis. Jahrbuch. supplem.*, t. XIX, p. 516, 534. — S. Hentschel, *Dissertatio de characteristica philosophia*, in-4°, Wittembergæ, 1659. — G. Henzen, dans *Annali dell' Instituto di archeologia*, 1846, t. XVIII, p. 203 sq., pl. G.; dans *Bullettino dell' Instituto*, 1849, p. 77. — J. Hiebner, *Mysterium sigillorum, herbarum et lapidum*, in-4°, Erfurti, 1651, 1653, 1696. — Homolle, *Inscriptions d'Amorgos, lames de plomb portant des imprécations*, dans le *Bull. de correspondance hellénique*, 1901, t. XXV, p. 412-456. — N. Hübner, *Amuletorum historia*, in-4°, Halæ, 1710. — Isle (De l'), *Des talismans, figures faites sous certaines constellations*, in-8°, Paris, 1636. — F. G. Kenyon, *Greek papyri in the British Museum. Catalogue with texts*, in-8°, London, 1893, p. 91, lign. 215 sq.; p. 122, lign. 24 sq. — C. W. King, *The Gnostics and their remains ancient and mediæval*, in-8°, London, 1864, p. 115 sq., 129 sq.; *Antique gems, their origin, use and value*, in-8°, London, 1860, p. 348 sq., 358, 363 sq.; *Talismans and Amulets*, dans *The archeological Journal*, 1869, t. XXVI, p. 25-34, 149-157, 225-235; réimprimé dans *Early christian numismatics, and other antiquarian tracts*, in-8°, London, 1873, p. 173-221; *Ibid.*, p. 223-247 : *On a Ceravnia of jade converted into a gnostic talisman*. — A. Kircher, *De seræpedibus laribus et talismanibus... amuletis*, in-4°, Roma, 1665. — E. Kœnig, *Disputatio physico-medica generalia regni vegetabilis enucleans*, in-4°, Basilea, 1680. — U. F. K. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1827, t. III, p. 15-80, 539-610. — F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg im Breisgau, 1890, t. I, n. 13, 43, pl. XXI, n. 2. — C. C. Krause, *De amuletis medicis agitata nonnulla*, in-4°, Lipsiæ, 1758. — J. Lauzon, *Opera omnia medico-physica et philologia*, in-4°, Lausanne, 1738. — E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXVI, 1898, p. 75 sq.; *Notes sur quelques formules cabalistiques*, dans la *Revue archéologique*, 1892, t. XIX, p. 55-64; *Le premier chapitre de saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes*, dans la *Revue archéologique*, 1894, t. XXV, p. 8-13. — P. Lebrun, *Histoire des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants*, in-12, Paris, 1732, t. I, p. 355 : Les préservatifs. — D. Leclerc, *Histoire de la médecine*, in-4°, Lahaye, 1724, p. 37-38. — Ch. Le Normand, dans la *Revue archéologique*, 1847, t. III, p. 510; *De tabulis devotionis plumbeis Alexandrinis*, in-8°, Parisiis, 1863. — Léopold, fils du duc d'Autriche, *De astrorum scientia*, in-12, Augustæ Vend., 1489, p. 194. — G. P. Lilienblad, *De amuletis Hebræorum*, in-4°, Upsalæ, 1695. — C. Longin, *Trinum magicum*, in-8°, Francofurti, 1609, in-12, p. 1611, 1614, 1630. — V. E. Loscher, *De talismanibus*, in-4°, Viteburgi, 1697. — Ph. Margaritis, dans la *Revue de numismatique*, 1886, p. 26, n. 65. — Marliano, *Ritratto di Roma antica*, in-4°, Roma, 1633. — Martin de Arles, *Tractatus de superstitionibus*, in-12, Roma, 1560. — A. Maury, dans l'*Atheneum français*, 2 octobre 1852, t. I, p. 215. — G. Millet, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1893, t. XVII, p. 638. — A. Mizaud, *Memorabilium, utilium et jucundorum centuriæ IX arcanorum*, in-8°, Parisiis, 1566; cent. I., n. 45, 52, 94; cent. II, n. 8, 44, 99; cent. III, n. 98; cent. IV, n. 100; cent. IX, n. 48. — P. H. G. Mœhringius, *Observatio de periaptis turcicis*, dans *Comment. litterar.*, in-8°, Norimbergi, 1735, p. 204, pl. III, fig. 3. — D. Monnier, *Traditions populaires comparées*, in-8°, Paris, 1854. — J.-B. Morin, *Astrologia gallica*, in-fol., La Haye, 1661. — Nardoni, *Astuccetti di bronzo per lamine scritte*, dans *Bull. dell' instit. arch. germano*, 1880. — Orioli, *Sull' infissione solemne del chiodo anuale in Roma ed in Etruria*, dans *Opusculi e lettere di Modena*, t. I, p. 214, n. 14-16. — Paciaudi, *Osservazioni sopra alcune singolari e strane medaglie*, in-4°, Napoli, 1748. — G. Pellicioni, *Filatterio esorcistico*, in-8°, Modena, 1880, dans *Atti e Memorie della r. r. deputazioni di storia patria per le provincie dell' Emilia*, 1880, t. V, pars 2, p. 11, 177 sq. — F. Petrarque, *De remediis utriusque for-*

Digitized by Google

tunæ, in-4°, Lugduni, 1595. — Petrettini, *Papiri Greco Egiziani dell' I. R. museo di Corte*, in-4°, Vienna, 1826, p. 1. Cf. Letronne, dans le *Journal des savants*, août 1828. — Pierre de Blois, *De præstigiis fortunæ libri duo*, in-4°, Mogundiæ, 1600. — F. Placet, *La superstition des temps reconnue aux talismans*, in-8°, Paris, 1668, in-12, 1672. — Raoul Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1836, t. XIII, p. 783 sq. — J. Reichelt, *Exercitatio de amuletis æneis figuris illustrata*, in-12, Argentorati, 1676. — J. D. Rein, *Dissertatio de superstitione et remediis superstitiosis*, in-4°, Argentinæ, 1677. — R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, in-8°, Leipzig, 1904, p. 292-301; amulettes extraites du ms. Paris, *græc., n. 2316*. — C. Reuvens, *Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs du musée de Leyde*, in-4°, Leyde, 1830, p. 17, note *b*, p. 39. — A. Rivin, *De signatura plantarum*, in-4°, Lipsiæ, 1649. — Th. Roller, *Les catacombes de Rome. Histoire de l'art et de la croyance religieuse pendant les premiers siècles du christianisme*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 322 sq. — De Rossi, dans *Bull. dell' Istit. di corr. arch.*, 1880, p. 7, 1870, 1852; dans la *Civiltà cattolica*, t. VIII, p. 243; dans *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 33, 1871, p. 150; 1891, p. 133-138. — F. Ruaeus, *De gemmis, iis præsertim quarum d. Joannes in Apocalypsi meminit*, in-8°, Parisiis, 1547, l. I, c. I, II. — D. Schiavo, *Sopra un talismano di rame degli eretici basilidiani*, dans *Dissertaz. dell' Accad. palermitana de buon gusto*, 1775, t. I, p. 136. — G. Schlumberger, *Amulettes byzantines anciennes*, dans la *Revue des études grecques*, 1892, et réimprimé dans les *Mélanges d'archéologie byzantine*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 116-140; *Quelques monuments byzantins inédits*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 187-191, et réimprimé dans les *Mél. d'arch. byz.*, t. I, p. 163-166; *Un polycandilon byzantin*, dans *Byzant. Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 441-443. — Bernhardt Schmidt, *Alte Verwünschungsformn*, dans *Jahrbücher für classische Philologie von A. Fleckeisen*, Leipzig, 1891, t. CXLIII, p. 561-576. Dissertation presque entièrement consacrée aux formules destinées à délivrer des maladies en les envoyant au bout du monde, au fond des mers, au désert ou en les faisant passer dans les corps des animaux. Textes de l'époque classique. — V. Schultze, *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente dargestellt*, in-8°, Leipzig, 1882. — M. Schwab, *Médailles et amulettes à légendes hébraïques conservées au Cabinet des médailles et antiques de la Biblioth. nationale*, dans la *Revue de numismatique*, 1892, p. 240-258. — M. Siebourg, *Ein gnostiches Goldamulet aus Gellep*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1898, p. 123-153, pl. VII. — M. Sokolow, *Apokryphes Material zur Erklärung der Amulette, welche Katzenpföchten (Engelsblümchen) genannt werden*, dans *Zurnal ministerstva narodnago prosvješčenija*, Petersburg, 1889, t. CCLXIII, p. 339-368. — J. Spencer, *De Urim et Thummin dissertatio*, in-12, Parisiis, 1675. — Stornaiolo, *Piombo magico*, dans *Atti dell' Accad. rom. di arch.*, 1880, t. XIV, p. LXVIII; dans *Bullettino di corrispondenza archeologica*, 1880. — V. Strazzula, *Di un dittico siculo-byzantino in Cefalù*, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, p. 127. — J. Strzygowski, *Zwei Goldenkolpien aus Adama im kais. ottomanischen Museum zu Constantinopel*, dans *Byzantinische Denkmäler*, in-8°, Wien, 1891, t. I, p. 97 sq. — J.-B. Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, in-12, Paris, 1679. — Thorlacius, *Programma, Clavus anualis*, in-4°, Hafniæ, die IX junii 1814. — J. Tritheme, *De providentia Dei*, in-8°, Altorfii, 1611. — L. Vair, *De Fascino libri tres*, in-4°, Paris, 1583; *Trois livres de charmes, sorcelages ou enchantements*, in-8°, Paris, 1583. — J. C. Vanin, *Amphitheatrum æternæ Providentiæ*, in-8°, Lugduni, 1615. — Vasiliev, dans *Analecta græco-byzantina*, t. I, p. 323 sq. — Visconti, *Mémoire sur deux inscriptions grecques trouvées à Athènes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, 1815, t. I, p. 236. — J. C. Vulpius, *De amuletis eorumque viribus*, in-4°, Regeomonti, 1688. — C. Wessely, dans *Denkschriften der Wiener Akademie; philosophisch-historisch Klasse*, 1888, t. XXVI, p. 51, lign. 256; p. 90, lign. 1840; p. 100, lign. 2226; p. 112, lign. 2705; dans *Wiener Studien*, t. VIII, p. 175, 186. — S. Wirdid, *Nova medicina spirituum... Amuleta*, in-12, Hamburgi, 1673. — J. Wolff, *Curiosus amuletorum scrutator, in quo de natura et attributis illorum, uti et plurimis illis, quæ passim in usum tam in theoria quam praxi vocari sueverunt, ac in specie de Zenechtis, vel quæ pesti opponuntur, agitur; superstitiosa atque illicita notantur, rejiciuntur et utilia illustrantur theologis, juris-consultis, medicis, physicis, philosophis ac quibuscumque in specie curiosis*, in-8°, Francofurti, 1692. L'édition de 1690, in-8°, Lipsiæ, diffère pour le titre à partir de *rejiciuntur*. — A. Zaccaria, *Raccolta*, in-8°, Romæ, 1792, t. III, p. 475-493.

H. LECLERCQ.

ANABATHMOI. Considéré dans son sens étymologique, le mot ἀναβαθμός (de ἀναβαίνω) signifie *montée, degré, marche d'escalier;* dans le langage liturgique des Grecs, il désigne deux choses essentiellement distinctes, bien qu'il y ait entre elles, originairement du moins, une certaine relation : un groupe de psaumes et un groupe de tropaires.

1° Les psaumes désignés sous le nom d'ἀναβαθμοί sont au nombre de quinze et forment la dix-huitième série (κάθισμα) dans la division liturgique du psautier grec; ce sont les psaumes CXIX-CXXXIII (hébr. CXX-CXXXIV), qui portent uniformément dans l'hébreu le titre de *šir hamma'alôt*, ou « cantique des degrés », comme traduit la Vulgate. Le bréviaire romain les appelle *psalmi graduales*, expression correspondante au slave *stepenna* et au roumain *graduali, despartire, cantarea trepteloru*. Comme le premier d'entre eux débute par les mots Πρὸς κύριον, ils sont souvent désignés dans les rubriques par la formule Τὰ πρὸς κύριον, ou, plus simplement, par le terme unique de Τὰ προσκύρια, en slave *Ko Gospodu*, en roumain *Catrà Domnulu*.

Ce nom, assez obscur, a reçu diverses interprétations. La plupart des saints Pères l'ont compris dans le sens de « psaume de retour », que chantaient les groupes d'exilés en revenant ou plutôt en *montant* de Chaldée en Palestine. La signification prophétique était l'ascension des fidèles vers le paradis; c'est ce qu'explique Nicéphore Calliste au début du commentaire que nous aurons souvent à citer : Ἀναβαθμοὶ μὲν οὖν κυρίως τῷ θείῳ Δαβὶδ διὰ τοῦτο εἴρηνται, παραδηλοῦντες τὴν ἐκ Βαβυλῶνος τοῦ Ἰσραὴλ πρὸς τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ ἡμῶν αὖθις ἐκ τῆς ἁμαρτίας πρὸς τὸν παράδεισον ἄνοδον[1]. D'après une seconde opinion, ces *montées* ou degrés représenteraient les trois pèlerinages annuels des Juifs à Jérusalem, à l'occasion des trois principales solennités religieuses; on sait, en effet, que de tous côtés il faut monter pour arriver à la ville sainte. D'autres interprètes rapprochent les quinze psaumes graduels des quinze marches, dont était composé un escalier construit en demi-cercle dans les cours du temple, et supposent que les cantiques des degrés auraient été chantés en cet endroit même. Nicéphore Calliste ne manque pas d'enregistrer cette curieuse tradition[2]; mais les commentateurs modernes (il fallait s'y attendre)

[1] Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου, Jérusalem, 1862, p. 3. — [2] *Ibid.*, p. 4.

Digitized by Google

la jugent peu vraisemblable. A les en croire, la dénomination dont il s'agit proviendrait simplement de la structure des quinze cantiques, qui s'avancent comme par degrés, grâce au rythme progressif des expressions et des pensées. Cette subtile explication, assez commune de nos jours, vaut-elle mieux que les précédentes? Au lecteur de juger.

Le dix-huitième κάθισμα, composé des psaumes graduels, se récite aujourd'hui, comme tous les autres καθίσματα, à son tour de série dans le cycle hebdomadaire. Il n'en était pas de même autrefois. Au rapport de Nicéphore Calliste, les ἀναβαθμοί se disaient tous les soirs, et bien que de son temps, c'est-à-dire au XIVe siècle, cet usage commençât à tomber en désuétude, il s'était pourtant maintenu durant le carême. Voici ce grave témoignage : Τοῖς θεσπεσίοις πατράσι καὶ καθ'ἑκάστην ἑσπέραν τοὺς ἐν τῷ ψαλτῆρι ἀναβαθμοὺς ψάλλεσθαι ἐκελεύσθη, οἱ δὴ τὰ πρὸς κύριον λέγονται· κἂν νῦν οἱ πολλοὶ παρορῶντες, ὅμως ἀδιαλείπτως ἐν τῇ μεγάλῃ τῆς τεσσαρακονθημέρου νηστείᾳ τούτους ἐξᾴδουσι [1]. La récitation quotidienne des ἀναβαθμοί s'est conservée jusqu'à une époque assez récente dans le monastère de Dionysion au mont Athos, mais aujourd'hui elle a disparu comme tant d'autres usages de la vénérable antiquité [2]. Même durant le carême, où les rubriques du Triodion prescrivent expressément cette récitation par la formule stéréotypée : Καὶ στιχολογοῦμεν τὰ πρὸς κύριον, elle n'a réussi à se maintenir qu'aux jours où l'on célèbre la messe des présanctifiés, et, dans quelques cas isolés, le lundi de chaque semaine de la sainte quarantaine. Voici en quels termes la dernière édition officielle du Typicon constate cette innovation, dont elle consacre d'ailleurs la pratique : Τὰ πρὸς κύριον πάσας τὰς ἡμέρας τῆς τεσσαρακοστῆς ἀπαιτεῖ ἡ τάξις νὰ λέγωνται, ἀλλ'ἐν τοῖς ἐσχάτοις χρόνοις περιώρισεν ἡ συνήθεια εἰς τὰς προηγιασμένας μόνον· τινὲς ὅμως τῶν ἱερέων λέγουσι ταῦτα καὶ καθ'ἑκάστην δευτέραν τῆς μεγάλης τεσσαρακοστῆς [3]. Le typicon de Saint-Sabas est plus exigeant; il impose cette récitation pour tous les jours de jeûne de l'année. On sait (mais le rapprochement vaut la peine d'être fait) que la coutume romaine est de réciter les psaumes graduels tous les mercredis du grand carême, quand une fête à neuf leçons ne s'y oppose pas.

2° En dehors des ἀναβαθμοί dont il vient d'être question, la liturgie grecque en possède d'autres qui se rattachent évidemment aux précédents par leur origine, mais dont la structure est bien différente. Ce sont des versets de composition ecclésiastique groupés en ἀντίφωνα, au nombre de trois pour chacun des sept premiers tons, et de quatre pour le quatrième plagal, soit pour les huit tons une série de vingt-cinq ἀντίφωνα. Les ἀντίφωνα à leur tour se composent chacun de trois versets : les deux premiers se rapportent à quelques paroles des psaumes graduels, d'où le nom d'ἀναβαθμοί donné à ces versets; le troisième est une doxologie adressée directement au Saint-Esprit.

Cette catégorie d'ἀναβαθμοί appartient à l'office de l'aurore (ὄρθρος), où ils se récitent entre l'ὑπακοή du ton occurrent et le προκείμενον de la fête du jour. Leur choix dépend naturellement du ton occurrent; aussi sont-ils ordinairement désignés dans les rubriques par l'expression : οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ἤχου. Du reste, on ne les dit qu'aux jours appelés *anastasimes*, c'est-à-dire les dimanches et à certains jours de fêtes solennelles de N.-S., de la sainte Vierge et des plus grands saints. Dans ces derniers cas, ce ne sont point les ἀναβαθμοί du ton occurrent que l'on choisit, mais ceux du premier antiphone du quatrième ton : Ἐκ νεότητός μου; les deux premiers versets sont répétés deux fois, mais non la doxologie finale à l'Esprit-Saint.

Comme les ἀναβαθμοί font partie de l'office du dimanche et se trouvent pour cette raison dans l'ὀκτώηχος, on en a souvent attribué la composition à saint Jean Damascène; mais rien n'est moins sûr. Leur style un peu terne et leurs tournures souvent embarrassées n'ont rien de commun avec l'éclat et la précision des rythmes damascéniens. Sans être absolument certaine, l'attribution de ces modestes compositions à saint Théodore Studite paraît beaucoup plus vraisemblable. D'après une légende enregistrée par Nicéphore Calliste et reprise par Nicodème l'Haghiorite, Théodore les aurait composés durant son exil à Thessalonique en 797 [4]; d'autres, enfin, les attribuent à Joseph, le frère de Théodore, devenu vers 809 archevêque de Thessalonique. Voulant tout concilier, Nicodème estime que l'auteur véritable est bien Théodore, lequel aurait dédié ces strophes à son frère Joseph, durant l'épiscopat de ce dernier. Il cite à l'appui de son opinion ce tropaire du troisième antiphone du troisième ton : Κύκλῳ τῆς τραπέζης σου εὐφράνθητι, καθορῶν σου, ποιμενάρχα, τὰ ἔκγονα; et cet autre du troisième antiphone du ton grave : Κύκλῳ τῆς τραπέζης σου ὡς στελέχη βλέπων τὰ ἔκγονά σου, χαῖρε, εὐφραῖνον, προσάγων ταῦτα τῷ Χριστῷ, ποιμενάρχα. Le titre de ποιμενάρχα, ajoute-t-il, ne saurait convenir qu'au chef d'une grande circonscription ecclésiastique, et l'archevêque de Thessalonique, qui n'avait pas moins de quarante suffragants sous sa juridiction, remplit parfaitement cette condition.

Quoi qu'il en soit de l'auteur lui-même, il est permis de penser que les ἀναβαθμοί de l'Octoechos furent introduits dans l'office liturgique à une époque où les psaumes graduels se récitaient encore tous les soirs. Comme cette récitation devait allonger démesurément l'office du dimanche, déjà fort long, on essaya de l'abréger en substituant aux psaumes proprement dits de nouveaux ἀναβαθμοί, qui en étaient comme la réduction. Ainsi s'expliquerait l'affectation aux seuls dimanches des ἀναβαθμοί de l'Octoechos.

La distribution de ces versets en ἀντίφωνα groupés trois par trois rappelle évidemment l'ancienne division des psaumes graduels en στάσεις, précisément au nombre de trois, comme dans tout κάθισμα du psautier. Le terme même d'ἀντίφωνον se réfère, d'après Nicodème, bon juge en ces matières, au mode d'exécution des ἀναβαθμοί. Il y a antiphone, observe cet auteur, quand une pièce, chantée d'abord par le premier chœur, est reprise verset par verset par l'autre chœur. Tout ἀναβαθμός doit donc être répété par le second chœur, comme on le fait, aux jours de fête, pour les ἀναβαθμοί du premier antiphone du quatrième ton. Chanter les ἀναβαθμοί tout d'un trait, l'un à la suite de l'autre, sans reprise aucune, c'est commettre, continue le même Nicodème, une grave faute. Au mont Athos, où les vieux usages se sont mieux conservés qu'ailleurs, on double toujours les ἀναβαθμοί [5]. Il n'en est plus de même dans le reste du monde grec. Quant au terme même d'ἀνοβαθμός, on l'a laissé à ces versets de préférence à celui de tropaire; car, par sa nature même, le tropaire doit se modeler sur une strophe typique, qu'il reproduit syllabe par syllabe et accent par accent, tandis que chaque ἀναβαθμός possède son rythme propre et sa mélodie individuelle, comme les idiomèles.

Deux mots, avant de finir, sur la façon dont l'auteur des ἀναβαθμοί s'est comporté, dans la composition de ces derniers, vis-à-vis de ses modèles, les psaumes graduels de David. Si l'on prend la peine d'établir une comparaison sous ce rapport entre l'Octoechos et le Psautier, on s'aperçoit bien vite qu'un antiphone du premier correspond à un psaume du second. Comme il y a trois antiphones par ton, il y a également trois psaumes par ton, soit douze psaumes pour les quatre

[1] *Op. cit.*, p. 3. — [2] Nicodème, Νέα Κλίμαξ, Constantinople, 1844, p. 4 des prolégomènes, note 1. — [3] Τυπικὸν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, in-8°, Constantinople, 1888, p. 344. — [4] Théodore arriva à Thessalonique le 25 mars 797. Cf. J. Pargoire, *Saint Théophane le Chronographe, Viz. Vremennik*, IX (1902), p. 63. — [5] *Op. cit.*, p. 6-7 des prolégomènes.

Digitized by Google

premiers tons ou tons *directs*. Au lieu de continuer avec le premier ton plagal le commentaire des psaumes à partir du treizième, l'auteur a repris la série à partir du premier psaume graduel. Les quatre tons plagaux nous offrent donc un nouveau commentaire des douze premiers psaumes graduels, déjà commentés dans les quatre tons directs. Avec ce système, les trois derniers psaumes graduels restaient sans commentaire. C'est pour obvier à cet inconvénient que le mélode anonyme ajoute au dernier ton plagal un quatrième antiphone. Seulement, comme il n'y a qu'un psaume par antiphone, cet antiphone de surcroît présente simplement le commentaire du psaume CXXXII. Quant aux psaumes CXXXI et CXXXIII, ils n'ont point leur pendant dans l'Octoechos. Lorsque je parle de commentaire, je n'entends point assimiler les compositions de l'Octoechos aux explications des exégètes. C'est résumé qu'il faudrait dire, ou simplement allusion. L'auteur a fait de son mieux pour condenser en deux courtes phrases les idées dominantes du psaume; car le troisième verset, on l'a dit déjà, ne se réfère même pas au psaume; c'est une doxologie adressée directement au Saint-Esprit, et qui correspond évidemment à la petite doxologie par laquelle se termine ordinairement la récitation des psaumes.

Bibliographie. — Il n'existe sur les ἀναβαθμοί de l'Octoechos, à ma connaissance du moins, que les deux commentaires suivants; encore le second n'est-il qu'une adaptation en grec moderne du premier : 1° Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου παρὰ Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου, ἤδη πρῶτον ἐκδοθεῖσα κελεύσει τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου τῶν Ἱεροσολύμων κυρίου Κυρίλλου τοῦ Β', ἧς προτέτακται καὶ προλεγόμενα συνταχθέντα ὑπὸ τοῦ ἐν Ἱεροδιακόνοις Κυρίλλου Ἀθανασιάδου τοῦ Ἁγιοταφίτου, in-8°, Jérusalem, 1862, LXV-157 p.; 2° Νέα Κλίμαξ ἤτοι ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἑβδομήκοντα πέντε ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου, ἀπὸ διαφόρων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἐρανισθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἐν μοναχοῖς Νικοδήμου Ἁγιορείτου, in-4°, Constantinople, 1844, XII-IX-365 p.

L. PETIT

ANABOLADIUM. Voir AMICT.

ANACHORÈTES. Voir ERMITES.

ANACRÉONTIQUES. — I. Formes générales. II. Anacréontiques métriques. III. Anacréontiques toniques.

I. FORMES GÉNÉRALES. — On donne le nom d'*anacréontique* à un genre de poésie dont on trouve le modèle dans les fragments du vieil Anacréon (seconde moitié du VIe siècle av. J.-C.), et mieux encore dans le Pseudo-Anacréon de l'Anthologie palatine. La poésie anacréontique chante en vers légers l'amour et l'ivresse, mais l'amour toujours souriant et gracieux, l'ivresse toujours décente. Quelque atténuée qu'on la suppose, elle n'aurait que faire dans notre littérature sacrée, si les auteurs chrétiens n'avaient emprunté au poète de Téos ses mètres pour les appliquer au lyrisme de la pénitence et de la prière. Il est donc juste d'insister tout d'abord sur le rythme, puisque c'est par le rythme que ce genre a pénétré dans le lyrisme chrétien.

Sans analyser ici tous les mètres d'Anacréon, dont le détail ne pourrait qu'être fastidieux, bornons-nous à rappeler que de tous les types rythmiques employés par lui, l'un des plus fréquents est un *système*, c'est-à-dire une série de lignes semblables, dont chacune est formée de deux ioniques mineurs très librement traités. Ces deux ioniques réunis constituent à proprement parler le vers *anacréontique*. D'autres fois, ce sont deux tétramètres ioniques associés à un trimètre iambique servant d'épode; d'où le nom d'anacréontique que l'on donne souvent au dimètre iambique incomplet. On l'appelle aussi *demi-sénaire* (ἡμιαμβεῖος). C'est sur l'un ou l'autre de ces deux vers que sont composés tous les poèmes anacréontiques. Du reste, ils ne sont pas employés indifféremment : on trouve l'un ou l'autre, non les deux ensemble, dans un même morceau de poésie.

L'ionique mineur (υυ ⊥ —), élément principal du rythme anacréontique, admet la longue irrationnelle à la place de l'une des deux brèves; il peut donc avoir comme substitutions le ditrochée (— υ — υ) et le diiambe (υ ⊥ υ —). Comme il vaut à lui seul une mesure (μέτρον), le dimètre ionique n'a que deux pieds, le trimètre ionique que trois pieds, etc. Par suite le vers anacréontique pur, autrement dit le dimètre ionique mineur, présente la forme suivante : υυ ⊥ — υυ ⊥ —. Le véritable Anacréon ne l'emploie que comme κῶλον. Ex. fgt. 44 :

Φέρ' ὕδωρ, φέρ' οἶνον, ὦ παῖ, φέρε δ'ἀνθεμοῦντας ἡμῖν
στεφάνους, ἔνειχον, ὡς δὴ πρὸς Ἔρωτα πυκταλίζω.
υυ ⊥ υ — υ ⊥ — | υυ ⊥ υ — υ ⊥ —
υυ ⊥ υ — υ ⊥ — | υυ ⊥ υ — ∩ — .

Mais dans les *imitations anacréontiques*, on le trouve comme vers indépendant. Ainsi dans la pièce 2 b de l'*Anthologie* :

Ἄγε ζωγράφων ἄριστε
λυρικῆς ἄκουε μούσης.
υυ ⊥ υ — υ ⊥ υ
υυ ⊥ υ — υ ⊥ —.

Au lieu d'être complet, le dimètre ionique est souvent *catalectique* (υυ ⊥ — υυ ⊔), comme dans ce fragment de Timocréon :

Σικελὸς κομψὸς ἀνὴρ
ποτὶ τὰν ματέρ' ἔφα.
υυ ⊥ — υυ ⊥
υυ — — υυ ⊥ ⊼.

Quant au vers catalecte iambique, il se compose, on le sait, de trois pieds et demi. Le deuxième et le troisième pied sont nécessairement des iambes; quant au premier, il peut être un iambe, un spondée, un dactyle ou un anapeste. Lorsque le demi-pied initial a la forme υυ, le dimètre catalectique iambique se confond avec le dimètre ionique : υυ ⊥ υ — υ ⊥ υ pour υυ ⊥ — υυ ⊥ υ. De là sans doute le nom d'anacréontique qu'a reçu le dimètre iambique.

On pourrait multiplier les analyses : ce que nous venons de dire suffit pour faire comprendre la brièveté simple, vive, légère des rythmes d'Anacréon. Cette brièveté même deviendrait aisément fastidieuse si des vers d'une amplitude moins restreinte ne venaient rompre de distance en distance la monotonie des dimètres. Les anciens l'ont compris; aussi évitaient-ils d'employer le vers anacréontique κατὰ στίχον, c'est-à-dire en tirades formées de vers uniformes; ils préféraient l'associer en systèmes ou en strophes à des vers plus étendus, par exemple à des tétramètres ioniques ou à des trimètres. Ces derniers, formés, comme leur nom l'indique, de trois ioniques mineurs, ont reçu le nom encore mal expliqué de trimètres *anaclomènes*.

Dans la division strophique des poèmes anacréontiques, les strophes proprement dites, de 4 ou 6 vers, s'appellent οἶκοι, et les distiques intercalaires, κουκούλια. Un document capital en cette matière est la célèbre scolie d'Héphestion dans les éditions de ce métricien [1]. Le cardinal Pitra l'a reproduite avec de notables variantes d'après un palimpseste du Vatican [2]. Nous y reviendrons plus loin. Bornons-nous ici à attirer l'attention des métriciens sur cette phrase trop oubliée de Grégoire de Corinthe. Ὁποῖα ἦσαν τὰ τοῦ ἁγίου Ῥωμανοῦ ἃ ἐλέγοντο οἶκοι καὶ κουβούκλεια, οἶκοι μὲν ὡς περιεκτικὰ οἰκημάτων, κουβούκλεια δὲ ὡς ἐξέχοντα τῶν ἄλλων [3]. Le mot κουβούκλειον paraît être

[1] La dernière et la meilleure est celle de Westphal, dans les *Scriptores metrici*, Leipzig, Teubner, 1866, t. I. — [2] *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. LXXXVI. — [3] *Rhetores Græci*, éd. Walz, VII, 1122.

Digitized by Google

ici synonyme de κουκούλιον et contient sans doute la forme première et la véritable étymologie de ce terme, dont on conçoit mieux dans ces conditions l'association avec l'οἶκος [1].

II. ANACRÉONTIQUES MÉTRIQUES. — Dans ce genre gracieux et un peu futile, Anacréon resta le maître et le modèle. L'imiter ou, pour mieux dire, le *pasticher*, devint d'assez bonne heure un passe-temps littéraire consacré. Cette mode dura des siècles, et elle produisit tant d'ouvrages qu'il nous en reste encore tout un recueil, je veux parler de la collection des petits poèmes dits *anacréontiques*, conservée dans l'Anthologie de Constantin Céphalas (XIe siècle) ou Anthologie palatine. Elle comprend une soixantaine de pièces, dont chacune est formée de dimètres ioniques ou d'hémiambes (dimètres catalectiques iambiques), plus ou moins librement traités. Ces poèmes, dont personne aujourd'hui n'admet plus l'authenticité, ont pour objet essentiel l'amour et le vin, comme les poésies véritables d'Anacréon. C'en est assez pour les tenir hors de notre domaine, bien qu'en réalité ils semblent dater tous de la période impériale ou des premiers temps de la période byzantine.

Parlons donc, il en est temps, des poésies chrétiennes de forme anacréontique. Les premières en date sont dues à Grégoire de Nazianze et à Synésius. Parmi les hymnes du premier, il en est trois qui rentrent dans cette catégorie : l'hymne εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν [2] en hémiambes, et les deux poèmes περὶ ἁγνείας [3] et ὕμνος εἰς Χριστὸν διὰ λυρικοῦ μέτρου [4] en anacréontiques purs. Certains critiques ont pensé que le cantique du soir Σὲ καὶ νῦν εὐλογοῦμεν [5] du même auteur était aussi en hémiambes : c'est une erreur. Il n'y a entre ce morceau et les *Anacréontiques* qu'une seule analogie, la division par strophes. Nous trouvons d'abord quatre sixtains, puis autant de quatrains, formant une strophe et une antistrophe deux à deux, et pour terminer, un sixtain contenant la doxologie; c'est une première apparition de ce qu'on appellera plus tard la *stance* (οἶκος). Quant aux mètres employés par Grégoire, ils sont conformes à la tradition classique; mais on remarque déjà la présence de l'accent sur la pénultième, présence qui deviendra de règle pour les anacréontiques. Sur les 181 hémiambes qui composent l'hymne εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, 123 ont l'accent sur la pénultième, soit une proportion de 68,9 p. 100; dans les autres vers, l'accent porte trente-sept fois sur la finale et vingt et une fois sur l'antépénultième. Même proportion dans les deux autres poèmes en ioniques purs : sur un total de 61 vers, 48 ont l'accent sur la pénultième, 5 sur la finale et 8 sur l'antépénultième.

Dans les hymnes de Synésius, les vers sont homogènes du commencement d'un hymne à la fin; il n'y a point de strophes ni d'antistrophes ni d'épodes, mais des repos se succédant fort irrégulièrement. Les deux premiers hymnes [6] sont en anacréontiques ordinaires de huit syllabes; les seules substitutions permises sont celles qui maintiennent le syllabisme dans son intégrité. Par suite, le premier pied du dimètre est toujours un ionique mineur (⏑⏑ — —) ou un péon troisième (⏑⏑ — ⏑); le second pied, un ionique mineur (⏑⏑ — ⏑̲), un ditrochée (— ⏑ — ⏑̲) ou un diiambe (⏑ — ⏑ —). Le principe quantitatif est donc pleinement sauvegardé. Toutefois l'accent commence là aussi à exercer son influence. Les deux hymnes forment un ensemble de 225 ioniques, dont 158 sont accentués sur la pénultième, 61 sur la finale et 6 sur l'antépénultième, soit en faveur de la pénultième une proportion de 70,2 p. 100.

Aux Ve et VIe siècles, le genre anacréontique dut être florissant parmi les maîtres et les étudiants des écoles de rhétorique ou de droit de Bérytos, de Césarée et de Gaza. L'école de Gaza surtout était précisément renommée pour ses poètes anacréontiques : Ἑλλόγιμοι ταύτης τῆς πόλεως Ἰωάννης, Προκόπιος, ...καὶ οἱ τῶν Ἀνακρεοντείων ποιηταὶ διάφοροι, dit le scoliaste de Jean de Gaza. Ce dernier, qui vivait vers la fin du Ve siècle, nous a laissé, en dehors d'une description boursouflée d'une carte du monde (Ἔκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος), six poèmes anacréontiques d'étendue diverse, publiés d'abord par Matranga [7] d'après le Barberinus 246 (XIe siècle). Ce manuscrit nous a précisément livré une sorte de courte anthologie anacréontique, où figurent spécialement des poètes des derniers temps de l'hellénisme ou de la période byzantine. A côté de Jean de Gaza, nous y trouvons Georges le Grammairien, dont il nous reste huit morceaux sur dix que contenait autrefois le manuscrit [8]. Un morceau du recueil, sans nom d'auteur, est dédié à un Colouthos, qui semble bien être l'auteur de l'*Enlèvement d'Hélène* et qui vécut, selon Suidas, au temps de l'empereur Anastase (491-518). Or, Studemund a prouvé par la seule inspection du Barberinus que ce poème devait se rattacher à ceux de Georges le Grammairien qui le précèdent. Georges aurait donc vécu lui-même au début du VIe siècle [9]. Jean de Gaza et Georges emploient l'anacréontique de huit syllabes ou dimètre ionique pur; mais, chose remarquable, presque tous leurs vers portent déjà l'accent sur la pénultième. Tel est le cas, pour Jean de Gaza, de 238 vers sur 255; et, pour Georges le Grammairien, de 551 vers sur 565.

Dans son poème sur les *Thermes pythiques* de Bithynie (Εἰς τὰ ἐν πυθίοις θερμά), que l'on attribue à tort à Paul le Silentiaire [10], premier secrétaire de Justinien, l'auteur anonyme adopte le vers anacréontique de sept syllabes (hémiambe), avec la seule substitution isosyllabique du spondée à l'iambe au premier pied. Quant à l'accentuation, la tendance générale à la paroxytonie continue de s'y faire sentir dans une proportion de 94,2 p. 100 : sur les 190 heptasyllabes, 179 sont paroxytons, 1 oxyton et 10 proparoxytons. Du reste, il n'y a là ni strophe ni aucune forme lyrique extérieure [11].

Avec saint Sophrone de Jérusalem, l'anacréontisme entre dans une nouvelle phase. La structure par stances et refrains (οἶκοι, κουκούλια) y est ordinaire. La stance n'a que quatre vers de huit syllabes. Le plus souvent, après quatre οἶκοι vient le κουκούλιον, ou distique de douze syllabes qui rompt la monotonie des strophes. Ce distique est suivi dans plusieurs cantiques d'un tercet ionique reproduisant la pensée du κουκούλιον sous une forme nouvelle. Ce tercet constitue, par rapport au distique, une véritable anadiplose [12].

Le κουκούλιον se présente sous deux formes différentes : tantôt il est composé d'asclépiades spondaïques (— ⏑⏑ — ⏑⏑ — | — ⏑⏑ — ⏑), tantôt d'ioniques mineurs trimètres (⏑⏑ — — ⏑⏑ — — ⏑⏑ — —) ou anacloménes. Toutefois les règles métriques sont loin d'être toujours sauvegardées, et l'on a pu proposer tout récemment pour les anacréontiques de Sophrone le schéma suivant [13] :

οἶκοι : xxx ⏑̲ ⏑⏑ — ⏑
κουκούλια : xxxxx — ⏑ | — ⏑⏑ — ⏑

[1] Sur l'οἶκος et le κουκούλιον, voir du Cange, *Glossarium mediæ Græcitatis*, s. v.; Mullach, *Conjectan. Byzantin.*, l. II, p. 25; G. Hermann, *Elementa doctrinæ metricæ*, p. 487; W. Christ, *Anthologia Græca carminum christianorum*, Leipzig, 1870, p. XXVI; Le même, *Metrik*, p. 469. — [2] *P. G.*, t. XXXVII, col. 1455; Christ, *op. cit.*, p. 26. — [3] *P. G.*, t. XXXVII, col. 648. — [4] *P. G.*, t. XXXVII, col. 508; Christ, *op. cit.*, p. 23. — [5] *P. G.*, t. XXXVII, col. 511; Christ, *op. cit.*, p. 29. — [6] *P. G.*, t. LXVI, col. 1588-1593; Christ, *op. cit.*, p. 3-6. — [7] *Anecdota Græca*, Rome, 1850, t. II, p. 575, 576, 633-641, reproduit par Th. Bergk, *Poetæ lyr. gr.*, t. III (4e éd.), p. 342-348. — [8] Matranga, *t. cit.*, p. 648-664, 571, 574; Bergk, *t. cit.*, p. 362-375. — [9] Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., p. 709. — [10] Voir Fr. Hanssen, *Philologus suppl.*, t. V, p. 208. — [11] Cf. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886, p. 164. Le texte de ce morceau se trouve dans Brunck, *Analecta*, t. III, p. 94; dans Boissonade, *Anacréon*, p. 106; dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2263-2268. — [12] Bouvy, *op. cit.*, p. 177. — [13] *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 302.

Digitized by Google

Le second membre du κουκούλιον et la finale des vers de l'οἶκος sont pareils à un adonique (— υυ — υ). Quant au premier membre du κουκούλιον, il est le plus souvent pareil à un second membre de vers élégiaque (— υυ — υυ —); dans l'οἶκος, c'est un anapeste; mais ces règles sont loin d'être absolues. En revanche, le poète se fait une loi presque stricte de ne jamais reporter l'accent sur l'antépénultième du vers; celui-ci n'affecte guère que la pénultième ou la finale. Sur 2086 ioniques, 1942 sont paroxytons, 128 oxytons et 16 seulement proparoxytons. Encore faudrait-il ne pas tenir compte des restitutions arbitraires faites par les éditeurs d'après les analogies de la langue au détriment du rythme voulu du poète. Ainsi les mots δόνησαι à l'impératif et γλωσσοπυρσόμορφος, qui devraient être proparoxytons, se trouvent accentués dans les manuscrits sur la pénultième, quand ils terminent le vers [1]. Enfin, observation importante, toutes les odes de Sophrone sont alphabétiques, mais le κουκούλιον reste étranger à l'acrostiche, et les deux strophes η et ω, incompatibles avec l'anapeste initial, sont ordinairement remplacées par une seconde strophe ζ et ψ. La seule ode XXIII en l'honneur du patriarche Joseph ne suit aucun acrostiche [2].

Ce qui distingue surtout les odes anacréontiques de Sophrone des autres compositions de même genre, c'est le caractère sacré qu'il a su leur donner. Plus que personne, le saint docteur a sanctifié, pour ainsi dire, un nom profane et presque flétrissant pour des hymnes chrétiens. Malheureusement les vingt-trois odes contenues autrefois dans le *Barberinus 246* ne sont pas toutes parvenues jusqu'à nous par suite de la disparition d'un quaternion du manuscrit [3]. L'ode XIV, sorte d'élégie sur la prise de Jérusalem par les Perses en 614, a été fort heureusement retrouvée par L. Ehrhard dans le *Parisinus lat. 3282* (XVIe siècle) et publiée par lui dans le *Programm des kathol. Gymnasiums an St Stephan* [4]. Une seconde édition, indépendante de la première, donnée par A. Couret, lui est beaucoup inférieure [5]. Il y a d'ailleurs justice à rappeler, bien que l'éditeur allemand ait tu ce détail, que le mérite de cette précieuse découverte doit revenir au comte Riant, qui l'avait signalée dès 1884 [6].

Michel le Syncelle et Élie le Syncelle continuent au IXe siècle la tradition de saint Sophrone. Du premier, mort le 4 janvier 846, nous avons un poème sur la restauration des saintes images (εἰς τὴν ἀναστήλωσιν τῶν σεπτῶν καὶ ἁγίων εἰκόνων), à laquelle l'auteur lui-même avait puissamment contribué. Ce morceau, publié par Allatius dans son *De Ecclesiæ orientalis atque occidentalis perpetua consensione* [7], comprend 88 vers, tous paroxytons. Les deux poèmes du second ont vu le jour par les soins de Matranga [8]. A propos d'Élie, l'éditeur hésite : *Utrum hic sit Helias*, dit-il, *qui sæc. VIII archiepiscopus Hierosolymorum evasit, nunc definire nequeo* [9]. Un patriarche de ce nom occupait, en effet, le siège de la ville sainte en 796; mais rien ne nous dit qu'il ait rempli les fonctions de syncelle avant d'arriver au patriarcat. En revanche, nous savons pertinemment qu'un Élie, syncelle, représenta le patriarche de Jérusalem au concile de Constantinople de 869-870; après avoir pris part à toutes les sessions, il signa ainsi les actes : *Ego Helias misericordia Dei presbyter et* SYNCELLUS, *locum complens apostolici throni, ubi patriarcha est Theodosius Hierosolymorum*, etc. [10]. Il convient, à mon avis, d'identifier avec ce personnage, contemporain de Michel le Syncelle, l'auteur de nos anacréontiques, et j'aime à croire que, s'ils eussent connu ce détail, Studemund et Hanssen eussent partagé la même manière de voir [11]. Quant aux influences de l'accent dans les pièces d'Élie, elles sont analogues à celles déjà signalées dans saint Sophrone : sur un total de 187 dimètres, 174 sont paroxytons, 4 oxytons et 9 proparoxytons. Chose étrange, les exceptions au paroxytonisme se rencontrent toutes dans le premier morceau, tandis que les vers du second portent invariablement l'accent sur la pénultième.

Ignace le Grammairien, diacre de Constantinople, a composé deux poèmes anacréontiques dont le premier, adressé à son disciple Paul, nous a seul été conservé dans le recueil de la bibliothèque Barberini, d'où Matranga l'en a tiré [12]. On a l'habitude d'identifier cet auteur avec le biographe des saints Taraise et Nicéphore et avec l'auteur d'une épigramme sur l'église de la *Source-Vivifiante* [13]; c'est une erreur manifeste. L'épigramme en question date de 911, comme l'a fort bien prouvé P. Wolters [14], et, d'autre part, le biographe de Taraise se déclare le disciple et l'élève en poésie de ce patriarche. Or, Taraise gouverna l'Église de Constantinople de 784 à 806, c'est-à-dire plus d'un siècle avant la composition de l'épigramme. Il est probable que l'auteur du poème anacréontique est identique au biographe de Taraise [15], car il y reste fidèle à la quantité métrique, comme ses contemporains Élie et Michel. En ce qui concerne l'accentuation, elle porte sur la pénultième de tous les vers sans exception.

Au même temps appartient Léon le Philosophe, μάγιστρος, qui vécut, dit l'en-tête d'un de ses ouvrages, sous l'empereur Michel et le césar Bardas, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IXe siècle. Des sept morceaux anacréontiques contenus autrefois dans l'Anthologie des Barberini, les deux premiers et une partie du troisième ont péri; les autres ont été publiés par Matranga [16] et reproduits par Th. Bergk [17]. Sur 204 vers, 203 sont paroxytons, et un seul proparoxyton. L'un des élèves de Léon, Constantin de Sicile, n'est pas moins fidèle au paroxytonisme; ses 176 anacréontiques ont l'accent sur la pénultième [18]. Dans ce nombre ne sont point compris les 48 vers qui forment le dernier morceau attribué à tort à Constantin par Matranga [19], et dont 45 seulement sont paroxytons, ce qui dénote une époque un peu antérieure à Constantin.

III. ANACRÉONTIQUES TONIQUES. — Cet auteur est, en effet, l'un des derniers survivants de la tradition classique. On devait longtemps encore cultiver à Byzance le genre anacréontique, mais sans plus guère tenir compte de la quantité des syllabes. L'accent, d'abord simple auxiliaire de la quantité, devait finir par en devenir le rival et par se substituer entièrement à elle. Les anciens auteurs s'étaient fort peu préoccupés de faire coincider les temps forts de la prosodie métrique avec les syllabes accentuées, mais cette coïncidence se manifeste déjà dès le Ve siècle, sans doute sous l'influence des vers spondaïques de Nonnos. On commença par éliminer les proparoxytons de la fin des vers. Synésius, par exemple, aime à finir ses vers par des spondées métriques. Chez les auteurs du VIe siècle, Jean de Gaza, Georges le Grammairien, etc., la dernière syllabe peut être brève, et elle l'est souvent, mais l'accent n'affecte que la pénultième ou la finale. Cette tendance est encore

[1] Bouvy, *op. cit.*, p. 178, et surtout Fr. Hanssen, *Philologus suppl.*, t. V, p. 212-213. — [2] Bouvy, *op. cit.*, p. 179. — [3] Édition de Matranga dans A. Mai, *Spicilegium Romanum*, 1840, t. IV, p. 49 sq., 643 sq.; *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3733-3838. — [4] Strasbourg, 1887, p. 16-20. — [5] *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, t. II, p. 133-135. — [6] *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1884, t. II, p. 135, lig. 23. — [7] Cologne, 1648, col. 1433 sq. — [8] *Anecdota Græca*, t. II, p. 641-643; le premier également dans Christ, *op. cit.*, p. 47. — [9] Mai, *Spicilegium Romanum*, t. IV, p. XXXI. — [10] Mansi, *Amplissima coll. concil.*, t. XVI, p. 190. — [11] *Philologus, suppl.*, t. V, p. 203. — [12] *Loc. cit.*, p. 664-667; *P. G.*, t. CXVII, col. 1173-1176. — [13] *Anthologie palatine*, t. I, p. 109. — [14] *Rheinisches Museum*, 1883, t. XXXVIII, p. 117. — [15] Krumbacher est pourtant d'un avis contraire; cf. *op. cit.*, p. 720. — [16] *Loc. cit.*, p. 561-571. — [17] *Op. cit.*, t. III, p. 355-362. — [18] Publiés partie par Cramer, *Anecdota Parisina*, 1841, t. IV, p. 380-383, partie par Matranga, *loc. cit.*, p. 555 sq., 689-696. Cf. Krumbacher, *op. cit.*, p. 723. — [19] *Loc. cit.*, p. 696-698.

Digitized by Google

plus marquée, nous l'avons vu, dans saint Sophrone. A partir du IXe siècle, la victoire de l'accent est complète; il semble que la place de l'accent sur la pénultième des vers soit désormais sacrée.

Une fois maître de la pénultième, l'accent chercha à s'emparer aussi de la quatrième syllabe. La plupart des anacréontiques de l'Anthologie palatine sont accentués sur la quatrième syllabe, jamais sur la cinquième. Jean de Gaza et Georges le Grammairien ménagent souvent l'accent à la quatrième, rarement à la cinquième syllabe. Sophrone ne semble pas avoir tenu compte de cet accent médial. En revanche, beaucoup d'autres poètes de l'époque postérieure revinrent à l'usage de l'école de Gaza en ménageant un accent sur la quatrième syllabe dans les vers de huit syllabes, et sur la seconde dans les heptasyllabes.

Comme cette révolution dans les poèmes anacréontiques ne saurait avoir été amenée par les exigences de la langue, il serait intéressant de rechercher les causes extérieures qui l'ont provoquée. La principale de ces causes, peut-être même l'unique, est la révolution produite parallèlement dans l'hymnographie sacrée. La structure des anacréontiques par stances et refrains, par οἶκοι et κουκούλιά, qui apparaît déjà dans les poèmes de Georges le Grammairien et que saint Sophrone érigea en système, dénote sans doute l'influence d'un accompagnement musical. Le nom même de ᾠδαί, de ὕμνοι, de κατανυκτικά, donné à bon nombre de ces compositions, en indique évidemment le caractère mélodique. Ainsi, le premier cantique d'Élie le Syncelle est intitulé : Ἀνακρεόντειον κατανυκτικὸν ᾀδόμενον εἰς ἦχον πλ. δ', c'est-à-dire *Anacréontique pénitentiel chanté sur le 4e ton plagal.* Le ton est également indiqué en tête des morceaux que nous signalerons plus loin de l'empereur Léon, de Christophore, de Photius. Or l'exécution de ces morceaux était évidemment pareille à celle des cantiques sacrés; on y accordait à chaque syllabe, qu'elle fût longue ou brève, la même durée, et les retours des temps forts de la mélodie étaient marqués par les retours parallèles de l'accent, qui de mélodique qu'il était chez les anciens Grecs, était devenu rythmique dans la bouche des Byzantins. A quoi bon dès lors s'occuper dans la confection des vers de la quantité métrique? Recherchée encore comme un ornement de luxe par les poètes des VIe et VIIe siècles, elle passa bientôt aux yeux des écrivains postérieurs comme un ornement superflu.

Non seulement la division strophique marque un accompagnement musical, mais la structure par οἶκοι et κουκούλια se réfère, semble-t-il, au mode d'exécution. Dans les οἶκοι le poète exprime ses sentiments personnels, les effusions intimes de son cœur; par les κουκούλια, qui restent le plus souvent hors du cadre d'idées des οἶκοι, c'est la multitude qui s'unit au poète et lui fait écho. L'οἶκος paraît avoir été exécuté en solo par le chantre; le κουκούλιον, repris par tout le chœur en guise de refrain. Ainsi s'expliquent aisément le texte du scoliaste d'Héphestion qui a tant exercé la sagacité des métriciens : τὸ δὲ κουκούλιον τὸ ἀνακλώμενον, et ce passage de Suidas : Ἀνακλώμενον, τὸ ἀπηχούμενον, ὡς ἐπὶ τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ τοῦ μελῳδοῦ· Σὺ γὰρ ὑπάρχεις τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον[1]. Τὸ ἀπηχούμενον, c'est-à-dire la *reprise,* le refrain exécuté par le chœur *en réponse* au morceau chanté par le soliste. Le début du second poème de Léon Magister cadre fort bien avec cette explication.

Le voici :

οἶκος (le chantre) :

Ἀπὸ πασσάλου καθεῖλον
λύραν εὐστόχως λαλοῦσαν
δροσερὰν κόρην νοήσας
ὑπὸ παστάδα γλυκεῖαν.

κουκούλιον (le chœur) :

Ἀμ' ἄρ' οὖν τοὺς στεφάνους πλέξατε πάντες,
ὀρφανόφωνον ἔπος μέλψατε, κοῦροι[2].

Qu'elle qu'en soit d'ailleurs la cause, le fait est établi par l'histoire : à partir du Xe siècle et même dès la fin du IXe, les anacréontiques métriques se font excessivement rares, tandis que les anacréontiques toniques de huit syllabes, avec l'accent sur la quatrième et la septième, deviennent très communs. Ce sont les seuls qu'emploie Photius, mort en 897, dans les trois morceaux qu'il nous a laissés : deux de ces morceaux sont en heptasyllabes avec un accent obligatoire sur la sixième syllabe et un accent facultatif, mais assez fréquent, sur la seconde; le troisième est en vers de huit syllabes avec accent sur la septième et souvent sur la quatrième[3]. L'exemple de Photius est suivi par Christophore a Secretis dans ses deux exhortations en heptasyllabes au peuple juif[4], et par l'empereur Léon le Sage (886-911) dans son ᾠδάριον κατανυκτικόν[5], poème en strophes de six vers de huit syllabes, sans autre règle que l'accent, qui porte régulièrement sur la septième, et, sur la quatrième, dans une proportion de 74,4 p. 100. Cette dernière proportion se réduit à 56,8 p. 100 dans le poème d'Arsène de Corfou εἰς τὴν λαμπρὰν κυριακήν[6]. En revanche tous les vers du morceau sont paroxytons. Arsène, sur l'existence duquel on a beaucoup hésité, naquit à Béthanie, près de Jérusalem, sous Basile Ier (867-886). Devenu moine à l'âge de douze ans, il fit ses études à Séleucie et vint à Constantinople, où Tryphon l'accueillit. Celui-ci, devenu patriarche (déc. 928), lui confia le « soin des Églises »; son successeur Théophylacte le nomma évêque de Corfou, et il mourut sous Constantin Porphyrogénète, par conséquent entre 933 et 959[7].

C'est encore en anacréontiques toniques, sans nul souci de la quantité, que le patriarche Jean de Jérusalem fait prier saint Jean Damascène en cinq strophes reconnues pour la première fois par le P. E. Bouvy[8]. Il en est sans doute de même dans le poème anonyme (l'auteur en est probablement Syméon magister et logothète) sur la mort de Christophore, fils de Romain Lacapène, survenue en 931; mais je n'oserais l'affirmer, n'ayant pu examiner moi-même la pièce[9].

Je suis par contre en mesure de signaler à cette place toute une série d'anacréontiques, dont personne jusqu'ici n'a tenu compte dans l'étude de ce genre de poésie; je veux parler de huit morceaux d'étendue diverse, contenus dans les Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων de saint Syméon le Jeune ou le Nouveau théologien, mort, j'en donnerai la preuve ailleurs, en 1022. Ces cantiques, au nombre de cinquante-huit, n'ont été édités, fort incomplètement d'ailleurs, que par Denys de Zagora, qui a malheureusement brouillé l'ordre des manuscrits[10]. Je rétablis ici l'ordre réel d'après le *Parisinus suppl. gr. 103* et Allatius[11], mais en indiquant à la suite le numéro d'ordre adopté par Denys :

1) *Paris. suppl. 103,* fol. 39r = Allatius, 6 = Denys, 5, p. 16.

[1] Cf. Pitra, *Analecta sacra,* Paris, 1876, t. I, p. LXXV, LXXXVI sq. Pitra aurait sans doute commenté autrement le scoliaste, s'il avait regardé les anacréontiques divisés en strophes comme destinés à être chantés. — [2] Cf. Hanssen, *Philologus, suppl.,* t. V, p. 218 en note. — [3] A. Mai, *Spicilegium Romanum.* t. IX, p. 739-743; *P. G.,* t. CII, col. 577-584; le premier dans Christ, *op. cit.,* p. 50. — [4] Matranga, *Anecdota Græca,* t. II, p. 667-670; *P. G.,* t. CXVII, col. 1179-1184. — [5] Matranga, *loc. cit.,* p. 683; *P. G.,* t. CVII, col. 309-314; Christ, *op. cit.,* p. 48-50 (sans les κουκούλια). — [6] Matranga, *loc. cit.,* p. 671-675. — [7] D'après un travail encore inédit du R. P. Sophrone Pétridès. — [8] *Byzantinische Zeitschrift,* 1893, t. II, p. 111. — [9] Elle a été publiée par L. Sternbach, dans l'*Eos,* t. V, Lemberg, 1899, p. 15 sq. — [10] Τοῦ ὁσίου Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα, in-4°, Venise, 1790, 2e partie, p. 1-127. — [11] *Diatriba de Symeonum scriptis,* Paris, 1664, p. 151-178; *P. G.,* t. CXX, col. 287-317.

Digitized by Google

2) *Paris. suppl. 103,* fol. 65v = Allatius, 17 = Denys, 2, p. 5.
3) *Paris. suppl. 103,* fol. 110r = Allatius, 23 = Denys, 41, p. 92.
4) *Paris. suppl. 103,* fol. 143r = Allatius, 29 = Denys 22, p. 46.
5) *Paris. suppl. 103,* fol. 147r = Allatius, 30 = Denys, 1, p. 1.
6) *Paris. suppl. 103,* fol. 171v = Allatius, 35 = Denys, 16, p. 35.
7) *Paris. suppl. 103,* fol. 201v = Allatius, 44 = Denys, 34, p. 73.
8) *Paris. suppl. 103,* fol. 237r = Allatius, 53 (manque dans Denys).

Le vers anacréontique de Syméon le Jeune inaugure une forme nouvelle. La quantité n'y est naturellement pour rien. En revanche l'accent s'est emparé de toutes les syllabes de rang impair : 1re, 3e, 5e, 7e. Cet usage que nous constatons chez lui et qu'il n'a sans doute pas créé, les poètes postérieurs, à peu d'exceptions près, le transformeront en loi.

Toutes les éditions de l'Horologion grec reproduisent dans l'Ἀκολουθία τῆς μεταλήψεως une pièce anacréontique, où la règle que je viens d'indiquer se trouve précisément observée [1]. On a parfois, sur la fois de certains manuscrits, attribué cette prière à saint Jean Damascène, et c'est parmi les œuvres de ce docteur qu'elle a pris place dans la *Patrologie* de Migne [2]. Il est bien certain que Jean de Damas n'a jamais rien commis de pareil. Mais rien ne s'oppose, quoi qu'en dise Fr. Hanssen [3], à ce qu'elle ait été composée par Syméon le Jeune; elle est bien dans le style et le rythme de ce fécond écrivain.

En dehors de la pièce que je viens de citer, le genre anacréontique n'est représenté dans la liturgie grecque, à ma connaissance du moins, que par un court ἐξαποστειλάριον publié par A. Papadopoulos-Kerameus d'après un manuscrit de Saint-Sabas [4]. Le voici intégralement; sa platitude nous fera moins regretter la perte d'autres pièces de même goût :

Χρυσοπλοκώτατε πύργε
καὶ δωδεκάτειχε πόλις,
ἡλιοστάλακτε θρόνε,
καθέδρα τοῦ βασιλέως,
ἀκατανόητον θαῦμα,
πῶς γαλουχεῖς τὸν δεσπότην;

On possède de Christophore Mitylenaios, dont les œuvres viennent d'être publiées par E. Kurtz [5], une courte pièce en anacréontiques [6], tous paroxytons, où la quantité métrique se trouve pourtant sauvegardée, au moins pour les voyelles longues ou brèves de leur nature. Quant aux voyelles communes, elles sont traitées assez librement suivant les besoins du vers. Le syllabisme est partout maintenu.

Dans l'élégie anacréontique sur la mort de son frère Démétrius, Hephæstos, archevêque de Bulgarie, qui vivait probablement dans la seconde moitié du XIIe siècle, revient à la tradition de Léon le Sage : ses strophes ont six vers de huit syllabes avec un accent de règle sur la quatrième et la septième; il n'y a du moins que 7 vers sur 95 qui soient dépourvus d'accent sur la quatrième syllabe [7]. Mêmes habitudes dans les deux poèmes de Théodore Prodrome, mort vers 1155. Le premier intitulé Ἀμάρανθος ἢ γέροντος ἔρωτες, a été réédité après Gilbert Gaulmin par La Porte du Theil [8]; le second, composé en l'honneur d'Alexis Aristène, a été publié pour la première fois par le même La Porte du Theil [9]. D'Eustathe Macrembolites, qui vivait vers le même temps, il nous reste un seul morceau en ce genre [10].

Ce retour aux vieux usages, provoqué sans doute par la renaissance littéraire qui marqua l'époque des Comnènes, ne sut pas se maintenir. Avec les poèmes de Jean Comnène [11], originaire de Sozopolis, de Jean Catrares [12], et de l'empereur Manuel Paléologue [13] (1391-1425), nous retombons dans la tradition rythmique de Syméon le Jeune : vers octosyllabes avec accent sur les syllabes de rang impair. Il faut arriver à la Renaissance pour retrouver des anacréontiques à la mode antique. Parmi les neuf pièces contenues dans le recueil suivant : Μαξίμου Μαργουνίου ἐπισκόπου Κυθήρων ὕμνοι ἀνακρεόντειοι [14], il en est de fort jolies. Margounios ménage généralement l'accent sur la pénultième; mais il le recule parfois sur la finale, quand il ne le reporte pas sur l'antépénultième. La division strophique est absente.

Nous saisissons donc là sur le fait en pleine Renaissance la durée d'un genre qui s'était perpétué pendant près de vingt siècles; il n'y avait, en effet, aucune raison pour qu'il disparût, puisqu'il ne tenait à aucune institution ni à aucun temps. Beaucoup de ces poésies sont d'ailleurs fastidieuses, soit par leur platitude maniérée, soit par une obscurité qui provient à la fois du vague de la pensée et de la recherche impuissante de l'expression. Deux saints, Sophrone de Damas et Syméon le Jeune, ont seuls quelque originalité. Quant aux autres, il vaudrait souvent mieux pour eux qu'il ne restât rien de leur anacréontisme.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur les poèmes anacréontiques de l'Anthologie palatine, voir Stark, *Quæstionum anacreonticarum libri duo,* Leipzig, 1846; Welcker, *Kleine Schriften,* t. II, p. 356-392; Fr. Hanssen, *Die Gliederung der im Codex Palatinus erhaltenen Sammlung der Anakreontea,* Verhandlungen der 36. deutschen Philologenversammlung zu Karlsruhe 1882, Leipzig, 1883, p. 284-293; — *Anacreonteorum sylloge Palatina recensetur et explicatur,* Leipzig, 1884; M. Flach, *Geschichte der griech. Lyrik* (historique de la question). Tübingen, 1884; K. Deutschmann, *De poesis Græcorum rythmicæ primordiis,* Malmedy, 1884, p. 18-24 (critique du texte). Sur les anacréontiques chez les Byzantins, les meilleurs travaux sont ceux de Fr. Hanssen : *Ein musikalisches Accentgesetz in der quantitierenden Poesie der Griechen, Rheinisches Museum,* t. XXXVIII (1883), p. 222-244; — *Accentus grammatici in metris Anacreontico et Hemiambico quæ sit vis et ratio explicatur, Philologus,* supplément, Göttingen, 1885, t. V, fasc. 2, p. 197-225 (capital); Ed. Hittrich, *Középkori görögkeresztény anakreontikusok* (*Anacréontiques grecs-chrétiens du moyen âge*), Budapest, 1888 (ouvrage d'ensemble contenant d'utiles recherches sur les poèmes anacréontiques de la basse époque).

L. PETIT.

ANACTORON. Voir BASILIQUE.

ANADOQUE. — I. Étymologie et sens du mot. II. Anadoque de baptême. III. Anadoque des cheveux. IV. Anadoque de religion. V. Anadoque de mariage. VI. Anadoque de confession.

I. ÉTYMOLOGIE ET SENS DU MOT. — Le mot *anadoque* ou, plutôt, ἀνάδοχος, vient du verbe ἀναδέχεσθαι qui signifie recevoir, prendre sur soi, se porter garant. Le langage ecclésiastique de l'Orient, en s'appropriant ce

[1] Voir par exemple l'*Horologion* de la Propagande, Rome, 1876, p. 316-318. — [2] *P. G.*, t. XCVI, col. 853-856. — [3] *Philologus, loc. cit.*, p. 210 — [4] *Byzantinische Zeitschrift,* 1893, t. II, p. 603. — [5] *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios,* Leipzig, 1903. — [6] *Op. cit.*, p. 46, n. 75. — [7] Publié par Fr. Hanssen, *Philologus, loc. cit.*, p. 221-224. — [8] *Notices et extraits des manuscrits,* t. VIII, 2e part., p. 105 sq. — [9] *Ibid.*, t. VII, p. 258. — [10] E. Miller, *Manuelis Philæ Carmina,* Paris, 1855, t. I, p. 457, n. 264. — [11] Boissonade, *Anecdota Græca,* 1831, t. III, p. 456-460. — [12] Matranga, *loc. cit.*, p. 675-682. Sur ces deux derniers auteurs, cf. Krumbacher, *op. cit.*, p. 780-781. — [13] Matranga, *loc. cit.*, p. 682 sq.; *P. G.*, t. CLVI, col. 575. — [14] Petit in-8°, Augsbourg, 1601 (Bibliothèque nationale de Paris, *Y 540*). Réimprimées dans *Poetæ Græci veteres,* in-fol., Genève, 1614, 2e part., p. 192 sq.

Digitized by Google

terme, l'a réservé pour désigner le personnage que nous appelons en français parrain. Seulement, dans l'Église byzantine, les modes sont divers par où s'exerçait le parrainage. Il nous faut donc passer successivement en revue l'anadoque de baptême, l'anadoque des cheveux, l'anadoque de religion, l'anadoque de mariage et l'anadoque de confession.

II. Anadoque de baptême. — Le baptême grec administré normalement ne va jamais sans un parrain ou une marraine. Celui-là seul, au témoignage de tous les auteurs, peut remplir ce rôle qui appartient à l'Église orthodoxe et que recommande l'honnêteté de sa vie. Toutefois, sous prétexte d'avoir un parrain très digne, il ne faut pas recourir aux saints du Paradis, et l'on doit affirmer sans crainte, malgré les éloges de saint Théodore Studite[1], qu'il y eut un petit excès d'iconophilie chez le spathaire Jean, le jour où, sous l'iconoclasme, ce brave Byzantin choisit pour anadoque à son fils le mégalomartyr saint Démétrius représenté par son image.

Le parrain, écrit Syméon de Thessalonique[2], figure au baptême en qualité de caution, pour attester au Christ que le néophyte gardera la foi et vivra chrétiennement. Son nom même, ajoute-t-il, indique la chose : ἀνάδοχος γάρ, εἰς ἑαυτὸν οἷον ἀναδεχόμενος. C'est, on le voit, la même chose que dans l'Église latine. Aussi pouvons-nous, pour les origines de l'institution, renvoyer au mot Parrain et nous contenter de traiter ici les particularités liturgiques.

Le néophyte enfant est porté par une bonne, escortée de l'anadoque; le néophyte adulte marche de lui-même accompagné de l'anadoque[3]. Durant les exorcismes préliminaires, si l'âge ou l'ignorance de la langue empêchent le néophyte de le faire lui-même, c'est au parrain de prendre la parole à sa place et de répondre au prêtre, tant pour renoncer à Satan que pour s'attacher au Christ[4]. Il lui appartient aussi de cracher sur le démon, de réciter le symbole et d'adorer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et inséparable[5]. Durant la cérémonie baptismale proprement dite, au moment de procéder à la triple immersion, l'anadoque porte lui-même le néophyte dans ses bras, si celui-ci est petit, ou le tient par la main, s'il est grand[6]. Il le reçoit de même après la triple immersion, les mains recouvertes d'une pièce de linge que l'on appelle à Chypre τὸ ἀναδόχιν[7]. Un peu plus tard, une fois terminée la mise des habits baptismaux, l'anadoque tenant son filleul et un cierge allumé se place en face du prêtre et tourne trois fois avec lui autour de la κολυμβήθρα[8], tandis que l'on chante : Ὅσοι εἰς Χριστὸν, etc. Si le baptisé est adulte, il tient lui-même le cierge, durant cette ronde où le parrain prend tout de même part entre le prêtre et lui[9].

L'Église grecque, on le sait, ne sépare ordinairement pas la confirmation du baptême : de là vient que, pratiquement, l'anadoque de baptême continue de jouer son rôle au moment de la confirmation. Pourtant, à proprement parler, ce dernier sacrement ne comporte aucun parrainage. Il est certains hérétiques, en effet, auxquels l'Église grecque se contente, lorsqu'ils entrent dans l'orthodoxie, de conférer la confirmation sans leur réitérer le baptême. Or, dans la confirmation conférée de la sorte, ne figure aucun parrain. Du moins le rituel de la cérémonie ne le prévoit-il pas, comme on peut s'en rendre compte en lisant, par exemple, l'ἀκολουθία εἰς τοὺς ἐκ τῶν λατινικῶν αἱρέσεων ἐπιστρέφοντας τῇ ὀρθοδόξῳ τε καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως[10].

Par contre, il faut un parrain à l'εὐχὴ εἰς γυναῖκα λεχώ, c'est-à-dire à la cérémonie des relevailles qui se fait le quarantième jour après la naissance. Ce parrain est celui qui a tenu ou qui tiendra l'enfant sur les fonts baptismaux. Il reste debout aux côtés de la mère au début de la cérémonie[11]. A la fin, c'est à lui que le prêtre remet le nouveau-né après l'avoir introduit dans l'église et présenté aux portes saintes[12]. Pour mieux dire, le prêtre dépose l'enfant par terre, un peu en deçà du *templon,* et l'anadoque doit l'y prendre avec des cierges à la main[13].

En principe, l'Église grecque n'a jamais admis pour le baptême qu'un seul anadoque de l'un ou de l'autre sexe. L'usage contraire, que l'influence latine tendait à faire pénétrer en Grèce[14], fut condamné par le saint-synode d'Athènes le 19/31 mai 1836, dans une lettre adressée à tous les évêques du royaume[15]. Mais il est sûr que certains baptêmes byzantins, ceux au moins des princes impériaux, ne se conformaient pas du tout sur ce point à la règle commune. Le *De cerimoniis aulæ byzantinæ* nous met toujours en présence de plusieurs parrains. Τῶν ὁρισθέντων γενέσθαι ἀναδόχων, dit-il quelque part[16], et il ajoute dix lignes plus bas : δέχονται οἱ ἀνάδοχοι. Les historiens nous fournissent d'ailleurs plus d'un exemple du fait. Ainsi, le 25 octobre 718, Constantin Copronyme eut pour anadoques tous les gros personnages de l'armée et du Sénat[17]. Ainsi de même, le 6 janvier 906, Constantin Porphyrogénète eut pour anadoques son oncle Alexandre, le patrice Samonas et tous les fonctionnaires en charge[18]. Il est certain aussi que les baptêmes princiers de nos jours usent volontiers du même privilège, et cela dans toutes les cours orthodoxes. La famille royale de Grèce, pour citer un fait, vient de donner jusqu'à deux et trois parrains ou marraines aux deux enfants qui lui sont nés en 1903 et 1904.

Il faut noter, en sens contraire, l'usage de donner un seul et même parrain aux divers enfants issus d'un même mariage. Ainsi, par exemple, l'empereur Théophile tint sur les fonts baptismaux plusieurs enfants du général Manuel[19]. Cette coutume est consignée dans Élie de Crète. Ici, écrit le moine Denys au métropolite crétois, quand celui-là est absent qui a servi de parrain au fils aîné d'une famille, c'est sa femme que l'on appelle pour être la marraine du fils cadet : la pratique est-elle louable? Élie n'y trouve, comme de juste, rien à redire[20].

Si ἀνάδοχος veut dire *parrain,* ἀναδέχεσθαι veut dire *être parrain.* De même, le simple δέχεσθαι, lorsqu'il s'agit du baptême. Il existe pourtant des textes byzantins où ce dernier verbe paraît plutôt s'appliquer au ministre du sacrement. Tel sans doute le passage de Théophane relatif à Théodose le Jeune : Θεοδόσιος ὁ μικρὸς ὃν ἐδέξατο Ἰωάννης ἐν τῷ βαπτίσματι ὁ Χρυσόστομος[21]. Telle encore la phrase du même chronographe relative à deux fils de Constantin Copronyme : Δύο γὰρ τέκνα αὐτοῦ ἐκ

[1] *Epist.*, I, 17, *P. G.*, t. XCIX, col. 961-964. — [2] *De sacramentis*, c. LXI, *P. G.*, t. CLV, col. 213 *c*. — [3] Syméon de Thessalonique, *op. cit.*, col. 212 *a*, 213 *a*. — [4] Εὐχολόγιον, édition de Rome, 1873, p. 151. — [5] *Ibid.* — [6] Syméon de Thessalonique, *op. cit.*, c. LXII, col. 221 *a*, 224 *a*. — [7] A. Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, Athènes, 1891, t. II, p. 445. — [8] Syméon de Thessalonique, *op. cit.*, c. LXVII, col. 232 *d*-233 *a*; Εὐχολόγιον, p. 158. — [9] Syméon de Thessalonique, *op. et loc. cit.* — [10] Dosithée, Τόμος ἀγάπης, in-folio, Iassi, 1698, p. 678; Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1855, t. V, p. 143-147; M. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, Constantinople, 1889, t. II, p. 65-69. Cf. L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe,* dans les *Échos d'Orient,* t. II, p. 129-138. — [11] Εὐχολόγιον, p. 143. — [12] Εὐχολόγιον, p. 145. — [13] Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Græcorum,* in-folio, Paris, 1647, p. 327; Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ,* t. I, p. 128, 129. — [14] K. Oikonomos, Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, Athènes, 1864, t. II, p. 344. — [15] D. Christopoulos, Συλλογὴ τῶν σπουδαιοτέρων ἐγκυκλίων τῆς ἱερᾶς συνόδου τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, etc., Athènes, 1877, p. 101, cf. p. 325. — [16] *P. G.*, t. CXII, col. 1153. — [17] Théophane, *Chronographia,* anno 6211. — [18] Georges Moine, *Vitæ recentiorum imperatorum : Leo Basilii filius,* 32, *P. G.*, t. CIX, col. 925 *c*. — [19] Léon Grammairien, *Chronographia, P. G.*, t. CVIII, col. 1052 *c*, et Syméon Magister, *Annales : Theophilus,* 10, *P. G.*, t. CIX, col. 696 *b*. — [20] Ἀποκρίσεις πρός τινα μοναχὸν Διονύσιον. Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 380. — [21] *Chronographia,* anno 5892.

Digitized by Google

τῆς τρίτης γυναικὸς ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτοῦ [Κωνσταντῖνος ὁ πατριάρχης] δεξάμενος ἦν[1]. Un doute est également permis peut-être pour le mot ἀνάδοχος[2] et son synonyme σύντεκνος[3] appliqués au patriarche saint Jean l'Aumônier. Mais, généralement, le sens du mot ἀναδέχεσθαι et des mots de même famille n'offre aucune difficulté. Ἀναδοχή signifie parrainage. Ἀναδεχόμενος et ἀναδεχομένη, δεχόμενος et δεχομένη veulent dire parrain et marraine. Filleul et filleule se disent ἀναδεκτός ou ἀναδεκτή, ἀναδεχθείς ou ἀναδεχθεῖσα, ἀναδεξιμαῖος ou ἀναδεξιμαῖα, ἀναδέξιμος. Le parrain et la marraine sont dits σύντεκνος ou συντέκνισσα par rapport aux parents du baptisé, et de même ces parents par rapport au parrain et à la marraine. Toutefois les mots les plus usités, pour ne pas dire les seuls usités, sont aujourd'hui κουμπάρος et νουνός pour parrain, κουμπάρα et νουνά pour marraine, βαπτιστικός et ἀναδεξιμιός pour filleul, βαπτιστική et ἀναδεξιμιά pour filleule. Il n'y a, si je ne me trompe, que le dialecte d'Ophis, près de Trébizonde, à nommer couramment le parrain δεξάμενο et la marraine δεξαμένε[4]. Notez, pour finir, que, lorsqu'il parle de son filleul, un parrain ne dit jamais en grec moderne : « Je l'ai tenu sur les fonts, » mais bien : « Je l'ai baptisé. »

III. Anadoque des cheveux. — L'Église grecque est dans l'usage de pratiquer sur les petits enfants une coupe de cheveux en forme de croix nommée κουρά, κούρευμα, τριχοκουρία. Cette opération, qui a rang de cérémonie religieuse, ne doit être confondue ni avec celle qui introduit dans la cléricature, ni avec celle qui introduit dans le monachisme. Elle se présente aujourd'hui comme un simple accessoire du baptême et suit immédiatement la confirmation. Autrefois elle formait un tout par elle-même et avait lieu ultérieurement, soit à une date indéterminée assez tardive, soit le huitième jour après le baptême[5]. A quelque moment qu'elle s'accomplisse, l'εὐχὴ εἰς τριχοκουρίαν comporte la présence d'un anadoque : l'oraison du début se termine en demandant expressément une bénédiction pour lui et la dernière prière avant l'*apolysis* est uniquement à son intention[6].

Dans l'usage actuel, déjà le plus commun au xve siècle[7], l'anadoque des cheveux est naturellement le même que celui du baptême. Dans l'usage ancien au contraire, il pouvait en aller autrement. De plus, malgré le singulier des textes liturgiques, on ne s'en tenait pas toujours, tant s'en faut, à un seul parrain. Le chapitre du *De cerimoniis aulæ byzantinæ*, relatif au κούρευμα des princes impériaux ne parle jamais des ἀνάδοχοι τῶν τριχῶν qu'au pluriel[8]. Il nous apprend même que le futur Léon VI eut pour anadoques, en pareille circonstance, le stratège des Anatoliques et celui des Cappadociens, avec tous les turmarques, tous les mérarques, tous les officiers de ces deux thèmes, soit un total de plusieurs centaines de personnes.

L'anadoque des cheveux a comme devoir essentiel de recevoir les petites mèches qui tombent sous les ciseaux du célébrant. Aussi, dans le cas de Léon VI, fallut-il s'ingénier : à une première serviette en drap d'or tendue sous la tête du jeune prince on ajouta bout à bout un nombre infini d'autres serviettes et les officiers n'eurent, pour être censés remplir leur fonction, qu'à toucher de la main ce long ruban[9]. Syméon de Thessalonique au xve siècle fait une obligation à l'officiant de prendre les cheveux coupés, non pour les jeter n'importe où, mais pour les déposer ἐν τόπῳ ἱερῷ[10]. Aujourd'hui l'usage courant est de les laisser tomber dans la κολυμβήθρα, d'où on les verse avec l'eau du baptême dans la piscine. Mais Goar[11] nous atteste que les parrains de son époque prenaient les précieuses mèches pour les fixer avec de la cire à une icone du Christ.

Ce qui précède regarde la première coupe de cheveux pratiquée sur les enfants. Or, à côté de la cérémonie que certains manuscrits appellent εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον, on en rencontre une autre qu'ils appellent εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι ἄνδρα τέλειον[12]. C'est que les Byzantins avaient un port de cheveux réservé à l'âge viril et l'Église grecque ne manquait pas d'intervenir lorsque les ciseaux donnaient pour la première fois à la chevelure du jeune homme cette forme particulière. L'Église grecque intervenait également quand le rasoir passait pour la première fois sur le menton de l'adulte, car autant elle abominait, comme le montre la vie de saint Étienne le Jeune[13], quiconque se rasait complètement, autant elle se montrait bénissante, pourvu que la moustache restât sauve, à quiconque se débarrassait de sa barbe. De là, dans les anciens livres liturgiques, une εὐχὴ εἰς πωγωνοκουρίαν[14] ou εἰς τὸ κουρεῦσαι γένεια[15]. Cette cérémonie comportait-elle un anadoque? M. Dmitrievskij a copié dans les manuscrits deux formulaires pour la coupe des cheveux et deux pour la coupe de la barbe qui ne font aucune allusion au parrainage, mais un codex sinaïtique du xie siècle lui en a fourni un cinquième, intitulé εἰς τὸ κεῖραι κόμην ἢ πώγωνα, qui nous met en face de l'anadoque. L'oraison de ce formulaire dit en effet à Dieu, entre autres choses : τὸν... ἀποκειρόμενον τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἢ τὸν πώγωνα σὺν τῷ πιστῷ σου δούλῳ αὐτοῦ ἀναδόχῳ πᾶσι τοῖς παρὰ σοῦ χαρίσμασι κατακόσμησον[16]. Le jeune homme était donc bien, au moment de la grave opération, flanqué d'un anadoque, et celui-ci devait apparemment recueillir ce qui tombait sous les ciseaux ou sous le rasoir.

IV. Anadoque de religion. — Le monachisme grec connaît trois vêtures : celle du rasso, celle du petit habit, celle du grand habit. Les deux dernières, sinon toutes trois, s'identifient avec la profession : prendre le petit habit, c'est prononcer des vœux perpétuels; prendre le grand, c'est prononcer des vœux solennels. Or, ces deux cérémonies requièrent un anadoque. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. On ne pouvait manquer d'en arriver là dans un temps et dans un pays où l'on rangeait si volontiers la profession monastique au nombre des sacrements et où l'on comparait si couramment l'entrée dans la vie religieuse à l'entrée dans la vie chrétienne. Si le premier baptême exige la présence d'un garant auprès du futur chrétien, pourquoi ce que les prières liturgiques elles-mêmes appellent le second baptême[17] ne réclamerait-il pas la présence d'un répondant auprès du futur profès?

Au début, ce parrain paraît avoir été l'higoumène ou le moine avancé qui prenait sur lui de former le débutant, et pareil anadoque de religion se confondait en somme avec le maître spirituel, le directeur de conscience, le confesseur, avec l'anadoque de pénitence dont il sera question plus bas. C'est ainsi, par exemple, que, vers 750, lorsque la veuve Anna prit le voile dans le couvent des Trikhinaires, près de l'ermitage où vivait saint Étienne le Jeune, celui-ci devint, nous dit son biographe, le père et l'anadoque de la nouvelle religieuse : γίνεται αὐτῆς ἐν κυρίῳ πατὴρ καὶ ἀνάδοχος[18].

[1] *Chronographia*, anno 6259. — [2] Syméon Métaphraste, *Vita S. Johannis Eleemosynarii*, 21, *P. G.*, t. cxiv, col. 916 *a*. — [3] H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-im-Breisgau, 1893, p. 25, cf. 13. — [4] J. Parkharidès, Συλλογὴ ζώντων μνημείων τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς γλώσσης ἐν Ὄφει, dans l'Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, t. xviii, p. 131. — [5] Goar, *op. cit.*, p. 377. — [6] Εὐχολόγιον, p. 161. — [7] Syméon de Thessalonique, *op. cit.*, c. lxvii, col. 232 *c*. — [8] L. II, 23, *P. G.*, t. cxii, col. 1153-1157. — [9] *De Cerimoniis, loc. cit.* — [10] *Op. cit.*, c. lxvii, col. 232 *c, d*. — [11] *Op. cit.*, p. 377. — [12] A. Ditrievskij, *Opisanie liturgitcheskikh rukopiséi*, t. ii, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 55. — [13] *P. G.*, t. c, col. 1133 *b, c*. — [14] Goar, *op. cit.*, p. 678. — [15] A. Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 56. — [16] A. Dmitrievskij, *op. et loc. cit.* — [17] Εὐχολόγιον, p. 242. — [18] Étienne, *Vita sancti Stephani junioris*, *P. G.*, t. c, col. 1108 *a*.

Digitized by Google

Mais déjà, dès cette époque, le parrainage de vêture et de profession était plus souvent regardé par les Byzantins comme une pure formalité qui n'entraînait aucune charge vis-à-vis du filleul monastique. Aussi le confiait-on à des étrangers, même à des laïques. En 781, à Sakkoudion, l'ἀνάδοχος[1], le ἱερὸς ἀνάδοχος[2], le τοῦ σχήματος ἀνάδοχος[3] de saint Théodore Studite fut saint Théophane le Chronographe, alors jeune homme de vingt et un ans, revêtu du froc depuis quelques mois à peine et fixé dans un monastère assez éloigné[4]. Vers 812, à Constantinople, l'ἀνάδοχος de saint Nicétas patrice fut l'empereur Michel Rhangabé en personne[5]. Parfois, il est vrai, on agissait avec plus de sagesse et, tandis que l'higoumène présidait la vêture, c'est le second du monastère, c'est-à-dire l'économe, qui remplissait les fonctions d'anadoque. Ainsi, par exemple, en agit-on dans le couvent bithynien d'Éristé, en 806, le jour où saint Joannice y prit l'habit[6]. Mais il s'en faut que cette façon de procéder fût générale. Pour réagir et faire de l'anadoque nominatif un anadoque réel, il fallut un canon de la Πρωτοδευτέρα portant défense à quiconque de conférer les livrées monastiques sans la présence à cette cérémonie d'un chef de monastère qui répondît du postulant et s'engageât à le prendre dans sa maison : ἄνευ παρουσίας τοῦ ὀφείλοντος αὐτὸν εἰς ὑποταγὴν ἀναδέχεσθαι[7]. Ce canon, le deuxième du concile, se retrouve, soit reproduit en substance, soit commenté, dans la plupart des canonistes byzantins. Balsamon, en particulier, s'en prévaut expressément pour affirmer que les vœux monastiques doivent être reçus ὑπὸ ἀναδόχων[8]. Il mentionne, d'ailleurs, les anadoques de religion deux autres fois, dans sa lettre sur les rassophores[9]. De son côté, la Βακτηρία τῶν ἀρχιερέων, compilée au milieu du XVIIe siècle, présente deux intitulés de chapitre où son grec peu correct nous fait lire, d'une part : χωρὶς ἀναδόχου νὰ μὴν κουρεύονται[10], et d'autre part : περὶ μοναχῶν κουρὰ καὶ ἀναδόχους[11].

Après le canon de la Πρωτοδευτέρα, canon explicite et formel, le parrainage monastique aurait dû être exclusivement réservé aux higoumènes. L'idiorrhythmie empêcha qu'il en fût ainsi. Elle créa des rivaux au supérieur en la personne de ses religieux les plus anciens et finit souvent par substituer au gouvernement d'un seul celui d'un conseil. Rivaux ou héritiers de l'higoumène, les *gerontes* purent avoir un ou deux disciples chacun, parfois davantage, et ils tinrent à honneur de présenter eux-mêmes ces disciples à l'autel. Ils furent leurs anadoques à tous les points de vue. Aussi, à la fin du XVIIIe siècle, commentant le canon cité, Nicodème l'hagiorite[12] emploie-t-il indistinctement l'un pour l'autre les deux mots : ἀνάδοχος et γέροντας (=γέρων).

Dans la cérémonie de vêture et de profession, l'anadoque a pour devoir d'accompagner et d'assister le jeune religieux, parfois de le conduire par la main[13]. Il joue son rôle principal au moment de la tonsure. Là, s'arrêtant, l'officiant livre trois fois de suite à l'intéressé les ciseaux qui doivent servir à lui couper les cheveux; il ne va de l'avant, il ne procède à la grave opération que lorsque celui-ci, en signe de sa volonté ferme et libre, lui a rendu par trois fois ces mêmes ciseaux. Or, ce passage des ciseaux des mains du postulant à celles du célébrant se fait par l'intermédiaire du parrain. L'Eucologe ne le dit pas clairement : silencieux sur ce point dans sa rubrique du petit habit[14], il met dans celle du grand[15] le mot *higoumène* au lieu du mot *anadoque*. Mais Syméon de Thessalonique est formel. Il écrit entre autres détails très explicites la phrase suivante : καὶ ὁ ἱερεὺς πάλιν παρέχει [τὸ ψαλίδιον] τῷ τελουμένῳ· οὗ καὶ ἀσπαζομένου πάλιν καὶ διδόντος τοῦτο τῷ ἀναδόχῳ, αὐτὸς δίδωσι πάλιν τῷ ἱερεῖ[16].

Le même Syméon prévoit le cas où le père spirituel du sujet préside lui-même la cérémonie en qualité de prêtre : αὐτός ἐστιν ἀναδεχόμενος καὶ πατὴρ ὁ καὶ ἀποκείρων ἱερεύς. Dans ce cas, dit-il[17], aucun tiers n'intervient dans le triple échange des ciseaux. Cette simplification est-elle conforme aux règles? Nicodème l'hagiorite la réprouve de toutes ses forces en temps ordinaire, ne se résignant à la tolérer qu'une fois ou deux en passant, lorsque la nécessité l'impose[18]. Il n'en est pas moins vrai que pareille irrégularité, si irrégularité il y a, dut se produire très fréquemment dans la vie cénobitique. En effet, revêtu du sacerdoce, l'higoumène se trouvait tout désigné pour présider lui-même à l'autel l'entrée en religion de ses disciples, et puisque lui, leur anadoque canonique et naturel, était là, devant eux, ceux-ci n'avaient pas besoin d'avoir à leurs côtés un autre anadoque. On se contenta donc en pratique de les faire assister par l'ecclésiarque, auquel on permit de remplir toutes les cérémonies indiquées pour le parrain, sauf l'échange des ciseaux. La preuve de ce changement se tire de ce fait que les vieux manuscrits donnent toujours le mot ἀνάδοχος, là où les *codices* postérieurs et les livres imprimés portent le mot ἐκκλησιάρχης[19].

Ce qui a été dit des moines s'applique aussi aux moniales, car les moniales, quand elles prennent l'habit, ont une marraine à leurs côtés. Celle-ci remplit durant la cérémonie le même office que le parrain. Elle n'a du moins, d'après Goar[20], qu'un souci de plus : c'est, après les inclinations et les prostrations, de remettre un peu en ordre les cheveux de la postulante, laquelle se présente la tête nue et chevelure déliée. Nous avons vu l'ermite saint Étienne proclamé l'anadoque de la veuve Anna. C'était au sens large de ce mot. Au sens strict, un religieux ne peut servir d'anadoque à une religieuse. Le métropolite Athanase Ibn Amich d'Émèse, déposé le 28 août 1659, s'était permis, faute d'une marraine, de donner le moine Syméon pour parrain au cadavre d'une femme qu'il s'agissait de faire religieuse après sa mort. On le lui reprocha comme une faute grave. Le quatrième des six griefs formulés contre lui est ainsi conçu dans une traduction anglaise du texte arabe encore inédit : *that he consecrated, to be a Nun, a worldly person, naming her Simeona; for not finding any Nun to be her surety or godmother, he made a certain Monk, named Simeon, to be her godfather*[21].

V. Anadoque de mariage. — Le paranymphe est passé du mariage antique au mariage chrétien. Il faudrait même dire les paranymphes, au pluriel, comme le fait encore telle oraison de l'ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος[22], et comme le faisait jadis telle vieille forme de l'εὐχὴ ἐπὶ λύσιν στεφάνων[23]. Aujourd'hui, toutefois, et depuis longtemps, le paranymphe est unique qui prend une part active aux cérémonies nuptiales de l'Église grecque. Ce personnage a nom σύντεκνος dans le langage officiel

[1] Théodore Studite, *Epist.*, 220, Mai, *Nova patrum bibliotheca*, t. VII, p. 188. — [2] Théodore Studite, *Epist.*, 224, Mai, *op. cit.*, p. 191. — [3] Théodore Studite, *Epist.*, II, 31, *P. G.*, t. XCIX, col. 1204. — [4] J. Pargoire, *Saint Théophane le Chronographe et ses rapports avec saint Théodore Studite*, dans *Vizantiiskij Vremennik*, 1902, t. IX, p. 56. — [5] *Acta sanctor.*, octob. t. III, p. 448. — [6] Sabas, *Vita s. Joannicii*, 13, dans les *Acta sanct.*, novemb. t. II, p. 344 *b*. — [7] Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 128. — [8] *Responsa ad interrogationes Marci*, 27, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 980 *b*. — [9] *De rasophoris*, 15 et 17, *Ibid.*, col. 1376 *d*, 1380 *a*. — [10] A. Mompherratos, Εὑρετήριον καὶ κρόλογοι τῆς Βακτηρίας τῶν ἀρχιερέων, dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. III, p. 166. — [11] *Ibid.* — [12] Πηδάλιον, Leipzig, 1800, p. 237, 238. — [13] Goar, *op. cit.*, p. 481, 515. — [14] Εὐχολόγιον, p. 231. — [15] Εὐχολόγιον, p. 246. — [16] *Op. cit.*, c. CCLXXII, col. 496 *d*. — [17] *Ibid.* — [18] Πηδάλιον, p. 238, note 1. — [19] Goar, *op. cit.*, p. 481, 490. — [20] *Op. cit.*, p. 498. — [21] Belfour, *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, Londres, 1836, t. II, p. 477. — [22] Εὐχολόγιον, p. 169. — [23] Goar, *op. cit.*, p. 400.

Digitized by Google

des rubricistes et des canonistes[1]. En fait, c'est κωμπάρος qu'il était appelé au temps de Goar[2] et c'est κουμπάρος qu'il est couramment appelé de nos jours. Mais Syméon de Thessalonique lui donne un autre nom : celui d'anadoque.

Syméon de Thessalonique a tout un petit chapitre intitulé : Περὶ ἀναδόχου τοῦ ἐν τῷ γάμῳ[3]. Anadoque, pourquoi ? Parce que le paranymphe se porte garant devant les deux époux de la chasteté et de la concorde qui doit embaumer leur vie conjugale. C'est, comme dit très explicitement Syméon, le τῆς σωφροσύνης καὶ ὁμονοίας ἀνάδοχος. Ce parrain joue un grand rôle aussi bien au moment des fiançailles qu'à l'heure du mariage. D'une part, il fait l'échange des anneaux dès que le prêtre les a mis au doigt des fiancés[4]. D'autre part, il soutient les couronnes, quand le prêtre les a posées sur la tête des conjoints[5]. Par ailleurs, ses attributions vont fort loin au cours des interminables fêtes extraliturgiques dont tout mariage s'accompagne parmi les chrétiens d'Orient[6].

VI. Anadoque de confession. — On n'ignore assurément pas la théorie de quelques vieux mystiques grecs sur l'ἀναδοχή, au sens de solidarité chrétienne. Si, mauvais, vous faites du tort au prochain et que la peine temporelle méritée par les péchés de votre victime retombe sur vous, c'est de l'ἀναδοχή involontaire basée sur le mal. Si, bon, vous prenez sur vous d'expier les fautes d'autrui, c'est de l'ἀναδοχή volontaire établie sur le bien. Cette doctrine de la substitution, exposée tout au long dans un dialogue de l'ermite Marc[7], se retrouve, en ce qui regarde l'ἀναδοχή volontaire, sous la plume d'Anastase le Sinaïte[8]. Elle jouit sans doute d'un certain succès, au moins dans les milieux monastiques. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'elle faillit influer sur la terminologie pénitentielle.

Par quoi surtout le pécheur met-il un répondant à sa place ? Par la confession. Du coup, les aveux du pénitent furent appelés ἀναδοχαί, et tel traité paru sous le nom de saint Sophrone de Jérusalem ne trouve rien de mieux pour désigner le confesseur que la périphrase : ὁ τὰς ἀναδοχὰς δεχόμενος[9]. Par qui le Christ, caution des coupables, est-il représenté au tribunal de la pénitence ? Par le prêtre. De là, le ministre du sacrement fut proclamé anadoque et telle réponse canonique attribuée à saint Théodore Studite paraît lui donner ce nom : καταφεύγομεν πρὸς τοὺς ἀναδόχους ἡμῶν, ἐξαιτούμενοι τὴν τελείαν ἄφεσιν διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν[10].

Dans la même réponse canonique, le confesseur est également appelé ὁ καταδεχόμενος[11]. Ailleurs aussi, par exemple dans le premier typikon de Saint-Sabas[12], dans Jean le Jeûneur[13], dans Démétrios Khomatianos[14], dans Syméon de Thessalonique[15], dans la Βακτηρία τῶν ἀρχιερέων[16], le confesseur est dit *celui qui reçoit*, ὁ δεχόμενος, ὁ ἀναδεχόμενος, avec ou sans λογισμούς, ἐξομολογήσεις, ἐξαγορεύσεις comme attribut. Mais cette dénomination s'explique d'elle-même, simplement, sans recourir à la théorie du moine Marc sur la solidarité des peines. D'ailleurs le terme usuel par où les Grecs désignent le confesseur est πνευματικός. Et au total, on le voit, l'anadoque de la confession n'a pas une littérature bien riche. Son existence même n'est point certaine, car le terme ἀνάδοχος de la réponse canonique peut à la rigueur être entendu dans son acception monastique. Il n'en fallait pas moins, pour être complet, signaler ici les deux textes obscurs venus jusqu'à nous sous le nom du patriarche hiérosolymitain et de l'higoumène studite.

J. Pargoire.

ANAGNOSIS. Voir Leçon.

ANAGNOSTES. Voir Lecteurs.

ANAGNOSTICA. Voir Lectionnaires.

ANALOGIUM. Voir Ambon, col. 1330.

ANAMNÈSE (*post pridie, post mysteria, post secreta*). — I. Définition. II. Exemples et variétés d'anamnèses. III. Analyse des éléments. IV. Analogies liturgiques. V. Genèse. VI. Importance liturgique des anamnèses.

I. Définition. — Le mot Ἀνάμνησις, réminiscence, souvenir, commémoraison, n'a été qu'assez récemment appliqué en liturgie à cette partie de la messe qui suit la consécration et qui, dans les liturgies grecques, commence assez souvent par les mots Μεμνημένοι οὖν ; c'est l'*Unde et memores* de la messe romaine. Le terme, dans tous les cas, est commode et mérite d'être conservé, car il désigne une formule qui a sa place bien déterminée à la messe et sa fonction et qu'il n'est pas sans utilité de distinguer des autres formules et d'étudier à part[17].

Il ne faut pas hésiter à faire rentrer dans la catégorie des anamnèses une série d'oraisons qui, dans les liturgies latines portent différents noms, ceux de *collatio post pridie*, ou simplement de *post pridie* (chez les mozarabes), de *post mysteria*, et *post secreta* (liturgies gallicanes). On s'est même demandé si l'on ne devait pas ramener dans cette classe, du même coup, toutes les *secrètes* de la liturgie romaine. Les oraisons *super oblata* seraient aussi, à ce compte, d'anciennes anamnèses[18]. Nous reviendrons plus loin sur cette question ; remarquons dès maintenant que tous ces titres sont synonymes. *Post pridie* signifie la formule qui suit dans le canon le récit de l'institution ; le *post mysteria* ou *post mysterium* désigne le mystère ou sacrement accompli dans la consécration ; et les mots *secretum* ou *secreta*, dans lesquels quelques auteurs ont prétendu voir la preuve que les prières du canon étaient dites à voix basse, ont en réalité le même sens que *post mysteria*, *secreta* étant pris comme synonyme de *sacramentum* ou de *mysterium*[19].

Cette partie du canon est encore appelée, par saint Isidore, *Confirmatio sacramenti*. C'est la *sexta oratio* qu'il définit ainsi : *Porro sexta ex hinc* (après l'*illatio* ou préface) *succedit confirmatio sacramenti et oblatio quæ Deo offertur sanctificata per Spiritum sanctum Christi corpori et sanguini conformetur. Harum ultima est oratio Pater noster*[20].

Le *post pridie* est quelquefois appelé *collatio ad panis fractionem*, parce que dans les liturgies antiques, la fraction suivait cette formule[21].

Certains liturgistes appellent l'anamnèse *invocatio*, dans les liturgies grecques[22]. On devrait réserver ce nom plus spécialement pour l'épiclèse qui est vraiment l'invocation du Saint-Esprit, mais comme l'épiclèse suit presque invariablement l'anamnèse et même parfois ne fait qu'un avec elle, cette confusion s'explique facilement. Cependant, si l'on y prend garde, on verra que

[1] Εὐχολόγιον, p. 164, 173, 176, 179. — [2] *Op. cit.*, p. 385. — [3] *De sacramentis*, c. CCLXXX, col. 509. — [4] Εὐχολόγιον, p. 164, 176. — [5] Εὐχολόγιον, p. 173, 179. — [6] H. J. Gisler, *Coutumes du mariage chez les Bulgares*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, p. 237-243, 274-280 ; t. VI, p. 63-74, 131 *b*-138 *b*. — [7] *Disputatio cum causidico*, *P. G.*, t. LXV, col. 1097-1101 *b*. — [8] *Quæst.*, XVIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 500 *c*. — [9] Περὶ ἐξαγγελιῶν, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3365 *a*. — [10] *Responsio canonica*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1731. — [11] *P. G.*, t. XCIX, col. 1733 *b*. — [12] *Byzant. Zeitsch.*, t. III, 1894, p. 169, 9. — [13] *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1921 *b*, 1929 *c*. — [14] Ἐρωτήσεις, CLXII, CLXIV, CCXII, Pitra, *Anal. sac. et class.*, t. VII, col. 637, 638, 714. — [15] *Op. cit.*, col. 468 *b*, 468 *c*, 481 *b*, 481 *c*, 485 *d*. — [16] *Op. cit.*, p. 152. — [17] Suicer, dans son *Thesaurus*, laisse le terme de côté ; les lexiques grecs ne l'envisagent pas non plus à notre point de vue. — [18] Dom Cagin, *Paléogr. musicale*, t. V, p. 94. — [19] Cf. la note de Lesley, *P. L.*, t. LXXXV, col. 117, 520. — [20] *P. L.*, *loc. cit.*, et D. Cagin, *loc. cit.*, col. 86. — [21] Le *Liber ordinum* de la liturgique mozarabe a certaines formules *ad confractionem* qui suivent le *post pridie*. — [22] Voyez notamment dans Brightman, *The eastern liturgies*, p. XXX et passim.

Digitized by Google

même dans ces liturgies, l'épiclèse est introduite par un paragraphe qui n'est autre que l'anamnèse.

II. Exemples et variétés d'anamnèses. — Avant d'aller plus loin, il est nécessaire, pour étendre notre base d'opération, d'apporter un certain nombre d'exemples de ces formules empruntées à diverses liturgies. La méthode comparative en ces matières est à peu près la seule qui ouvre des horizons nouveaux; les spéculations sur une formule isolée n'amènent généralement pas à des résultats sérieux. Une collection complète de ces formules serait fort intéressante; ajoutons qu'elle serait facile à réunir. Il suffit d'ouvrir les sacramentaires gallicans pour y lire ces formules. Le missel mozarabe est surtout riche en ce genre; presque chaque messe est munie de son *post pridie*. Le *Liber ordinum* mozarabe a enrichi cette collection d'un grand nombre de formules des plus intéressantes [1]. Le gélasien et le grégorien n'ont plus qu'une formule unique et identique, l'*Unde et memores*. Le léonien ne contient pas non plus de collection d'anamnèses, pas plus que le *Missale Francorum* et le *Missale Bobbiense* et même dans une certaine mesure l'ambrosien: ces derniers ont adopté l'anamnèse romaine; à moins bien entendu, que l'on ne veuille considérer les oraisons secrètes comme des anamnèses transportées du canon à l'offertoire. Mais ce fait fort intéressant en lui-même, n'infirmerait en rien les conclusions que nous tirons de la différence sus-mentionnée entre les gallicans et les sacramentaires qui dépendent plus ou moins du système romain. Ce dernier, à une époque que l'on pourrait préciser et que nous placerons vers le IVe siècle, ou même, si l'on veut, au Ve [2], a fixé le canon de la messe dans une formule immuable. S'il admet encore des variétés, des prières de rechange pour la préface, pour le *Memento des vivants*, pour le *Communicantes*, même pour l'*Hanc igitur*, à partir du *Quam oblationem* ou, si l'on veut, du récit de l'institution, il se fixe dans un canon invariable et, si l'on peut dire, toutes les formules jusqu'à la fin du canon, font bloc. Ce n'est pas à dire qu'à une époque antérieure, il n'ait pas admis, comme les gallicans pour l'anamnèse, le système d'improvisation que nous avons déjà décrit. Mais on n'en a pas de preuve directe, et sur ces points son canon paraît aussi immobilisé que l'anaphore grecque.

Ce qui est intéressant, c'est de constater chez les gallicans et au mozarabe, l'emploi de l'ancienne méthode, de ce que l'on a appelé l'euchologie embolismique, ou à variations, et de voir le système romain s'imposer à des documents d'origine gallicane comme le *Bobbio* ou le *Missale Francorum*. C'était un point important à établir pour l'histoire de la composition du canon et même d'une façon générale, pour l'histoire de la rédaction des sacramentaires et des missels.

Commençons par les liturgies gallicanes. Voici quelques types de *post mysteria* ou de *post secreta* qui méritent d'être notés; souvent l'épiclèse y est fondue dans l'anamnèse.

Hæc facimus, Domine sancte, dit un *post mysterium* du *Missale gothicum*, *Pater omnipotens, æterne Deus, commemorantes et celebrantes passionem Unici Filii tui Jesu Christi Domini nostri, qui tecum vivit et regnat cum spiritu sancto in sæcula sæculorum* [3].

Credimus, Domine, adventum tuum : recolimus passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione confractum; sanguis sanctus tuus in prætium nostræ redemptionis effusus est. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis, etc. [4]. Ces dernières paroles comme le remarque Mabillon, semblent faire allusion à une forme antique de consécration employée dans la liturgie gallicane, comme dans l'ambrosienne, et qui était ainsi conçue : *Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis confringetur* (formule qui se rattache à celle de saint Paul, I Cor., XI, 24, où on lit : τοῦτο μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, qui a été traduit dans la Vulgate par *tradetur*, mais dont le vrai sens est *frangitur*). Ce que Mabillon ne dit pas et ce qu'il est intéressant de constater, c'est que plusieurs liturgies orientales suivent aussi les paroles de saint Paul τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, telles la liturgie de saint Jean Chrysostome, celle de saint Jacques, celle de saint Marc. Il y aura lieu (au mot Consécration) de comparer méthodiquement les formules de l'institution et de tirer les conclusions que le sujet comporte [5].

Le *post mysterium* suivant est un de ceux où l'épiclèse se confond avec l'anamnèse. *Descendat, Domine, in his sacrificiis tuæ benedictionis coæternus et cooperator Paraclytus Spiritus : ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porregimus, cælesti permuneratione* (sic), *te sanctificante, sumamus. Ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis, quod obtulimus pro delictis. Præsta omnipotens Deus,* etc. [6].

Celle-ci se rapproche beaucoup de la formule romaine : *Memores gloriosissimi Domini passionis et ab inferis resurrectionis, offerimus tibi, Domine, hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem, obsecrantes : ut infundere digneris spiritum tuum sanctum, edentibus nobis vitam æternam, regnumque perpetuum conlatura potantibus. Per* [7].

Les messes de Mone sont aussi pourvues de leurs *post mysterium* ou *post secreta*. La suivante ne s'exprime pas suivant la rigueur théologique de la formule romaine, ni de la plupart des Mozarabes, et ne semble pas supposer que les paroles de l'institution aient eu encore leur effet : *Recolentes igitur et servantes præcepta unigeniti, deprecamur pater omnipotens. ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione cælestis, adque invisibilis sacramenti panis hic mutatur in carne, et calex translatus in sanguine, sit totius gratia, sit sumentibus medicina* [8].

Le canon ambrosien adopte l'anamnèse romaine. Mais il n'est pas difficile de trouver les traces d'un système antérieur où cette formule variait sans doute comme chez les gallicans. Dans tous les cas la prière suivante qui au jeudi saint suit le récit de l'institution, est un véritable *post mysterium : Hæc facimus, hæc celebramus tua domine præcepta servantes et ad communionem inviolabilem, hoc ipsum quod corpus Domini sumimus. Mortem dominicam nuntiamus. Tuum vero est omnipotens Pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum,* etc. [9]. Dans une autre formule, l'anamnèse se confond en quelque sorte avec l'*hæc quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis*, qui est suivi de ces mots : *mortem meam prædicabitis. Resurrectionem meam annuntiabitis. Adventum meum sperabitis donec iterum de cælis veniam ad vos.* Ce qui n'empêche pas le rédacteur d'ajouter à la suite l'anamnèse romaine qui semble faire ici double emploi : *Unde et memores sumus,* etc. [10].

[1] Cet ouvrage, qui forme le volume Ve de nos *Monumenta liturgica*, vient de paraître. On pourra étudier les *Post pridie*, notamment p. 189, 207, 246, 257, 261, 265, 269, 271, 281, etc. — [2] Voyez la thèse du Dr Ant. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' esarcato*, in-8°, Roma, 1904, notamment p. 157. — [3] *Missale gothicum*, Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 232. — [4] *Loc. cit.*, p. 236. — [5] Cf. la note de Lesley, *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 551. — [6] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. 256. — [7] *Missale gothicum*, Thomasi, *loc. cit.*, p. 336. A rapprocher encore de l'anamnèse romaine une *collectio post nomina*, Thomasi, *loc. cit.*, p. 252. — [8] *Lateinische u. griechische Messen*, in-4°, Frankfurt a. Main, 1850, p. 21. — [9] *Auctarium Solesmense*, in-4°, Solesmis, 1900, p. 63. Voyez plus haut Lejay, col. 1411-1412, et Duchesne, *Origines du culte*, 3e édit., p. 177, et cf. aussi cette anamnèse dans Ebner, *loc. cit.*, p. 75, 77. — [10] *Auctarium Solesmense*, p. 93. Cf. le *Confractorium*, p. 182.

Digitized by Google

Le *Gallicanum vetus* nous offre cette formule d'un *post secreta* qui est une véritable épiclèse : *Descendat precamur, omnipotens Deus, supplices hæc (super hæc) quæ tibi offerimus Verbum tuum sanctum, descendat inestimabilis gloriæ tuæ Spiritus, descendat antiquæ indulgentiæ tuæ donum; ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis odorem suavitatis accepta : etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus dextera invicta custodiat. Per*[1]. Le *Verbum tuum sanctum*, qui ne laisse pas d'étonner un peu ici, est déjà dans l'anamnèse de Sérapion que nous donnerons aussi.

En étudiant la liturgie de l'Afrique, nous avons cru pouvoir retrouver une formule d'anamnèse africaine dans ces paroles de saint Fulgence, appuyées par une citation de saint Optat : *Cum tempore sacrificii commemorationem mortis ejus facianus, charitatem nobis tribui per adventum sancti spiritus postulamus : hoc suppliciter exorantes ut per ipsam charitatem*, etc. Voir col. 636.

C'est chez les mozarabes que nous trouvons l'emploi le plus curieux et le plus instructif de l'anamnèse; leur collection de *Post pridie* est la plus riche, et c'est peut-être dans cet ensemble de formules que l'on trouve la partie la plus théologique de la liturgie mozarabe. Voir plus loin, col. 1889 sq. Ce n'est pas le point de vue qui doit nous occuper ici. Mais pour la liturgie historique, ces anamnèses nous fourniront les renseignements les plus utiles.

Ici, comme dans les autres liturgies, l'anamnèse dépend étroitement de la consécration. Cette formule est celle-ci : *D. N. J. C. in qua nocte tradebatur accepit panem et benedixit et gratias egit et fregit deditque discipulis suis dicens : Accipite et manducate : hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Quotiescumque manducaverits, hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam cenavit dicens : Hic est calix novi testamenti in meo sanguine qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Quotiescumque biberitis hoc facite in meam commemorationem. Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritatem de celis*, et le peuple répond : *Amen*[2].

Cette finale, comme celle de l'ambrosien, et de quelques autres liturgies, appelle l'anamnèse, mieux encore que la formule romaine, par l'allusion au dernier avènement.

En second lieu, nous remarquons que le *Post pridie* se joint, par une sorte de conclusion naturelle à la prière *Te præstante sancte domine, quia tu hæc omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis ac præsta nobis ut sit benedicta a te Deo nostro in secula seculorum. Amen*, et la fraction suit[3]. Cette oraison est analogue au *per quem hæc omnia* romain, et l'on a pu dire que nous avions ici l'antique forme du canon, antérieure à l'époque où les *mementos* furent insérés au corps du canon romain. Voir DIPTYQUES[4].

Cependant il ne faut pas oublier que le *Te præstante* n'est pas primitif[5]. Il faut aussi remarquer la singularité de ce titre *Post pridie* donné à ces oraisons. C'est évidemment un titre rapporté, dont il faut chercher l'origine ailleurs, dans la liturgie romaine peut-être ou africaine, ce qui serait fort curieux et indiquerait, comme Lebrun le soupçonnait, que la formule mozarabe primitive de la consécration était conforme à la romaine[6]. Dans tous les cas le terme aujourd'hui est un contresens chez les mozarabes, attendu que leur formule de consécration ne contient pas le *Qui pridie*.

On peut dire en général que toutes les messes de ce rite ont un *Post pridie* propre. Les exceptions sont aussi rares dans le *Missale mixtum* publié par Lesley que dans le *Liber ordinum* de dom Férotin. Mais dans certains cas cette formule est si courte, si tronquée, d'un dessin liturgique si imprécis, qu'on y reconnaît à peine les éléments primitifs. Nous préférons citer quelques-unes de celles qui présentent les caractères les plus intéressants. Le *Post pridie* de l'Épiphanie obéit aux lois du rythme et de la cadence : *Appare, Domine; cognoscere Domine, sicut apparuisti manifestus in carne : ortus ex virgine : inventus a pastoribus : cognitus in virtute : Declaratus in sidere : adoratus in munere : ostensus in flumine : creditus in fide : habitus in nube : promissus in judice. Ut sacrate solemnitatis gratia ita suscipiat Ecclesia tua nunc gaudia : ut pretulit quondam mysteria. Amen*[7]. Les suivants, sont tirés du *Liber ordinum : Credimus, omnipotens Deus, Filium tuum Unigenitum pro nobis passum, mortuum et sepultum : quem de inferis redeuntem celos ascendisse fatemur, et credimus ad dexteram tuam sedentem et sine hesitatione precamur. Cujus misericordia ut nos a delictis nostris emundes, et hanc oblationem placatus sanctifices, supplices postulamus. Quem tecum, Pater sancte, et equalem et eternum, immensum in eternitate sancti Spiritus, toto ex corde credimus*[8]. Cet autre, tiré de l'*ordo de energumeno*, n'est pas moins curieux : *Offerimus tibi, Domine, has hostias corporis et sanguinis Filii tui Domini nostri, pro redemtione animarum nostrarum : rogantes misericordiam tuam ut sanitatem impertire digneris famulo tuo illi quem egritudo horribilis coarctat et violentia spirituum mundorum depopulat. Ob hoc te, Dominum omnium dominatorem supplices deprecamur, ut de sede majestatis tue : virtutem sancti spiritus summa velocitate transmittere digneris super hoc tibi preparatum altare et hunc panem et hunc calicem benedicendo benedicas et sanctificando sanctifices*, etc.[9]. Nous citons plus loin un autre *Post pridie* remarquable qui a été emprunté à la liturgie mozarabe par Alcuin, et par l'auteur de la messe de Flaccus Illyricus (col. 1890).

Parmi les fragments celtiques récemment découverts par M. Bannister se trouve une anamnèse, mais dans un état si fruste qu'il est difficile d'en tirer de grands éclaircissements[10].

Nous ne croyons pas devoir multiplier les exemples. Ceux qui précèdent suffisent pour se faire une idée de la nature de l'anamnèse dans les liturgies d'Occident. Mais il est nécessaire de donner maintenant l'anamnèse romaine qui en a supplanté tant d'autres, et qui par sa teneur et son importance mérite d'occuper le premier rang. Elle est une des plus complètes et réunit presque tous les éléments dispersés dans les autres liturgies, en plusieurs formules. Son existence est affirmée dès le IVe siècle par l'auteur du *De sacramentis*, qui la donne presque mot pour mot (voir la note 17, col. 1885), et aussi par l'auteur un peu postérieur du *De quæstionibus N. T.*[11]. Elle eut une telle vogue, même avant que la liturgie romaine se fût imposée partout, que nous la trouvons dans des documents gallicans ou étrangers, comme le

[1] Thomasi, *loc. cit.*, p. 371; la même répétée, p. 375. — [2] *P. L.*, t. LXXXV, col. 552 sq. Cf. art. AGRAPHA, col. 981-982 — [3] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 554. — [4] Cf. la note de Lesley, qui se sert très justement de ce rapprochement pour expliquer le *Per quem hæc omnia* autrement que ne l'avait fait Benoît XIV, *De sacrif. missæ*, l. II, c. XVIII. Lesley, *P. L.*, *ibid.*, col. 554, cf. col. 117, 230, 542. Mêmes conclusions dans dom Cagin, *Paléogr. musicale*, *loc. cit.*, p. 88-92. — [5] Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, et Lesley, *loc. cit.*, col. 554. — [6] Cf. Lebrun, *Explication de la messe*, éd. 1777, t. III, p. 325. Voir ANAPHORE et CONSÉCRATION. — [7] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 237. — [8] *Missa quam sacerdos pro se dicere debeat*, éd. Férotin, col. 271. — [9] Édit. Férotin, col. 370. — [10] *Some recently discovered fragments of Irish Sacramentaries*, dans *Journal of theological Studies*, oct. 1983, p. 66, 74, 75. — [11] *Quæst. Vet. et Novi Testam.*, quæst. CIX. Cf. Thomasi, t. VI, p. 175.

Digitized by Google

Missale Francorum[1], le *Missel de Stowe*[2], le sacramentaire de Bobbio[3], le sacramentaire de Gellone encore inédit, l'ambrosien[4] et même, sous une forme à peine altérée, dans la liturgie mozarabe[5].

Unde[6] *et memores*[7], *Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi filii tui Domini*[8] *nostri tam beatæ passionis*[9] *necnon et ab inferis*[10] *resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ*[11] *ascensionis offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem*[12] *sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.*

Supra quæ propitio ac sereno vultu[13] *respicere*[14] *digneris et accepta habere sicuti accepta*[15] *habere dignatus es munera pueri tui justi Abel*[16] *et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*[17].

La suite : *Supplices te rogamus,* n'appartient plus directement à l'anamnèse; nous en parlerons dans l'épiclèse. Rappelons que dans toutes les liturgies, celle-ci suit l'anamnèse, qui souvent fait corps avec elle; il faut donc dire dès maintenant, par analogie, que malgré toutes les opinions contraires, ce *Supplices te* représente l'ancienne épiclèse romaine, dont la forme a été légèrement modifiée pour éviter les erreurs d'interprétation auxquelles a donné lieu l'épiclèse dans certaines liturgies. Voir ÉPICLÈSE.

Le *Liber pontificalis* attribue à un pape de la première moitié du IIe siècle, Alexandre Ier, l'origine de l'*Unde et memores* ou d'une formule analogue par ces mots : *hic passionem Domini miscuit in precatione sacerdotum quando missæ celebrantur*[18]. Mgr Duchesne dit à ce sujet : « L'auteur attribue ici à Alexandre l'insertion dans la liturgie (*in prædicatione sacerdotum*) du *Qui pridie,* c'est-à-dire des paroles commémoratives de l'institution de l'eucharistie. Mais, comme dit Altaserra (Bianchini, *Anast.*, t. II, p. 79), *constitutum de memoria passionis Christi in missæ sacrificio celebranda non est proprium Alexandri, sed potius ipsius Christi.* » Les mots *quando missæ celebrantur,* omis dans les abrégés G et K, semblent être une glose du second éditeur[19]. Mommsen, dans son édition, donne aussi la leçon *prædicatione.* La variante *precatione,* d'après Mommsen, ne se trouve que dans les manuscrits *Vatic. 3764,* XIe s., et *Laurent. 66, 35,* XVe s., qui passent pour très défectueux[20]. L'autorité du *Liber pontificalis* n'est malheureusement pas bien grande dans ces attributions liturgiques. Il ne peut pas être sérieusement question de revendiquer pour ce pape la composition de l'une ou l'autre des oraisons du canon sous leur forme actuelle; mais même la prétention de faire remonter à son initiative la mémoire de la passion à la messe n'est pas fondée; cette mention, nous le verrons au § V, est plus ancienne et plus générale.

Le *Liber pontificalis* attribue en outre à saint Léon l'addition : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*[21], qui, en effet, ne se trouve pas dans le texte du *De sacramentis.* Quelques-uns ont même cru que c'était toute la partie de l'anamnèse : *supra quæ* qui était par ces paroles attribuée à saint Léon[22].

Dans tous les cas, cette formule se distingue, comme la plupart des prières de la liturgie romaine, par la précision et la rigueur du style théologique, en même temps que par sa simplicité, qui bannit les antithèses et les concetti où se complaisent d'autres formules.

Les anamnèses orientales présentent un certain nombre de variétés, on verra par une simple comparaison avec l'anamnèse romaine en quoi elles se rapprochent du type occidental et en quoi elles s'en écartent; l'anamnèse orientale fait corps d'ordinaire avec l'épiclèse, et sur ce point les divergences s'accentuent. En regard de la formule romaine nous mettons celle des Constitutions apostoliques.

Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatæ Passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis : offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ. Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.	Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας ἐν ᾗ ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, προσφέρομέν σοι τῷ βασιλεῖ καὶ Θεῷ κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο εὐχαριστοῦντές σου δι'αὐτοῦ ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σοῦ καὶ ἱερατεύειν σοι, καὶ ἀξιοῦμεν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνωπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς Θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοις εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου.
Supplices te rogamus, omnipotens Deus : jube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum in con-	καὶ καταπέμψῃς τὸ Ἁγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν

[1] Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 341. — [2] Warren, *Celtic Liturgy*, p. 109. — [3] *Musæum Italicum*, Lut. Paris, 1724, t. I, p. 280. — [4] *Auctarium Solesm.*, *loc. cit.*, p. 93. — [5] *Liber ordinum*, éd. M. Férotin, col. 321, 322. Cf. aussi, sur l'anamnèse romaine, Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Missale Romanum*, Freiburg, 1896, p. 417. — [6] *Missale Franc.* : *Inde.* — [7] Le gélasien et les documents qui en dépendent : *sumus.* — [8] Gél. et sangall. add. : *Dei* cf. H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, p. 239. Ambr., *D. N. J. C.* — [9] Ambr. : *Passionis.* Cf. Lejay ci-dessus, col. 1411. — [10] Ambr. : *mirabilis.* — [11] Ambr. : *gloriosissimæ.* — [12] Ambr. : *hunc panem.* — [13] Ambr. : *tuo.* — [14] Bobbio, Stowe, Francor. : *Aspicere dignare* Cambr. Reg. Ott. : *digneris.* Cf. Ed. Bishop, *On the early Texts of the Roman canon, Journal of theol. Studies*, juillet 1903, t. IV, p. 562, 563. — [15] Cambr. Reg. Ott. : *Ita acceptum hab.* Bobbio : Bishop, *loc. cit.* — [16] Cf. ci-dessus ABEL, ABRAHAM, col. 62, 122. *Liber ordinum* mozarabe déjà cité contient l'anamnèse (mutilée) *Unde et memores* conforme au texte romain, cf. p. 227. En outre à la page 269 il y a un *Post pridie* calqué aussi sur l'*Unde et memores.* — [17] Le *De sacramentis* s'exprime ainsi : *Quotiescumque hoc feceritis toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Et sacerdos dicit : Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis, et ab inferis resurrectionis et in cælum adscensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ, et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari per manu angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech*, l. 4, n. 27. — [18] *Liber pontif.*, éd. Duchesne, t. I, p. 127. Cf. Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 134, et Baronius, *Ad ann. 132*, n. 11. — [19] *Liber pontif.*, t. I, p. 127. — [20] *Gestorum pontificum Romanorum*, t. I, *Libri pontificalis*. Paris, Ire (*Monum. Germ. histor. Gest. Pont. Rom.*, Berolini, 1898, p. 10 et CXXV). Lejay, dans la *Rev. d'hist. et de litt.*, t. II, p. 183, reproduit simplement l'interprétation de Mgr Duchesne. — [21] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, p. 239. L'éditeur dit à ce propos : « Les qualifications de *saint* et d'*immaculé* se rapportent à l'offrande de Melchisédech (Gen., XIV, 18). Les manichéens avaient horreur du vin et leur liturgie eucharistique n'en comportait pas. C'est peut-être à cause de cela que le pape Léon crut devoir relever la sainteté des dons offerts par le roi de Salem. » *Loc. cit.*, p. 241. — [22] Cf. Pamelius, *Liturgica latinorum*, t. I, p. 572; Bona, *Rer. liturg.*, l. II, c. XIII, n. 111; Thomasi-Vezzosi, t. VI, p. 175.

Digitized by Google

spectu divinæ majestatis tuæ : ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione cælesti et gratia repleamur. Per eumdem.

ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ρυσθῶσι, Πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς δέσποτα παντοκράτορ [1].

Le souvenir des mystères, l'oblation au Père, la demande d'acceptation du sacrifice, les effets du sacrifice et de la communion sur les fidèles, se retrouvent dans les deux; en somme, ce qui est proprement l'anamnèse est de même nature. C'est surtout par la notion de l'épiclèse que les deux formules diffèrent.

Quant à l'allusion aux sacrifices des patriarches Abel, Abraham et Melchisédech, nous avons dit (voir ABEL, col. 63-65) qu'elle était caractéristique des anamnèses latines, qui dépendent dans une certaine mesure de l'anamnèse romaine; on ne la trouve pas dans les formules orientales; peut-être à une seule exception près. Il faut ajouter que beaucoup d'anamnèses latines ne la possèdent pas non plus.

La plupart des anamnèses orientales suivent dans les grands traits le dessin liturgique des Constitutions, telle la liturgie de saint Marc [2], de saint Jacques [3], de saint Basile et de saint Jean Chrysostome [4], la liturgie syriaque antique [5], etc.

La σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου ou τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν, *tua ex tuis* ou le *de tuis donis ac datis* romain, si important pour la doctrine et la signification de cette formule, est un trait commun à un grand nombre d'anamnèses et presque universel, aussi bien en Orient qu'en Occident, comme nous l'avons déjà remarqué.

L'anaphore nouvellement découverte de Sérapion nous donne un bien curieux exemple d'anamnèse improvisée avec une grande liberté d'interprétation, mais toujours en suivant les données générales que l'on reconnaîtra avec un peu d'attention [6].

Σοὶ προσηνέγκαμεν τόν ἄρτον τοῦτον, τό ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, ὅτι ὁ Κυριος Ἰησοῦς χριστὸς ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ λέγων λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν, καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἱλάσθητι θεὲ της ἀληθείας καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτον οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλεσίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

Offerimus panem istum figuram corporis Unigeniti. Panis iste est figura sacri corporis, Dominus enim Jesus Christus, in qua nocte tradebatur accepit panem, fregit deditque discipulis suis dicens : Accipite et manducate, hoc est corpus meum fractum propter vos in remissionem peccatorum. Itaque et nos agentes similitudinem mortis hujus, offerimus hunc panem et imploramus per hoc sacrificium reconciliare omnibus nobis et parce, Deus veritatis. Et quemadmodum panis iste in collium summitate sparsus, collectus, quid unum efficit, ita ecclesiam sanctam tuam ex omnibus gentibus, omni regione, civitate, pago domoque coaduna, et fac ut fiat una, catholica et vivens Ecclesia.

Προσηνέγκαμνεν δε καὶ τὸ ποτήριον τὸ ὁμοιώμα τοῦ αἵματος, ὅτι κύριος Ἰεσοῦς Χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ το δειπνῆσαι ἔλεγεν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· Λάβετε πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινή διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμα μου τὸ ὑπερ ὑμῶν ἐγχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων. διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς το ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες.

Offerimus etiam calicem figuram sanguinis, Dominus enim Jesus Christus postquam cœnavit, sumpto calice dixit discipulis suis : Accipite et bibite, hic est novum testamentum, videlicet sanguis meus effusus propter vos in remissionem peccatorum. Itaque et nos offerimus hunc calicem figuram sanguinis agentes.

Ἐπιδημησάτω Θεὲ τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιός σου Λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένεται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς Ἀληθείας. καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνουντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς, μη εἰς κατάκρισιν θεὲ τῆς ἀληθείας μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος.

Verbum Sanctum tuum, Deus veritatis, inhabitet hunc panem ut fiat corpus Verbi; inhabitet et hunc calicem ut fiat sanguis Veritatis, et fac ut omnes huic communicantes sumant inde remedium quod omnes morbos expellat et omne incrementum virtutemque corroboret; nec sit illis, Deus veritatis, in condemnationem, crimen vel opprobrium [7].

L'anamnèse du *Testamentum D. N. J. C.*, adressée au Fils, est très sommaire surtout par rapport aux autres oraisons de la messe qui sont prolixes :

Deinde (après la consécration) *dicat : Memores ergo mortis tuæ et resurrectionis tuæ, offerimus tibi panem et calicem gratias agentes tibi, qui es solus Deus in sæculum et salvator noster, quoniam nos dignos effecisti ut staremus coram te et tibi sacerdotio fungeremur. Quapropter gratias agimus tibi, nos tui famuli, Domine. Populus dicat similiter* [8].

De toutes ces variétés de formules, il faut conclure une chose : c'est qu'à une époque liturgique reculée, les prières, sauf peut-être la formule de la consécration, étaient livrées à l'improvisation, une improvisation qui suivait un thème nettement défini et s'exerçait dans certaines conditions, mais qui admettait néanmoins d'assez grandes divergences.

III. ANALYSE DES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS. — Un certain nombre d'éléments constituent l'*anamnèse;* elle est plus ou moins complète selon les cas. Le résidu le plus simple consiste, comme dans plusieurs de nos *secrètes* grégoriennes, à offrir à Dieu le sacrifice eucharistique pour qu'il l'accepte et le bénisse. Mais d'ordinaire le dessin est plus compliqué. En voici le schéma :

1. *Unde et Memores,* une formule qui rattache au souvenir de la cène le présent sacrifice; il est offert pour obéir au commandement du Christ : *hoc facite.*

2. *Passionis, resurrectionis, ascensionis,* énumération plus ou moins analytique des mystères de la vie du Seigneur et parfois du dernier avènement.

[1] Brightman, *loc. cit.*, p. 20. — [2] Brightman, *loc. cit.*, p. 133. — [3] *Loc. cit.*, p. 52-53. — [4] *Loc. cit.*, p. 328. — [5] *Loc. cit.*, p. 483. — [6] Ed. Brightman. Cf. *Journal of theological Studies*, t. I, p. 105; Duchesne, *Christian worship*, 1903, p. 75. — [7] Il est à peine besoin de faire remarquer cette épiclèse si spéciale, avec une invocation au Verbe. Cf. ci-dessus l'anamnèse du *Gallicanum vetus*, col. 1883. — [8] Ig. E. Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, in-4°, Moguntiæ, 1899, p. 43, cf. aussi p. 187, 188.

Digitized by Google

3. *Offerimus præclaræ Majestati tuæ*, offrande à Dieu le Père du sacrifice pour qu'il l'accepte et sanctifie les dons.

4. *De tuis donis ac datis*, ou *dona ex tuis*, ou *tua de tuis*, ou autres formules analogues, idée familière aux liturgies orientales aussi bien qu'aux liturgies latines et qui doit remonter à une haute antiquité. Ces dons que nous offrons sont de Dieu et retournent à leur auteur [1].

5. *Panem sanctum et calicem salutis*, allusion dans beaucoup d'anamnèses, comme dans la romaine, aux espèces du pain et du vin devenues le corps et le sang du Christ.

6. *Sanctifica offerentes*, idée souvent supprimée, parce qu'elle est exprimée dans le *Post nomina*.

7. *Épiclèse*. L'appel au Saint-Esprit sur ces dons, souvent enfermée dans l'anamnèse.

8. *Confractio*, qui suit primitivement l'épiclèse, est parfois, en vertu de la même attraction que l'épiclèse, enfermée dans l'anamnèse.

9. Allusion aux sacrifices de l'ancienne loi, Abel, Abraham, Melchisédech.

10. Allusion, assez fréquente en Occident, à la communion, comme dans la liturgie romaine : *ut quotquot ex hac altaris participatione corpus et sanguinem sumpserimus*, etc. [2].

IV. Analogies liturgiques. — Nous nous bornerons ici à quelques rapprochements plus curieux, dont il ne faudrait pas trop se hâter de tirer des conclusions, car il était assez naturel, du moment que l'on faisait des collections d'anamnèses, que l'on puisât un peu à toutes les sources et que l'on empruntât parfois des prières consacrées à une autre destination. C'est ainsi que plusieurs fois l'anamnèse devient une prière litanique. Tel, le *post pridie* suivant, qui du reste présente un beau témoignage dogmatique : *Habemus quidem, Domine, relictum a te viaticum : sed promissum nostri desiderii expectámus effectum. Et qui corpus tuum illud accepimus ad edendum : in quo es humiliatus in terram illud concupiscimus ad videndum : in quo es exaltatus in gloria. Nunc enim videmus in speculo et enigmate : tunc autem facie ad faciem tuam licebit gloriam contueri. Ubi nemo cibum requiret : quia nullus esuriet. Nemo peregrinum suscipiet : quia omnes in patria sua vivent. Nemo visitabit ægrotum : ubi æterne salutis permanebit hæreditas. Nemo operiet nudum quia omnes luce perpetua vestientur. Nemo mortuum sepeliet : ubi omnes sine termino vivent*, etc. [3]. Et cette autre : *Credimus te, domine Jesu Christe... Bella omnia reprime; et famem averte : clades et omnes egritudines populo tuo suspende : Mentes letifica : captivos revoca : confractos reintegra. Navigantes omnes ne pereant, salva. Itinerantes in prosperitatem et salutem dirigere dignare*, etc. [4]. La forme de collecte adoptée dans cette formule se représente souvent dans l'anamnèse, avec l'invocation à Dieu le Père, au Fils ou au Saint-Esprit, l'exposé de la demande et la conclusion.

On trouve aussi des analogies avec l'anamnèse romaine, ainsi le *Post pridie* du ve dimanche après Pâques : *Confitemur, Domine... Pro quo te Deus omnipotens rogamus et petimus : ut oblata in conspectu tuo nostre servitutis libamina : ipse tibi acceptabilia facias : et accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas*, etc. [5]. *Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus : sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi : et sacrificium patriarche nostri Abrahe : et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech* [6].

Ou encore celle-ci du *Missale Gothicum* : *Memores gloriosissimi Domini passionis et ab inferis resurrectionis, offerimus tibi, Domine, hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem, obsecrantes ut infundere digneris Spiritum sanctum tuum* [7], etc.

On a dit, nous l'avons vu, que la secrète pourrait bien être une anamnèse transportée avant la préface. Les deux formules sont bien en effet des oraisons d'oblation. Mais l'hypothèse aurait besoin d'être vérifiée; il faudrait comparer ces formules entre elles et trouver un certain nombre de traits communs. Les exemples que nous allons citer fortifient peut-être cette conjecture.

C'est la secrète du jour de l'Épiphanie

Secreta romaine.	*Post mysterium* gallican.	*Post nomina* mozarabe.
Ecclesiæ tuæ, quæsumus, Dne, dona propitius intuere; quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur : sed quod eisdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur, Jesus Christus Filius tuus Dñus noster qui tecum.	*Sacrificiis præsentibus, Domine, quæsumus, intende placatus : quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed iisdem muneribus declaratur, offertur, immolatur, sumitur. Per Dominum* [8], etc.	*Ecclesiæ tuæ, quæsumus, Domine, munera propitius intuere quibus non jam aurum : thus : et myrrha profertur : sed iisdem muneribus unigenitus tuus declaratur : offertur : immolatur : et sumitur. Offerentibus quoque, Domine, gaudia tribue sempiterna : et refrigerium quietis defunctis accumula* [9].

Nous avons un cas plus remarquable encore; c'est une prière qui évidemment est un *post pridie*, comme l'indique son contenu : *Memores sumus, æterne Deus Pater omnipotens, gloriosissimæ passionis filii tui, resurrectionis etiam*, etc. Voir le texte plus haut, col. 1080. Elle se termine par une épiclèse : *Descendat etiam, Domine, illa sancti spiritus tui incomprehensibilis Majestas*, etc. [10]. Cette prière est employée par Alcuin, pour le missel hebdomadaire qu'il a composé. Mais, fait caractéristique, comme Alcuin suit le régime romain, il transporte le *post pridie* a l'offertoire et en fait une oraison *super oblata*. Voir Alcuin, col. 1080. Nous prenons donc ici sur le fait la métamorphose d'une anamnèse en secrète. Enfin, analogie plus curieuse encore et qui donne à réfléchir sur les origines de la trop fameuse messe latine de Flacius Illyricus, l'auteur emprunte au *Post pridie* mozarabe cette même oraison : *Memores sumus æterne Deus*, etc., et la fait réciter pendant l'encensement [11]. Dans le cas présent, cette dernière est aisément reconnaissable pour quiconque est tant soit peu

[1] Notez que cette idée se rencontre fréquemment dans les secrètes du léonien. — [2] Dom Cagin voit même dans ces deux derniers traits une caractéristique de l'anamnèse occidentale. *Paléogr. musicale*, t. v, p. 87. Mais il faut répéter à ce propos que ces éléments sont loin de se trouver réunis dans toutes les formules occidentales. — [3] *P. L.*, t. xxxv, col. 262. — [4] *Loc. cit.*, col. 986. — [5] *Loc. cit.*, col. 590. — [6] *Loc. cit.*, col. 491. — [7] Thomasi-Vezzosi, t. vi, p. 336. — [8] *Missale Gothicum*, Thomasi, *loc. cit.*, p. 253. — [9] *Missale mixtum*, *P. L.*, t. lxxxv, col. 235. A remarquer que cette oraison ne se trouve pas au gélasien. — [10] *P. L.*, t. lxxxv, col. 639. La même, col. 256. — [11] Voyez cette messe dans Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, éd. Sala, Aug. Taurin., 1753, t. iii, appendice, p. xxii. Dans un travail publié ailleurs, nous relevons des analogies si frappantes entre la messe d'Illyricus et les ouvrages liturgiques d'Alcuin, que l'on est amené tout naturellement à conclure qu'il faudrait peut-être chercher l'auteur de cette messe dans le célèbre liturgiste ami de Charlemagne. Cette découverte n'eût pas laissé d'étonner les protestants du xviie siècle qui avaient tiré de si étonnants arguments de ce document.

Digitized by Google

versé dans l'étude des formules liturgiques. Mais dans bien des cas les deux oraisons ont le même dessin liturgique. Nous ne citerons que la suivante, qui réunit tous les caractères d'une secrète romaine : *Offerentes tibi, Deus, sacrificium laudis, rogamus ut oblata acceptes et oblatores sanctifices. Amen.* C'est pourtant un *post pridie* mozarabe, mais, comme il arrive souvent, cette oraison est réduite ici à sa plus simple expression.

Voici une oraison *super oblata* donnée par un sacramentaire ambrosien qui, si elle n'est pas une vraie anamnèse, emprunte du moins à la formule occidentale quelques-uns de ses traits les plus caractéristiques, notament l'allusion aux sacrifices de l'ancienne loi : *Deus qui legalium differentias hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis, et pari benedictione sicut munera Abel sanctifica. Ut quod optulerunt ad maiestatis tuæ honorem cunctis proficiat ad salutem* [1]. Cette oraison paraît avoir été d'un grand usage; nous la retrouvons au Gélasien, et notez qu'elle y est employée comme secrète [2]; dans l'ancien grégorien elle est au VIIIe dimanche après la Pentecôte, encore comme oraison *super oblata* [3], aujourd'hui elle est devenue la secrète du VIIe dimanche; dans le missel de Léofric elle est au IXe [4]. Le *Missale Francorum* l'a transformée aussi en une oraison *super oblata*, avec une addition qui en fait une anamnèse parfaite : *Suscipe munera, quæsumus, Domine, quæ tibi de tua largitate* [5], etc.

Le *Liber ordinum* déjà cité contient ce *post pridie*, que l'on rapprochera naturellement du *Te igitur* romain.

Post Pridie.	Canon romain.
Credimus, Dñe sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, Jhesum Christum... Per quem te petimus et rogamus, omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris hec munera et hec sacrificia inlibata, que tibi in primis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum in tua pace diffusam. Memorare etiam, quesumus, Domine, servorum tuorum qui tibi in honore sanctorum tuorum ILLORUM *reddunt vota sua Deo vivo ac vero, pro remissione suorum omnium delictorum. Quorum oblationem benedictam rationabilemque facere digneris : que est imago et similitudo corporis et sanguinis Jhesu Christi Filii tui ac redemptoris nostri* [6].	*Te igitur, clementissime Pater. ...* *uti accepta habeas, et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata, in primis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo Papa nostro,* etc. *Memento, Dñe, famulorum famularumque tuarum... qui tibi offerunt... tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero.* . . . . . *Quam oblationem tu... benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Dñi nostri J. C.*

Peut-être faut-il encore rapprocher de l'anamnèse les deux prières aujourd'hui à l'offertoire de la messe romaine, mais qui suivent bien la marche de certaines anamnèses. Voici la première : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri : et in honorem beatæ Mariæ semper virginis, et beati Joannis Baptistæ et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et istorum et omnium sanctorum : ut illis proficiat ad honorem nobis autem ad salutem : et illi pro nobis intercedere dignentur in cælis quorum memoriam agimus in terris. Per eumdem* [7]. La seconde s'exprime ainsi : *Suscipte, sancte Pater,... hanc immaculatam hostiam quam ego, indignus famulus tuus offero tibi Deo meo vivo et vero... et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis vivis atque defunctis,* etc.

En attendant que les formules liturgiques aient été dans leur ensemble soumises à une étude comparative, méthodique et minutieuse, et que l'on puisse ainsi raisonner à coup sûr, on est incliné, sur le point qui nous occupe, à faire cette remarque : la liturgie romaine a voulu dans son anamnèse bannir toute amphibologie et marquer nettement sa croyance, que la consécration a lieu par les paroles de l'institution, et toute formule qui semblerait mettre en péril ce point de sa foi doit être rejetée ou reportée en deçà de la consécration. C'est le cas de certaines épiclèses et de certaines anamnèses. Les mozarabes et les gallicans, aussi bien que les orientaux, pour avoir été moins sévères ou moins prévoyants, ont laissé mettre en doute leur orthodoxie et il faut convenir que quelques-unes de leurs formules prêtent à équivoque, comme celle que nous avons citée col. 1862. Mais au lieu de juger ces textes isolément, il faut les remettre dans le cadre général des anamnèses ou des *post pridie*, dont ils ne sont qu'une variante parfois assez maladroite ou peu avisée. Ils s'éclairent alors d'une autre lumière et l'on voit aisément que ces liturgies, comme d'une façon générale toutes les liturgies vraiment anciennes, donnent aux paroles de l'institution toute leur force et toute leur efficacité et considèrent la consécration et la transsubstantiation comme opérées dès ce moment. Nous reviendrons sur ce point dans notre paragraphe VI et plus spécialement dans l'article CONSÉCRATION. Et cependant, malgré cette précaution, la formule romaine elle-même : *jube hæc perferri per manus sancti angeli tui*, devait être un jour attaquée par les théologiens grecs, et Cabasilas, au concile de Florence, s'efforça de prouver par ce texte que l'Église romaine elle aussi attendait ces paroles pour croire la consécration consommée [8].

Un autre rapprochement qui s'impose, c'est celui de l'anamnèse et du symbole de foi. La formule romaine ne touche qu'à ces trois points du symbole : la passion, la résurrection des enfers, l'ascension; d'autres formules sont beaucoup plus détaillées. La suivante, par exemple, qui est un vrai symbole de foi : *Facimus, Domine, Filii tui Domini nostri Jesu Christi commemorationem : quod veniens ad nos humanam formam assumpsit : quod pro hominibus quos creaverat redimendis passionem crucis perpessus est. Quod superaturus atque conculcaturus debitam mortem nostram : mortem ultra suscepit ipse indebitam : quod infernum ex parte expoliavit relinquendo impios : et sanctos qui ibidem tenebantur : resurgens secum in celestibus sublevando. Quod rediens ad celum viam nobis patefecit : per quam conscendamus in celum. Quod venturus sit iterum ad judicium vivorum et mortuorum sceleratores et peccatores eterno supplicio damnaturos : suisque fidelibus sua præcepta servantibus eternitatis sue gloriam colla-*

[1] *Auctarium Solesmense*, t. I, p. 96. — [2] Thomasi-Vezzosi, t. VI, p. 166. Cf. l'oraison *Munera quæ tibi de tua largitate*, *loc. cit.*, p. 167. — [3] Muratori, *Liturgia Romana vetus*, t. II, p. 168. — [4] *The Leofric Missal*, Oxford, 1883, p. 118. — [5] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. 364. Voyez aussi plus haut, col. 65. — [6] *Liber ordinum*, dans *Monumenta liturgica*, t. V, col. 321, 322. — [7] Nous avons remarqué ailleurs que cette oraison pouvait être considérée comme une véritable oraison *Super nomina*, et par le fait elle se trouve dans certaines liturgies employée comme une pure oraison de ce genre. Répétons-le ici : il ne faut pas faire trop d'état de ces comparaisons; souvent elles ne prouvent qu'une chose : les emprunts nombreux qui se sont faits entre les diverses liturgies. — [8] Cf. Turmel, *Hist. de la théol. positive*, p. 132, 138, 450.

Digitized by Google

turus, etc. [1]. D'autres débutent par le mot *Credimus* ou *Credentes* comme les symboles.

Faut-il attribuer à l'anamnèse ou à la communion l'attraction du *Credo?* Dans tous les cas, chez les mozarabes, il suit le *Post pridie* [2].

V. Genèse. — Nous avons réservé pour la fin cette question que la logique eût réclamée au début, mais qui ne pouvait être traitée qu'après avoir étudié séparément les éléments des formules. Probst déclare sans hésitation, à plusieurs reprises, que toutes les liturgies ayant l'anamnèse, cette forme doit être considérée comme primitive [3]. Mais d'abord il n'est pas absolument exact de dire que l'anamnèse existe partout. Dans les liturgies du IVe siècle qu'il a essayé de reconstituer d'après les ouvrages des Pères, il en est plusieurs qui n'ont pas trace de cette formule, par exemple celles de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Athanase, de saint Augustin [4]. Et si cet argument négatif n'est pas suffisant comme preuve, on pourrait trouver telle ou telle liturgie d'époque postérieure qui ne la possède pas davantage.

Mais la retrouvât-on partout, je ne crois pas que cette universalité constitue en liturgie une preuve de valeur absolue. Il faut remarquer en effet que les emprunts de formules et de rites entre liturgies sont si fréquents, qu'on n'en peut tirer aucun argument, dans la plupart des cas.

Nous chercherons à nous rendre compte de la genèse de cette formule par une autre voie. Si l'on examine les paroles de la consécration à laquelle, ne l'oublions pas, se rattache étroitement l'anamnèse, on trouve qu'elles se terminent dans saint Luc par ces mots : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Luc., XXII, 20. Même recommandation dans saint Paul et exactement dans les mêmes termes pour le pain; pour le calice, l'apôtre rapporte en ces termes les paroles du Christ : τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. I Cor., XI, 24-25. Et il ajoute de lui-même : Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρις οὗ ἔλθῃ. ℣. 26. La formule de consécration, d'ordinaire, conformément à saint Luc et à saint Paul, exprime la recommandation du Sauveur. Nous reviendrons ailleurs sur cette question. Voir Consécration et ci-dessus, col. 1883.

Ce qu'il suffit de constater ici, c'est que les paroles citées amènent comme naturellement l'*anamnèse*, elles servent de transition naturelle, elles font elles-mêmes partie de l'anamnèse. L'allusion de saint Paul au dernier avénement est aussi à noter, car elle s'est répercutée dans plusieurs formules (col. 1883). Le Seigneur ayant dit : *faites ceci en mémoire de moi*, les apôtres et leurs successeurs continuent la formule par ces paroles *unde et memores* ou des paroles analogues. Quoiqu'il soit très hasardeux de chercher à reconstituer une formule primitive avec des éléments postérieurs, et que la reconstitution laisse nécessairement une place à la conjecture, on doit dire cependant sans témérité que l'anamnèse entendue au sens le plus général, c'est-à-dire une allusion à la cène, à la passion, à la mort, et probablement à la résurrection et à l'ascension, en offrant au Père ce sacrifice, fait partie de la liturgie primitive et du canon apostolique.

Si des documents liturgiques nous passons aux textes anciens qui pourraient nous fournir quelque lumière sur la question, nous trouvons dès le IVe siècle des attestations qui prouvent l'existence de l'anamnèse à cette époque. Nous avons déjà cité le témoignage du *Liber de sacramentis* et du *Liber pontificalis* (col. 1885).

Mais nous pouvons remonter plus haut. *Passionis ejus* (Christi) *mentionem facimus*, dit Saint Cyprien,... *resurrectionem Domini mane*, et cela semble bien un souvenir de l'anamnèse [5].

Saint Justin, par trois fois, parle du *souvenir* de la passion que nous renouvelons par la reproduction de la cène eucharistique; il emploie même les termes ἀναμιμνήσκομεν, εἰς ἀνάμνησιν, caractéristiques de l'anamnèse :

Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν (depuis que Jésus a institué l'eucharistie) ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν [6]. . . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς [7].

De pane illo prædici quem nobis Christus noster in memoriam corporis a se assumpti... et de calice quem in memoriam sanguinis sui cum gratiarum actione fieri præcepit [8].

Ces textes réunis confirment pour l'antiquité de l'anamnèse l'argument liturgique. Au IVe siècle les textes des Pères se multiplient, mais ils n'ont plus pour nous la même importance. On les trouvera réunis dans Lesley [9].

VI. Importance liturgique des anamnèses. — A l'aide de la collection d'anamnèses dont il était question tout à l'heure, on pourrait établir divers points de doctrine concernant la messe qui ne manqueraient pas d'importance. Ce n'est pas notre but d'étudier ici ces questions; cependant il est nécessaire de tirer quelques conclusions qui sont nécessaires pour la pleine intelligence liturgique du sujet :

1° La première est la recommandation faite par le Seigneur à ses disciples de renouveler la cène, et généralement exprimée dans l'anamnèse, recommandation qui n'est pas attachée à un jour particulier ou à un anniversaire, et par suite faculté de célébrer le mystère chaque jour, si l'on veut, et même plusieurs fois par jour, comme nous voyons en effet qu'on l'a entendu et interprété.

2° La croyance, à la présence réelle du corps et du sang du Christ dans le pain et le vin est souvent enseignée clairement dans l'anamnèse, comme par exemple dans la formule romaine *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ* [10]. Certaines anamnèses sont beaucoup plus explicites encore et expliquent même la transsubstantiation. Nous pourrions en donner plusieurs exemples; contentons-nous du *Post secreta* du *Missale Gothicum : Explente sacrosancta cærimoniorum solemnia, ritu Melchisedech summi sacerdotis oblata, precamur mente devota te, Majestas æterna : ut operante virtute panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calicem, qui de te fluxit in cruce ex latere* [11].

3° Le titre même *Post secreta, Post mysteria*, indique bien que le mystère dans ces liturgies est considéré comme accompli par les paroles de la consécration. Ce point a été contesté quelquefois. On a dit que la liturgie mozarabe ou les liturgies gallicanes, comme les liturgies orientales, considéraient l'épiclèse comme essentielle à l'accomplissement du sacrement, et que la transformation des éléments n'était opérée que par l'épiclèse. On peut citer en effet quelques formules de *Post pridie* qui favorisent cette interprétation. Mais il n'est plus possible aujourd'hui de considérer ces formules séparément. Il faut, comme nous l'avons déjà remarqué, les étudier dans l'ensemble. Or, après le grand nombre des documents nouveaux versés au débat, et dont nous avons indiqué les sources, on ne peut s'empêcher de

[1] *P. L.*, t. LXXXV, col. 135. — [2] *P. L., loc. cit.*, col. 117. — [3] *Liturgie des vierten Jahr. u. deren Reform*, 1893, p. 23, 192, 214. — [4] *Loc. cit.*, p. 92, 121, 139, 294. — [5] Cf. col. 602 et 603 et col. 63. — [6] *Apol. I*, n. 67. Cf. *Monumenta liturgica*, t. I, n. 815. — [7] *Dial. cum Tryphone*, c. XLI, *Monumenta, loc. cit.*, n. 824. — [8] *Dial. cum Tryphone*, c. XXXVI, n. 16. — [9] *P. L., loc. cit.*, col. 520 sq. — [10] L'interprétation de Drews sur le *supra quæ... accepta habere*, appliqué non au corps et au sang du Christ mais aux dons, a été suffisamment réfutée par Baumstark, *loc. cit.*, p. 116 sq. — [11] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. 338. Voyez encore la doctrine de la transsubstantiation clairement exprimée, *loc. cit.*, p. 245, 269.

Digitized by Google

conclure que, dans les liturgies latines au moins, l'anamnèse considère la transformation comme déjà opérée. Son véritable but est de présenter au Père le corps et le sang du Christ. Il est facile de prouver que dans un bon nombre d'anamnèses, et dans les prières qui suivent, il n'est même pas question de l'invocation du Saint-Esprit. Dans d'autres l'expression est tellement réduite et vague qu'on n'y voit que l'allusion à un sacrifice offert à Dieu. La partie vraiment essentielle est donc la consécration ; l'anamnèse n'en est qu'un complément. Si l'épiclèse était nécessaire pour consommer le sacrifice eucharistique, il faudrait dire que toutes les messes qui n'ont pas cette formule furent invalides.

Cependant, lorsque l'oraison *Post pridie* est complète, munie, si l'on peut dire, de tous ses organes, comme dans la messe romaine par exemple, l'œuvre de la Trinité et les fonctions de chacune des personnes sont détaillées, et de l'ensemble se détache un enseignement théologique harmonieux et profond. C'est le Fils qui est immolé en sacrifice pour les péchés du monde. La victime est offerte au Père et l'Esprit-Saint vient, par son opération sanctifiante, achever, compléter, parfaire la sainteté du sacrifice.

L'anamnèse présente donc au point de vue liturgique et théologique une importance de premier ordre, elle doit être étudiée avec le plus grand soin dans les liturgies comme une des notes caractéristiques.

4° On voit donc aussi par cette étude, qu'en dehors du point de vue théologique, le canon présente une sorte de progression historique : récit de la cène, consécration du pain et du vin, souvenir de la passion, de la mort, de la descente aux enfers, de la résurrection, de l'ascension, et enfin de la Pentecôte qui fournit une transition naturelle pour l'invocation du Saint-Esprit.

Mais cette analyse, comme nous l'avons dit dans une autre occasion, laisse subsister l'unité du sacrifice. Le canon, du commencement à la fin, représente une action unique, indivisible. La place de l'anamnèse ou de l'épiclèse dès lors importe peu, si peu que parfois l'une ou l'autre est purement et simplement supprimée. Le récit de la cène avec les paroles de la consécration et la recommandation du Christ de la renouveler, ont suffi à tout.

Cette circonstance, avec plusieurs autres faits liturgiques que nous pourrions réunir, nous amène à cette conclusion que ce rite ainsi réduit à ses quelques éléments essentiels forme probablement le noyau primitif de la messe. Cette assertion qui, naturellement, ne peut sortir du domaine de la conjecture historique, enlèverait, pour le dire en passant, tout fondement à l'opinion des grecs et mettrait un terme aux discussions sans fin qui se sont élevées sur la question de l'épiclèse.

VII. Bibliographie. — Le sujet n'a jamais, que nous sachions, été traité à part. Outre les citations données au cours de l'article on peut consulter : Lesley, notes au *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 519 sq. ; Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 175; Bona, *Rerum liturgicarum*, t. III, p. 290 sq. ; S. M. Neale, *A history of the holy east. Church*, 1859, t. I, p. 463, 489 sq. ; Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Gesch. u. Kuntsgesch. des Missale Romanum im Mittelalter*, Freiburg-en-Br., 1896; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, au mot *Anamnèse*; dom Cagin, dans la *Paléogr. musicale*, t. V, p. 94 sq. ; Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen u. orientalischen Liturgien u. der römische Konsekrationskanon*, Shaffhausen, 1864; Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl u. seine Geschichte*, Heidelberg, 1896; Probst, *Die abendländische Messe von fünften bis achten Jahr.*, in-8°, Münster i. W., 1896 ; Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tübingen-Leipzig, 1902, et du même, article *Messe*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche*, vol. XII, 679-723 ; Ant. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origine del* Canon Missæ *romano*, 1 vol. in-8°, Romæ, 1904; aux pages 23 et 24, on trouvera la mention de quelques autres articles où est discutée la question du canon romain. Voir les mots Anaphore, col. 1898, Canon, Épiclèse, Messe.

F. Cabrol.

ANANIE ET SAPHIRE. La représentation de l'épisode raconté par les Actes des Apôtres [1] est rare dans l'art chrétien primitif qui ne paraît pas avoir cherché à l'introduire dans son canon symbolique. Nous la rencontrons sur un fragment de sarcophage, trouvé en 1835 à l'abbaye de Saint-Ruf, près d'Avignon, déposé aujourd'hui au musée Calvet, à Avignon [2] (fig. 510). Le premier aspect

510. — Ensevelissement d'Ananie.
D'après une photographie.

du fragment donnerait lieu de croire que nous nous trouvons en présence de la mise du Christ au tombeau, mais l'impossibilité de soupçonner l'ensemble dont ce fragment faisait partie laisse place à d'autres conjectures. La présence de quatre jeunes hommes invite à une autre interprétation; il s'agirait ici du personnage d'Ananie emporté au tombeau par ceux que les Actes nomment : οἱ νεανίσκοι. Cette conjecture trouve sa confirmation dans un des cartouches de la cassette d'ivoire dite de Brescia, œuvre du IVe siècle [3] qui nous offre une scène de synchronisme peu conforme au texte du livre canonique, mais en rapport avec ce que nous savons des habitudes de liberté parfois excessive des sculpteurs antiques à l'égard de leur thème [4] (fig. 511). Ici, l'artiste a réuni deux scènes en une seule, la mort et l'enlèvement d'Ananie et la comparution de Saphire, en outre Ananias est représenté vivant ce qui va contre le texte.

Une épitaphe du VIIe siècle, qui se trouvait devant l'autel majeur de l'église Saint-Pierre, à Tibur, et en partie oblitérée par les genoux des fidèles, nous a conservé néanmoins une intéressante formule de malédiction au nom de Saphire. Le Père Lupi, qui a le premier

[1] Act., V, 1-11. — [2] E. Le Blant, *Fragment de sarcophage chrétien*, dans la *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 73 sq., pl. 15; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, p. 148, pl. CD, n. 9; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 29, n. 43, pl. VIII, fig. 4. — [3] Odorici, *Monumenti cristiani di Brescia*, in-fol., Brescia, 1845, p. 78, pl. V, n. 6. — [4] E. Le Blant, *Etude sur les sarcophages anciens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, Introduction, p. VIII.

Digitized by Google

publié correctement cette inscription, propose de lire dans les caractères effacés qui suivent le nom de Sa-

511. — Comparution de Saphire et mort et enlèvement d'Ananie. D'après une photographie.

phire, le nom de Judas. Nous ne voyons pas de raison pour ne pas préférer Ananie.

+ LOCVS LETE CVM FILIIS SVIS PROCLANVM
[ET GEMMVLVA
HIC REQVIEXCIT IN PACE
LOCVM QVEM SIBI COMPARABIRVM
[IN ORATORIV
SANCTI ALEXSANDRI QVI SE ANI
[MAS SVAS HIC CON
MENDABERVM SVB INPERIVM DOMNI ERA-
[CLI IMPEI
TORIS PIISSIM.INDICTiONE PRIMA
HIC REQVIESCIT IN PACE
SITES INCVRRAT IN TIPO.SAFFIRE.ET
AE QVI EVM LOCVM SINE PARENTIS
APERVERIT [1]

On trouve parmi les formules recueillies par dom Martène la suivante :..... *fiat habitatio eorum cum Core Dathan et Abiron, Juda atque Pilato, Anania atque Sapphira, Nerone atque Decio, Herode, Juliano, Valeriano et Simone mago* [2].

La pensée exprimée ici est analogue à celle que nous lisons dans une règle monastique du VIe siècle : *Si quid vero ex operibus artificum (monasterii) venumdandum est, videant ipsi, per quorum manus transigenda sunt, ne aliquam fraudem præsumant inferre. Memorentur Ananiæ et Saphiræ : ne forte mortem quam illi in corpore pertulerunt, hanc isti, vel omnes qui aliquam fraudem de rebus monasterii fuerint in anima patiantur* [3]. »

H. LECLERCQ.

ANAPAUSIMOS. Ἀναπαύσιμος. Dans la langue liturgique, ce mot est parfois synonyme de νεκρώσιμος, dénomination appliquée à tel tropaire ou à tel canon pour les défunts : la mort est un repos et nous demandons à Dieu pour nos morts le repos éternel [4]. Dans un récit monastique qui paraît être un chapitre détaché du *Pré spirituel* de Jean Mosch [5], nous trouvons l'expression καθίσματα ἀναπαύσιμα [6] qu'on a voulu, bien à tort, corriger en καθίσματα ἀναστάσιμα [7] : ici le mot indique bien un repos physique; il s'agit de tropaires pendant le chant desquels on s'assied pour interrompre la psalmodie, tropaires qui ont gardé ce nom καθίσματα, mais sans épithète.

S. PÉTRIDÈS.

1. ANAPHORE. — I. Définition, composition, éléments. II. Anaphores grecques et orientales; classification. III. Caractères des anaphores. IV. Origines; l'anaphore aux trois premiers siècles. V. Signification liturgique et dogmatique. VI. Quelques anaphores nouvelles. VII. Bibliographie.

I. DÉFINITION, COMPOSITION, ÉLÉMENTS. — Ἀναφορά, action d'élever, de ἀναφέρω, *offrir en haut* ou simplement *offrir*, se retrouve dans le grec du Nouveau Testament, Ἀναφέρειν θυσίαν, Heb., VII, 27; XIII, 15; dans saint Basile et saint Jean Chrysostome εὐχαριστίαν ἀναφέρειν, δοξολογίαν τῷ Θεῷ ἀναφέρειν [8]. Hésychius le lexicographe l'entend dans le sens de supplication, invocation. Les Septante, dans le ℣. du ps. L *tunc acceptabis sacrificium justitiæ*, lui donnent le sens de sacrifice. Ἀναφορά προσφέρεται, *oblatio offertur*, lisons-nous dans la messe de saint Jean Chrysostome; καιρὸς ἀναφορᾶς, *tempus oblationis*, dans les *Constitutions apostoliques* [9]; dans d'autres : Ὁ Ἱερεὺς ἄρχεται τῆς ἀναφορᾶς [10], etc.

Le terme fut employé pour désigner la partie centrale de la messe dans la Syrie occidentale, en Égypte, chez les Syriens, les monophysites, les Maronites, à Constantinople et dans le monde byzantin. On lit dans la liturgie de saint Jean Chrysostome : Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἅγιαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν. Bright., p. 383. Si l'on pouvait user en toute sécurité des fragments pfaffiens de saint Irénée, il faudrait citer le passage où il se sert de προσφορά synonyme d'ἀναφορά, pour le sacrifice. C'est le seul emploi anténicéen qu'on en connaisse en dehors de la Bible [11]. Σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. Σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, etc., lit-on dans le canon de Sérapion, éd. Wobermin, c. VI. Et dans Eusèbe, *Etenim oblatione facta*, ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς, etc. [12].

Anastase le Sinaïte, dans son *Orat. de synaxi*, s'exprime ainsi : Στήκετε μετὰ φόβου ἐν τῇ φοβερᾷ ὥρᾳ τῆς ἀναφορᾶς... Ἀναφορὰ γὰρ λέγεται διὰ τὸ πρὸς Θεὸν ἀναφερέσθαι, *State obsecro cum reverentia, state cum timore tremenda illa elevationis hora... Anaphora enim dicitur quia sursum ad Deum fertur* [13]. On peut citer comme synonymes les termes de προσφορά, θυσία, προσαγώγη, προσκομιδή. Chez les Coptes ἀναφορά signifie toute la messe; d'ordinaire elle désigne une partie seulement du sacrifice depuis le dialogue de la préface jusqu'à la fin. Nous étudierons de plus près tout à l'heure les éléments dont elle se compose, et nous verrons qu'en réalité la

[1] *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 24. Quelques exemplaires de cet ouvrage portent une feuille de titre différente, la voici : *Antonii Mariæ Lupi | Societatis Jesu | Dissertatio | cronologica, paleographica, | ecclesiastica | In veteri Græca Inscriptione minio conscripta | Severæ | martyris | epitaphium referenti; | aliisque monumentis | Romæ nuper effossis* | (Le blason est ici supprimé et remplacé par une acanthe), in-4°, Panormi, 1734. — [2] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-4°, Rotomagi, 1701, t. III. p. 432. — [3] *Regula S. Benedicti*, c. LVII, *P. L.*, t. LXIX, col. 801 sq. — [4] Cf. Du Cange, *Glossarium med. et inf. græcitis*, à ce mot. — [5] E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, p. 243. — [6] Pitra, *Juris eccles. græc. histor. et monum.*, t. II, p. 220; Christ, *Ueber die Bedeutung von Hirmos, Troparion und Kanon in der griechischen Poesie des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte der königl. bayer. Academie der Wissenschaften*, 1870, p. 108; Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. XXXI, note. — [7] Christ, *Ueber die Bedeutung*, etc., *loc. cit.*, note. — [8] Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiast.*, t. I, col. 325 sq. — [9] Cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 1847, t. I, p. 204; t. II, p. 73. — [10] *Liturgie de saint Marc*, Renaudot, *loc. cit.*, t. I, p. 131. — [11] La démonstration de Harnack, *Die Pfaff'schen Irenæus Fragmente als Fälschungen Pfaff's nachgewiesen*, dans *Texte u. Untersuch.*, 1900, t. V, 3e fascic., p. 1-69, et de Mgr Batiffol, *Le cas de Pfaff*, dans le *Bull. de littér. ecclés.*, 1901, p. 189-200, demeure, malgré la tentative d'Achelis dans *Theolog. Literat.*, 1901, n. 10, p. 267-270, et de Preuschen, dans *Theolog. Jahresbericht*, 1902, t. XXI, p. 370. — [12] Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 625. — [13] *P. G.*, t. LXXXIX, col. 833.

Digitized by Google

partie désignée sous le nom d'*anaphore* est toute la partie sacrificielle, la messe proprement dite.

Il semble qu'à l'origine, à mesure que l'idée de sacrifice s'affirmait plus clairement, on ait substitué au terme d'εὐχαριστία ou de εὐλογία, de κλάσις τοῦ ἄρτου, celui d'ἀναφορά qui exprime mieux ce sens. Théophile Rainaud, dans son *Onomasticon ecclesiasticum*, donne ces deux raisons : *Quia sacrificium est ascensus ad Deum, vel ex corporea elevatione et oblatione hostiæ.*

On commence à se rendre compte aujourd'hui que l'anaphore correspond exactement au canon romain ou latin. A première vue, cela ne paraît pas ainsi ; le canon latin ou action comme dans nos missels actuels commence *après* le *Sanctus* avec ces paroles *Te igitur*, et s'étend jusqu'à la fin de la messe; dans les livres anciens c'est l'*Agnus Dei* qui marque la fin du canon ou, si l'on veut, la communion et l'action de grâces. Cf. ci-dessus AGNUS DEI, col. 968. Mais c'était en réalité et primitivement la fin de la messe; les prières qui suivent ont été ajoutées après coup. Même pour le début, le Dr Baumstark a bien remarqué que quelques manuscrits plus anciens qui font loi, par exemple le gélasien, font commencer l'*Actio* ou *Canon actionis* au *Sursum corda*, exactement comme l'anaphore [1]. Voir CANON.

Ainsi donc les noms latins de *canon missæ, canon sacrificii, actio*, et même *prædicatio* ou *benedictio*, désignent la même partie de la messe que l'anaphore. Il nous semble que ce résultat doit être désormais considéré comme acquis, et il n'est pas de mince importance, comme on le verra par la suite. Cf. III. Nous donnons ci-contre le tableau comparé de l'anaphore et du canon.

Le terme d'*anaphore* au moment où nous constatons historiquement son existence et son usage liturgique a un sens complexe ; il désigne un ensemble de rites et de formules que l'on voit énumérés dans les trois premières colonnes du tableau suivant. Cette réunion même d'éléments divers annonce déjà un stage liturgique qui n'est pas absolument primitif. Ils se combinent diversement selon les liturgies.

Ces différences constituent les caractéristiques des diverses familles. Chacun de ces éléments a naturellement sa place dans ce dictionnaire et sera étudié à part; dans le présent article nous ne traitons que de l'anaphore considérée dans son ensemble. Voir les articles PRÉFACE, TRISAGION, CONSÉCRATION, ANAMNÈSE, ÉPICLÈSE, LITANIES, FRACTION, PATER, COMMUNION, BÉNÉDICTION.

II. ANAPHORES GRECQUES ET ORIENTALES; CLASSIFICATION. — On peut, après les travaux de Lebrun, de Renaudot, de Neale, de Hammond, de Brightman, de Duchesne, procéder à un classement des types, qui au fond est le même que le classement des liturgies orientales. Toutes les variétés se rapportent à deux grandes familles : le type syrien, Jérusalem ou Antioche, et le type égyptien ou alexandrin. Mgr Duchesne rapporte le gallican au syrien, et l'alexandrin à Rome, si bien qu'en dernière analyse nous aurions ces deux types en présence : Constantinople et Rome [2] (éd. angl., p. 55 sq.).

Type syrien. — On peut donner comme type le schema de la liturgie grecque dite de saint Jacques dont se rapprochent les autres liturgies de cette famille :

Dialogue de la préface.

Préface.

Sanctus.

Sanctus es (*vere sanctus*) qui se relie au récit de la cène.

Récit de la cène... Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαπέστειλας... ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο.

Anamnèse et épiclèse.

Intercession ou prières pour les besoins de l'Église, avec lecture des diptyques des vivants.

Pater avec prologue et embolisme se terminant par la doxologie.

Inclination.

Bénédiction.

Actes manuels : élévation, fraction, mélange.

Communion.

Action de grâces après la communion.

Bénédiction.

Renvoi.

Typè alexandrin. — Les autres liturgies orientales se classent sous le type de la liturgie de saint Marc.

Dialogue de la Préface.

Préface, interrompue par l'intercession avec diptyques des morts.

Préface reprise.

Sanctus.

Sanctus es, relié au récit de la cène.

Récit de la cène : ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος... τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν.

Anamnèse et épiclèse.

Pater avec prologue et embolisme.

Inclination.

Actes manuels : élévation, bénédiction, fraction.

Communion.

Action de grâces.

Bénédiction.

Renvoi.

On voit que ces deux types diffèrent peu. C'est la place des litanies qui fait la grande différence. Selon M. Gastoué, cf. plus haut col. 1191, cette place des litanies s'expliquerait assez naturellement.

I. ANAPHORES DE TYPE SYRIEN. — Antioche, Jérusalem, etc.

A. *Constitutions apostoliques.* — Un premier groupe est formé par les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII, et l. VIII, c. V-XV. Une partie de ces chapitres liturgiques est attribuée avec assez de probabilité à un écrivain subordinatien de la fin du IVe siècle et fut compilée sans doute à Antioche [3]. Les *Constitutions* elles-mêmes dépendent pour la partie anaphorique de la *Didascalie des apôtres* en syriaque (cf. un essai de reconstitution grecque dans le t. II des *Analecta antenicena*, Londres, 1854). Des fragments latins ont été publiés par Hauler, *Didascaliæ apost. fragmenta Veronensia*, Teubner, 1900.

B. *Anaphore grecque de saint Jacques* [4]. — Elle remonte au VIe siècle, peut-être au IVe, mais avec des retouches. Elle peut être contrôlée par la XXIIIe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem (vers 347) et par les homélies de saint Jean Chrysostome. Ce dernier travail a été fait par Claude de Sainctes dont le livre est un peu tombé en oubli, puis par Bingham, par Probst et repris par Brightman [5].

[1] Baumstark, *Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato*, Roma, 1904, p. 39, et plus haut ACTIO, col. 446. — [2] Récemment le Dr Baumstark a rattaché à l'anaphore grecque de saint Jacques (Jérusalem) le canon romain, de plus il a proposé le terme de type *postpositif* comprenant les liturgies orientales (sauf l'alexandrine, la nestorienne, la maronite antique) et la messe gallicane. Dans cette famille l'ordre est celui-ci : préface, récit de l'institution, anamnèse, épiclèse, et intercession. Le type *prépositif* comprend la liturgie alexandrine, la liturgie copte de saint Cyrille, l'*ordo communis* de la liturgie abyssine, et en relation avec elles, les liturgies nestoriennes et l'antique liturgie maronite. Dans ce type la prière d'intercession prend place dans la préface. Enfin ce type serait représenté même dans la haute Italie, les Gaules et l'Espagne. *Loc. cit.*, p. 49-50 et 157. — [3] Brightman, *loc. cit.*, p. XVII sq. Mgr Duchesne, éd. anglaise, p. 56 sq. — [4] Brightman, *loc. cit.*, p. XLVIII sq. Voir aussi dans l'article ANTIOCHE (*Liturgie d'*), la bibliographie. Nous nous abstenons de la donner ici. — [5] *De Eucharistia et Missæ ritibus ex opp. d. Joannis Chrysostomi*, dans *Liturgiæ sive Missæ sanctorum Patrum*, Antuerpiæ, 1560; Probst, *Liturgie des vierten Jahr. und deren Reform*, in-8°, Münster, 1893, p. 124-156 sq.; Brightman, *loc. cit.*, p. 470-487.

Digitized by Google

	ANAPHORES ORIENTALES.			CANONS LATINS.				
	LITURGIE DE S. JACQUES.	LITURGIE DE S. MARC.	LIT. DE S. BASILE ET S. CHRYSOST. [1].	GÉLASIEN [2].	AMBROSIEN [3].	MOZARABE [5].	MISSALE GOTHICUM.	GALLICANUM VETUS.
Dialogue de la préface.	Εἰρήνη πᾶσιν, etc.	Ὁ Κύριος μετὰ πάντων, etc.	Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου, etc.	*Sursum corda.*	*Dominus vobiscum.*	*Aures ad Dominum.*	»	»
Préface.	Ὡς ἀληθῶς ἁγιὸν ἐστι, etc.	Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν, etc. Intercession et diptyques. Reprise de la préface.	Ἄξιον καὶ δίκαιον, etc.	Préface (variable).	Idem.	*Inlatio* (variable).	*Immolatio.*	*Contestatio.*
Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.	Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.	Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.	Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.	*Sanctus.*	Idem.	Idem.	Idem.	Idem.
Embolisme du *Sanctus*.	Ἅγιος, εἶ etc., qui se combine avec le récit de la cène. . .	Πλήρης γάρ ἐστιν, etc.	Μετὰ τούτων, etc.	*Te igitur, Memento* des vivants. *Communicantes, Hanc igitur, Quam oblationem* (variables).	Idem.	*Post sanctus Vere sanctus* (variable).	Idem.	Idem.
Récit de la cène.	ἐν τῇ νυκτὶ, etc.	τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου, etc.	ἐν τῇ νυκτὶ, etc.	*Qui pridie.* Élévation.	*Qui pridie.* Élévation.	*Missa secreta : in qua nocte tradebatur.*	»	»
Anamnèse et épiclèse.	Μεμνημένοι οὖν, etc.	Τὸν θάνατον, δέσποτα, etc.	Μεμνημένοι οὖν, etc.	*Unde et Memores* (invar.), *Supra quæ, Supplices* (invar.).	Idem.	*Post pridie* (variable).	*Post mysteria* (variable).	*Post secreta* (variable).
Intercession ou prière litanique et diptyques . . .	»	»	Intercession, diptyques.	*Memento* des morts. Doxologie.	Idem. Idem.	*Te prestante* (doxologie).	»	»
»	»	»	»	»	Mélange.	»	»	»
Pater avec prologue et embolisme.	Idem.	Idem.	Idem.	Idem (invariable).	Idem.	Idem (variable). *Memento* des vivants et des morts.	Idem (variable).	Idem (variable).
Bénédiction	Idem.	Idem.	Idem.	»	Baiser de paix.	»	»	»
Actes manuels. Élévation. . .	»	Actes manuels. Élévation.	(*Qui non communicat det locum.*)	*Si quis judæus*, etc. [4].	Fraction, mélange.	»	»
Sancta sanctis.	»	*Sancta Sanctis.*	Fraction.	»	*Sancta cum sanctis.*	»	»
Fraction . . .	Fraction.	Fraction.	Baiser de paix. Mélange.	»	Bénédiction (variable).	Bénédiction (variable).	Idem.
Mélange . . .	»	Mélange.		»	»	»	»
Communion	Idem.	Idem.	Idem.	»	Communion.	»	»
Action de grâces.	Idem.	Idem.	Post-communion (variable)	Post-communion (variable).	*Completuria* (variable).	Post communion (variable).	*Post eucharistiam* (variable).
Bénédiction	Idem.	»	*Ite missa est*	»	Renvoi, bénédiction.	»	»
Renvoi	Idem.	Idem.	Bénédiction.	»	»	»	»

[1] Liturgie byzantine du IXe siècle. Brightman, *loc. cit.*, p. 321. — [2] Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 172. — [3] Ex codice Bergomensi, *Auctarium Solesmense*, t. I, p. 95. — [4] *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 174, 262, 316, 334. Cf. ci-dessus, col. 261. — [5] *Liber ordinum*, dans *Monumenta liturgica*, t. V, p. 236 sq.

Digitized by Google

C. *Anaphore syriaque de saint Jacques* et autres anaphores syriaques de même type[1]. — Elles se rapprochent beaucoup de la liturgie de saint Jacques et ne remontent pas au delà du VIIIe siècle.

Outre ces anaphores, on en compte encore soixante-quatre, connues au moins de nom et dont l'original ou des traductions ont été publiés[2]. La plupart sont données en latin par Renaudot[3]. Sur ce travail il faut consulter le livre de M. Ant. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot,* Paris, 1904. Le chap. II de la IIe partie, *Œuvre liturgique de Renaudot,* donne un relevé critique très utile de toutes les anaphores publiées dans l'ouvrage *Liturgiarum orientalium collectio.* On peut citer comme complément l'épître de Jacques d'Édesse au prêtre Thomas[4].

D. *Anaphore des liturgies nestoriennes de Mésopotamie et de Perse.* — Comme caractéristique, la grande supplication est avant l'épiclèse et liée à l'anamnèse au lieu d'être après comme dans les liturgies syriennes.

Voici les textes connus de ces anaphores :

1. Fragment d'anaphore du VIe siècle publié d'abord par Bickell[5], puis par Hammond[6].

2. La liturgie d'Adée et Maris, liturgie normale des nestoriens[7].

3. Les deux anaphores de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, en usage aussi chez les nestoriens à certaines époques[8].

Selon la remarque de Mgr Duchesne, il n'y a guère à tenir compte scientifiquement des textes plus récents qui ont reçu des altérations.

E. *L'anaphore de saint Jean Chrysostome et celle de saint Basile,* et la messe des présanctifiés qui forment le rite byzantin encore en usage dans l'Église grecque, éditées par Goar, par Swainson, et par d'autres. Voir le détail des manuscrits et des éditions dans Brightman, *loc. cit.,* p. LXXXI sq. Le manuscrit Barberini permet de reconstituer un texte qui remonte à peu près au IXe siècle.

L'anaphore d'Arménie représente un ancien stage de la liturgie byzantine[9].

F. Il faut ajouter l'anaphore jusqu'ici inédite du rite des présanctifiés dans la liturgie jacobite monophysite publiée par H. W. Codrington et traduite en anglais[10]. Elle est remarquable surtout par la prière de l'épiclèse ou invocation adressée au Christ au lieu du Saint-Esprit, comme dans l'anaphore de Sérapion[11].

II. ANAPHORES DE TYPE ALEXANDRIN. — La caractéristique de cette famille, nous l'avons dit, est que (sauf pour l'anaphore de Sérapion), la grande supplication prend place dans la préface au lieu d'être après la consécration.

A. Le type alexandrin ou égyptien, qui n'était représenté jusqu'ici par aucun texte ancien, a maintenant un texte de premier ordre dans l'anaphore récemment découverte d'un manuscrit du Mont Athos. Il est reconnu qu'elle a pour auteur Sérapion, évêque de Thmuis, ami et correspondant de saint Athanase[12]. Le texte étant si important et encore si peu connu, il paraît utile d'en donner le résumé :

Ἄξιον καὶ δίκαιὸν ἐστιν σὲ τὸν ἀγένητον Πατέρα τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χρίστοῦ αἰνεῖν, ὑμνεῖν, δοξολογεῖν. Suit une hymne à la louange du Père invisible, source de vie, de lumière, d'amour, de vérité, etc., qui se termine par le *Sanctus.* Σοὶ προσηνέγκαμεν τον ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς· ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ λέγων, etc.

Nous avons donné l'anammèse plus haut, col. 1888.

L'intercession ou prière litanique ne s'écarte pas beaucoup du thème ordinaire.

La fraction est ainsi conçue :

Καταξίωσον ἡμᾶς τῆς κοινωνίας καὶ ταύτης Θεὲ τῆς ἀληθείας καὶ ποίησον τὰ σώματα ἡμῶν χωρῆσαι ἁγνείαν καὶ τὰς ψυχάς φρόνησιν καὶ γνῶσιν καὶ σόφισον ἡμᾶς Θεέ τῶν οἰκτιρμῶν διά τῆς μεταλήψεως τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος· ὅτι διά τοῦ μονογενοῦς σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ Πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

L'anaphore se termine par des prières d'actions de grâces après la communion du clergé et des fidèles et deux bénédictions sur l'huile et l'eau[13].

B. L'anaphore donnée dans le *Testamentum D. N. J. C.* et qui était aussi inédite jusqu'à ces dernières années se rattache au même type, et sa date varie entre le IVe et le VIe siècle[14].

C. L'anaphore de la liturgie grecque de saint Marc. Cette liturgie d'Alexandrie peut remonter au Ve siècle. Pour le détail des éditions, voir Brightman, *loc. cit.,* p. LXIII sq., et plus haut, ALEXANDRIE (*Liturgie d'*), col. 1189.

D. Les trois liturgies coptes, celles de saint Cyrille (d'Alexandrie), de saint Grégoire de Nazianze, et celle de saint Basile (différente, bien entendu, de la liturgie grecque de saint Basile). L'anaphore de saint Cyrille est évidemment la plus ancienne; elle se rapproche de la liturgie de saint Marc. Les anaphores de saint Grégoire et de saint Basile se trouvent aussi en grec[15].

Des fragments d'anaphores de ce type ont été aussi publiés par A. A. Giorgi, *Fragmentum evangelii S. Joannis græcocoptothebaicum : additamentum... divinæ missæ, cod. diaconici reliquiæ et liturgica alia fragmenta...* Romæ, 1789, p. 304-315, et plus complètement par Hyvernat : *Canon-Fragmente der altkoptischen Liturgie,* Rom., 1888, p. 8-10, 14 sq., 20-24[16]. Ces fragments, comme les anaphores de Grégoire et de Basile, paraissent avoir subi l'influence syrienne.

E. Plusieurs anaphores abyssiniennes coptes dont on trouvera le détail dans Brightman, *loc. cit.,* p. LXXII. Il y en a plus de 15.

F. Enfin, trois anaphores (ou fragments) coptes-égyptiennes, qui peuvent être considérées comme à peu près inconnues jusqu'ici et que nous donnerons pour ce motif.

Voici la première tirée d'un recueil d'Ostraca coptes[17] :

Fragment d'une anaphore (Préface et *Sanctus*) de type égyptien voisin de celui de Saint-Pétersbourg (Ostrac. 1133). Nous donnons en italiques les coïncidences

[1] Brightman, *loc. cit.,* p. LV sq. — [2] *Loc. cit.,* p. LVII. — [3] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 vol., éd. 1847, Francof. ad M. — [4] J. S. Assemani, *Biblioth. orient.,* t. I, p. 479-486. Brightman, *loc. cit.,* la donne en anglais, p. 490. — [5] *Conspectus rei Syrorum literariæ,* p. 71, *Zeitsch. der deutsch. morg. Gesellsch.,* 1873, p. 608. Cf. Mgr Duchesne, *Christian Worship,* p. 70. — [6] *The liturgy of Antioch,* p. 41; Brightman, p. 511. — [7] Publiée en partie par Renaudot, *loc. cit.,* t. II, p. 578, et mieux, *Liturgia SS. Apost. Adæi et Maris,* etc., Urmia, 1892. Cf. Brightman, p. 247, et ci-dessus, col. 520. — [8] Cf. Renaudot, *loc. cit.* — [9] Traduite en anglais Brightman, *loc. cit.,* p. 412. — [10] *The Syrian liturgies of the presanctified,* dans *Journal of theolog. Studies,* oct. 1902, p. 69 sq., et avril 1904, p. 369 sq. — [11] C'est, à notre connaissance, le troisième exemple de l'épiclèse attribuée au Verbe. Voir plus haut col. 1887, note 7. Il faut y ajouter un texte curieux de saint Athanase dans le même sens : καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα, dans Λόγος εἰς τοὺς βαπτιζομένους. A. Mai, *Script. Vet. nova collectio,* t. IX, p. 625. — [12] Publié par Wobbermin, *Texte u. Untersuch.,* nouvelle série, l. I. Cf. un texte grec plus récent et corrigé par Brightman dans *Journal of theological Studies,* 1900, t. I, p. 88, 247. — [13] *Journal of theol. Studies, loc. cit.,* p. 104 sq. Baumstark l'attaque comme altérée. — [14] *Testamentum D. N. J. C., nunc primum edidit...* Ignatius Ephraem II Rahmani, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. 37 sq. — [15] Pour le détail des éditions, voir Brightman, *loc. cit.,* p. LXVIII, et Mgr Duchesne, p. 80 sq. — [16] Cf. Brightman, *loc. cit.,* p. LXIX. — [17] *Coptic Ostraca,* The texts edited with translations and commentaries by W. E. Crum with a contribution by the Rev. F. E. Brightman, London, in-4°, 1902, p. 2.

Digitized by Google

(Hermitage impér., Inventaire 189, et Lemm, dans *Bull. Acad. Imp.*, Ve série, t. XII, p. 284) [1].

... to us, o Lord.... those who... that He may make them all worship Him, who... in truth is... and the earth in... children... who spared.., all *men* after [*Thine image* [2] *through Thy beloved and holy Son*] Jesus Christ our Lord, the first-born of all creation [3] [*who is also coessential with thee*]; *who didst make us heirs* of these [good things *by his precious blood*: *we give thanks to thee*] *the incorruptible*, *unapproachable*, *unsearchable* [inexpressible *God* [4] almighty, for that Thou didst make us to pass] into being [5] *by Thine only begotten Son who* of His own will *come on to the earth* to redeem the [race of mankind. Before Thee [6] stand] thrones and dominations, principalities and [powers, angels and archangels] : before Thee stand the [many-eyed cherubin and the Seraphin] *each having six wings* [*and with twain veiling their face* because] they fear to *look upon the Image* [of the Invisible [7], *and with twain veiling*] *their feet* by reason of the fear [of the majesty *of the Creator* [8] *and with twain flying*] they *cry one* [*to the other with lips* unsilenced] *and tongue*]*unceasing and mouth* unhushed [9] shouting a saying], *Holy ho*[*ly* Lord God almighty, *which was*] and is [and is to come] [10].

Le second fragment appartient à une anaphore en idiome sahidique, tirée du papyrus copte *70* de la collection de l'archiduc Renier [11]. Elle concorde avec l'anaphore gréco-alexandrine de Grégoire. L'éditeur a mis en face du texte copte le texte grec de l'anaphore de Grégoire.

Papyrus copte de la Collection de l'archiduc Rénier-Ferdinand, n. 70.

RECTO

1 ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ
2 ⲡⲁⲓⲁⲕ/ ⲡⲣⲟⲥⲫⲏⲣⲉⲓ
3 ⲡⲟⲩⲛⲏϩ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏⲓ ⲡ[ⲁⲥⲓⲛ
4 ⲟ ⲕⲩⲣⲓⲟⲥ ⲙⲉⲧⲁ ⲡⲁ[ⲛⲧⲱⲛ]ⲧⲙⲱⲛ·
5 ⲁⲛⲱ ⲧⲙⲱⲛ ⲧⲁⲥ ⲕⲁⲣⲇⲓⲁⲥ
6 ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲏⲥⲱⲙⲉⲛ ⲧⲟⲩ ⲕⲩ
7 ⲡⲟⲩⲛⲏϩ
8 ⲁⲗ[ⲏⲑⲱⲥ ⲡ]ⲉ ⲟⲩⲁⲝⲓⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲛ
9 ⲉ[ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ
10 ⲉⲩⲧⲁⲛⲉ[ⲩⲉ ⲉ]ⲣⲟⲕ
11 ⲉϥⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ
12 ⲉⲡⲣ[ⲟⲙⲟⲩ] ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ
13 ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲙ[ⲁⲩⲁ]ⲁϥ
14 ⲡⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲉ
15 ⲡⲁⲧⲧ[ⲁⲩⲟϥ
16 ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲙⲁ ϣⲟⲡϥ
17 ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲡⲧϥ ⲁⲣⲭⲏ·

2 Ὁ διάκονος (λέγει.) Προσέρειν.
3 Ὁ ἱερεὺς (λέγει) Εἰρήνη πᾶσιν.
4 Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.
5 Ἄνω ὑμῶν τῆς καρδίας.
6 Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ
7 Ὁ ἱερεὺς (λέγει)·
8 Ἀληθῶς γε ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιόν σὲ αἰνεῖν
10 [σὲ ὑμνεῖν]
11 σὲ δοξάζειν,
12 [σοῖ εὐχαριστεῖν],
13 τὸν μόνον θεόν,
14 τὸν φιλάνθρωπον,
15 τὸν ἄφραστον,
16 τὸν ἀχώρητον,
17 τὸν ἄναρχον,

VERSO

18 ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲡⲧϥ ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ·
19 ⲡⲁⲙⲉⲧⲣⲏⲧⲟⲥ
20 ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲉⲧⲉϣⲡⲟⲓ ⲙⲙⲟϥ
21 ⲡⲁⲧϣⲓϩⲉ
22 ⲡϣⲁⲉⲡⲉϩ
ⲛ
23 ⲡⲉⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉ ⲡⲧⲏⲣϥ
24 ⲡⲣⲉϥⲥⲱ[ⲧⲉ] ⲙⲡⲧⲏⲣϥ·
25 ⲡⲉⲧⲕⲱ ⲉ[ϩⲟⲗ] ⲡⲛⲟⲃⲉ·
26 ⲡⲉⲧⲥⲱⲧⲉ [ⲙⲡ]ⲉⲡⲱⲛϩ ⲉϩⲟⲗ ϧⲙ ⲡⲁⲕⲱ
ⲛ
27 ⲡⲉⲧϯ ⲡⲟⲩⲕⲗⲟⲙ ⲉⲭⲱ ⲡⲛⲁ ϩⲓ ⲙⲡⲧϣ[ⲡ]ⲉϩⲧⲏϥ
28 ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ
29 ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉ[ⲣⲉ] ⲡⲁⲣⲭⲁⲅⲅ[ⲉ]ⲗⲟⲥ ⲟⲩⲱϣⲧ[ⲙⲙⲟ]ⲕ
30 ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲁⲣ[ⲭⲏ] ⲟⲩⲱϣⲧ ⲡⲁⲕ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲣⲙ[ⲡⲉ]ⲧⲉ ⲉⲣⲟⲕ
31 ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉ[ⲣⲉ] ⲙⲙⲡⲧⲭⲟⲉⲓⲥ ⲱϣ ⲉⲣⲁⲓ ⲉ[ⲣⲟ]ⲕ·
32 ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ϫⲱ ⲙⲡⲉⲕⲉⲟⲟⲩ
33 ⲡⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ

18 τὸν ἄχρονον,
19 τὸν ἀμέτρητον,
20 τὸν ἀπερινόητον,
21 τὸν ἄτρεπτον,
22 τὸν ἀιώνιον,
23 τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων,
24 τὸν λυτρώτην τῶν ἁπάντων,
25 τὸν εὐλιτανεύοντα πάσαις ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν,
26 τὸν λυτρούμενον ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν ἡμῶν,
27 τὸν στεφανοῦντα ἡμᾶς ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς·
28 Σὲ αἰνοῦσιν ἄγγελοι,
29 σὲ προσκυνοῦσιν ἀρχάγγελοι,
30 σὲ ἀρχαὶ προσκυνοῦσι καὶ ὑμνοῦσι,
31 σὲ κυριότητες ἀνακράζουσι,
32 τήν σήν δόξαν ἐξουσίαι ἀναγορεύουσι,
33 σοὶ θρόνοι πάντες

Une autre anaphore égyptienne (du VIe siècle), récemment publiée par le Dr Baumstark, doit prendre rang désormais dans la collection [12] :

Et postea episcopus clara voce dicat :
Gratia domini vobiscum
Et populus dicat :
Et cum spiritu tuo
Et episcopus dicat :
Elevate corda vestra sursum

[1] La traduction anglaise est la seule qui existe. — [2] Gen., I, 26 : Col., III, 10; Neh., III, 17. — [3] Col., I, 15. — [4] Cf. Anaphore de Sérapion, c. I : αἰνοῦμέν σε ἀγενητὲ Θεὲ ἀνεξιχνίαστε ἀνέκφραστε ἀκατανόητε ; Liturg. S. Jean Chrysost. : σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἀνέκφραστος ἀπερινόητος ἀόρατος ἀκατάληπτος, dans Brightman, *loc. cit.*, p. 322. — [5] Παραγαγεῖν εἰς τὸ εἶναι est, depuis Philon, le terme ordinaire pour exprimer la création. — [6] Cf. Sérapion, *loc. cit.*, I σοὶ παραστήκουσιν χίλιαι κ. τ. λ. ; *Liturg. S. Marci*, τοὶ παραστήκουσι κ. τ. λ. Brightman, *loc cit.*, p. 131 ; cf. p. 175, la liturgie copte de saint Marc. — [7] Col., I, 15. — [8] Cf. *Liturg. Dioscori*, Renaudot, t. II, p. 287. — [9] Cf. *Liturg. S. Marci*, Brightman, *loc. cit.*, p. 125, ἀκατακάυστῳ στόματι καὶ ἀσιγήτοις χείλεσι καὶ ἀσιωπήτῳ καρδίᾳ ; S. Athan., *in illud Omnia mihi*, t. I, p. 108 A, τὴν δοξολογίαν προσφέρουσιν ἀπαύστοις τοῖς χείλεσί ; S. Didyme Al., *De Trinitate, P. G.*, t. XXXIX, col. 545, ἀνταναρονούντων ἀσιγήτοις στόματι ἀ ἀκατακάυστῳ φωνῇ. — [10] Cette forme du *Sanctus* (Apoc. ,IV, 8) semble sans exemple ; la forme égyptienne ordinaire est Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος σαβαὼθ πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σοῦ δόξης. (Sérapion, *loc. cit.*, dit τῆς δόξης σου. Cf. Is., VI, 3.) Note de F. E. B. (Brightman). — [11] J. Krall, *Aus einer koptischen Kloster-Bibliothek*, dans *Mittheil. aus der Sammlung der Papyrus Erzherz. Rainer*, Wien, 1887, t. I, p. 69 sq. — [12] *Eine ägyptische Mess u. Taufliturgie vermutlich des VI. Jahr.*, dans *Oriens christianus*, 1901. t. I, p. 1-45,

Digitized by Google

Atque populus dicat :

Dignum et debitum est.

Atque episcopus gratiarum actionem super oblationem incipiat ita dicens : — Initium sacramenti puri — Gratias tibi agimus, Deus sancte et habitans in sanctis...

Dicat diaconus : « Sedentes surgant. » — Rogamus tuum erga genus humanum amorem, omnipotens...

Diaconus dicat : « Ad orientem respicite. » — Tu es, qui es in sæcula sine fine et assistunt...

Populus dicat : Sanctus, sanctus, sanctus dominus Sabaoth; plena sunt cælum et terra gloria tua sancta.

Sacerdos dicat : Sanctus (es) Deus Pater et sanctus (est) Filius tuus unicus et sanctus Spiritus tuus bonus, trinitas personarum, quæ est in una deitate et una substantia et uno rege et uno dominatore et una voluntate et una opinione et re vera plena sunt cælum et terra gloria tua sacra. Perfice tibi (hoc) sacrificium benedictione, quæ est de te, descendente (scilicet) super illud Spiritu tuo sancto et benedicendo benedic et mundando munda has hostias tibi honorabiles positas coram te, hunc panem et hunc calicem. Amen.

Populus dicat : « Amen. »

Sacerdos dicat : « Quoniam Filius tuus unicus, Deus noster et Salvator noster Jesus Christus, mortem beatam et vivificantem significans, quam propter peccata nostra sua ipsius sponte subiit secundum voluntatem tuam (?) et beneplacitum Spiritus Sancti, in qua nocte sæculo vitam præparavit, accepit panem super puras manus suas, beatas, immaculatas et ad te respexit et gratias egit et benedixit eum et consecravit eum et fregit eum et dedit eum puris discipulis suis et apostolis suis dicens : « Accipite, « manducate ex hoc vos omnes. Hoc est corpus meum, quod fran- « getur et dabitur pro vobis et pro multis in remissionem peccato- « rum. Hoc facite in meam memoriam. » Item pariter post cœnam calicem accepit et temperavit eum vino et aqua et gratias egit et benedixit eum et consecravit eum et item eis dedit dicens : « Acci- « pite, bibite ex eo vos omnes. Hic est sanguis meus novi testa- « menti, qui effundetur pro vobis et pro multis in remissionem « peccatorum eorum. Hoc facite in meam memoriam, et quoties- « cumque ex hoc pane manducabitis et ex hoc calice bibetis, mor- « tem meam annuntiabitis et resurrectionem meam confitebimini, « donec adveniam. » — Memoriam facimus Filii tui unici, domini nostri et doctoris nostri, et mortem eius vivificantem annuntiamus et honorabilem resurrectionem eius confitemur et ascensionem eius in cælos et sessionem ejus a dextra tua et tremendum alterum eius de cælis adventum, qui orbem habitabilem cum justitia judicabit et unicuique secundum opera ejus dabit. Ponimus coram te hostias honorabiles tuorum de tuis; gratias agimus tibi, doctor noster et benefaciens nobis, pro omni statu et propter omnem statum et in omni statu. »

Et populus dicat : « Collaudamus te, benedicimus tibi, gratias agimus tibi, domine; precamur te Deus noster. »

Sacerdos dicat : « Utique, domine, Deus omnipotens et collaudamus te et benedicimus tibi cordibus nostris et labiis nostris et precamur bonitatem tuam, amator generis humani. »

Atque submissa voce et secreto dicit : « Precamur te, domine noster, et precamur misericordiam tuam immensam et rogamus thesaurum bonitatis tuæ infinitæ, ut Spiritum sanctum revera tibi consubstantialem procedentem a te et nunquam discedentem, illum, qui tecum esse nullo tempore desinit, æternum scilicet et item firmum, et, qui perpetuo est, socium quoad definitionem et socium æstimatum una cum te et cum Filio tuo unico in omnibus et socium in agendo, quem, cum ipse neminem participet neque a quoquam perfectior reddatur, semper digni participant, qui sanctificat, cum non sanctificetur, potentem scilicet per semetipsum omnia facere semper, secundum beneplacitum bonitatis tuæ mittere digneris super nos et super has hostias ante te positas easque mundare, hunc panem et hunc calicem. »

Hic sacerdos clamet et dicat : « Ut hunc panem facias corpus vivificans domini nostri Jesu Christi. »

Populus dicat : « Amen. »

Sacerdos dicat : « Et hunc calicem sanguinem vivificantem item eiusdem Dei nostri et Salvatoris nostri in remissionem peccatorum nostrorum et vitam æternam eis, qui eum participaverint. »

Populus dicat : « Amen. »

Invocation pour l'Église, les malades, les possédés, les prisonniers, les exilés, les esclaves, les voyageurs, les fruits de la terre, le roi (*regem terræ servum tuum*), les défunts. Lecture des noms suivie d'une longue formule et de la recommandation des évêques, des prêtres, etc.

Fraction.

Pater.

Sancta sanctis.

Oratio super mysteria cum ea super manus tuas acceperis.

Oratio post sumptionem.

Oratio humiliationis post sumptionem.

Renvoi.

L'anaphore syrienne suivante est intitulée *de saint Athanase*[1] :

Deinde anaphora domni Athanasii magni Alexandrini.

Primo oratio ante pacem : Domine, Deus virtutis, qui omnem vim...

Populus : Amen.

Sacerdos : Pax.

Populus : Et cum spiritu tuo.

Diaconus : Demus.

Populus : Omnes.

Diaconus : Postquam.

Populus : Coram te.

Sacerdos : Tu, qui ad nos peccatores et filios terræ...

Consistamus. Misericordiam. Dilectio. Sursum sunt.

Sacerdos inclinatus : Vere dignum et justum est neque non omnium rationabilium quam maxime debitum te glorificare, te confiteri, Pater sempiterne, fons vitæ, pulchritudo et archetypus, natura infinita et invisibilis et Filium tuum unigenitum, Deum verbum, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, et Spiritum tuum omnino sanctum tibique consubstantialem, qui sempiterne a te procedit.

Oratio : Tu enim omnia, cum non fuissent... et dicimus Sanctus. Sanctus es et omnino sanctus (æque) atque unigenitus...

Oratio : Qui cum omnem suam pro nobis conversationem peregisset miraculisque suum in carne adventum comprobavisset, in qua nocte paschæ tradebatur, peractis mysteriis typicis et umbratili mysteriorum oblatione peracta — ipse enim legalium præceptorum finis et perfectio est — panem, cum in sanctas manus suas accepisset et ut summus sacerdos et apostolus confessionis nostræ pro nobis gratias egisset, + benedicebat, + sanctificabat, + frangebat et dabat discipulis suis et apostolis sanctis dicens : Accipite, comedite ex eo. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur et datur in remissionem peccatorum et in vitam æternam. Amen.

Similiter et calicem, cum vino et aqua [temperavisset] + benedicebat, + sanctificabat + et dabat discipulis suis et apostolis sanctis dicens : Accipite, bibite ex eo omnes vos. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur et dividitur in remissionem peccatorum et in vitam æternam. Amen.

Hoc quidem facite in meam memoriam. Quotiescumque...

Hac igitur in re salutiferum...

Sacerdos inclinatus (dicit) invocationem Spiritus sancti. Miserere nostri Deus Pater omnipotens et mitte nobis Spiritum sanctum et vivificantem perfectum omnino et tibi Filioque unigenito consubstantialem, qui omnibus dona dispertit et unicuique, prout vult assignat et dat, qui omnibus prope adest neque ullo loco circum scribitur, qui viventibus rector vitæ exstitit et sanctos reddit perfectos, hunc mitte nobis, domine, et per nos peccatores ad hæc mysteria coram te (posita) pertingat non administrative, sed proprie, non typice, sed perfecte.

Oratio Exaudi me.

Kyrie eleison, kyrie eleison, kyrie eleison.

Sacerdos : Et hunc panem faciat + corpus unigeniti Filii tui, + corpus præparans remissionem peccatorum nostrorum, + corpus præstans incorruptibilitatem futuram in sæcula sæculorum. Amen.

Et hunc calicem faciat nobis + [calicem] remissionis peccatorum + calicem communionis adoptionis, + calicem arrhabonis hæreditatis futuræ in sæcula sæculorum. Amen.

III. Caractères de l'anaphore. — La première remarque qui s'impose porte sur le nombre considérable des anaphores orientales. Au lieu qu'en Occident nous n'avons guère conservé, en dehors du canon romain, que des fragments d'un canon gallican, un canon mozarabe, peut-être un canon ambrosien, si l'on veut un canon de Ravenne, le nombre des anaphores connues dépasse de beaucoup la centaine. Renaudot à lui seul publie dans son ouvrage cinquante anaphores, et encore n'est-il pas complet. Bickell mentionne soixante-cinq anaphores pour les Jacobites et Maronites seulement. Cf. *Conspectus rei*

[1] Dr Ant. Baumstark, *Eine syrische « Liturgia S. Athanasii »*, dans *Oriens christianus*, 1902, t. II, p. 90-129.

Digitized by Google

Syrorum litterariæ, Munster, 1871, p. 65-68. Nous connaissons quinze liturgies éthiopiennes, etc.

La raison de cette différence est que chaque Église, chaque secte en Orient a eu sa liturgie ou même ses liturgies, et l'on sait que la division des sectes y a été poussée jusqu'à l'émiettement, au lieu qu'en Occident, la division des rites se réduisit à peu près à six ou sept circonscriptions ecclésiastiques, et encore le canon romain arriva-t-il rapidement à s'imposer même dans des liturgies étrangères.

Mais cette unité occidentale, en matière au moins d'anaphore, est peut être plus apparente que réelle; elle admet dans tous les cas un grand nombre de variétés. Et cela établit entre les liturgies des deux pays une différence essentielle.

Le canon oriental est invariable dans sa teneur. Les différents éléments qui le composent forment un tout dont chaque formule est arrêtée. On ne saurait toucher à l'une ou à l'autre de ces expressions. Une fois donnée telle liturgie, celle de saint Jean Chrysostome, par exemple, ou celle de saint Basile, le texte entier, depuis la préface jusqu'à l'action de grâces, se déroule sans admettre la moindre variation. Ainsi de toutes les autres liturgies d'Orient.

En Occident, c'est à un système radicalement opposé qu'obéissent les liturgies. La plupart des formules, sauf le récit de la cène, sont sujettes au changement. La préface varie selon le temps et selon les fêtes. La liturgie romaine ne conserve plus guère aujourd'hui qu'une douzaine de types; elle en avait un bien plus grand nombre; certaines liturgies en changeaient presque à chaque office. Le *Communicantes* et l'*Hanc igitur*, le *Quam oblationem*, les formules de communion et de post-communion suivent à peu près la même loi. Pour l'anamnèse et l'épiclèse, pour l'embolisme du *Pater*, la liturgie romaine, moins mobile que les autres liturgies d'Occident, n'a qu'une formule toujours la même, mais rien ne prouve qu'elle n'ait pas eu à une époque très reculée des morceaux de rechange, et dans tous les cas les liturgies gallicanes et mozarabes présentent sur ce point la plus grande variété. Cette loi s'étend au delà du canon et s'exerce encore sur l'avant-messe; les collectes, les oraisons d'offertoire, aussi bien que les antiennes, les répons chantés et les lectures varient comme les oraisons de l'anaphore. En Orient au contraire, même système d'immutabilité, sauf, bien entendu, pour les lectures, à la messe des catéchumènes, qu'à l'anaphore, et souvent une même avant-messe s'adapte à des anaphores différentes.

Cela indique une conception et un système de composition liturgique complètement différent. Ce n'est pas le lieu d'en rechercher les raisons en ce moment; ce qu'il faut retenir, c'est que l'Orient liturgique obéit à une même loi, et cette différence peut devenir une base de classification pour les deux familles de liturgie orientale et occidentale [1]. Les écrivains et les théologiens d'Occident, dès le IVe siècle, composent des recueils de prières, collectes, préfaces et anamnèses, embolismes. En Orient, on semble ignorer ce genre de composition, qui eut dans nos contrées tant de succès, ou bien quand on s'y livre, c'est une anaphore ou une messe avec toutes ses parties que l'on compose [2].

Il y a une autre différence essentielle entre l'Orient et l'Occident qu'il faut noter soigneusement. Dans l'anaphore orientale la préface est reliée par le *Sanctus* et le *Vere sanctus* au récit de la cène et aboutit par une transition naturelle aux paroles de la consécration τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ou autres semblables. En voici du reste le tableau d'après dom Cagin, qui le premier a relevé cette différence caractéristique :

1° Pour la liturgie des *Constitutions apostoliques :*

ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον [3].

2° Pour la liturgie grecque de saint Jacques :

ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο [4].

3° Pour la liturgie de saint Marc :

τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν [5].

4° Pour la liturgie de saint Basile :

ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτόν [6].

5° Pour la liturgie de saint Jean Chrysostome :

τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτόν [7].

Aujourd'hui cette dernière a adopté :

τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο.

La plupart des Églises d'Orient suivent cette version qui paraît procéder du texte de saint Paul aux Corinthiens. I Cor., XI, 25.

La préface latine est reliée elle aussi par le *Sanctus* et d'ordinaire par le *Vere sanctus* (sauf la liturgie romaine, qui primitivement l'avait probablement aussi) au récit de la cène; mais au lieu de l'*In qua nocte tradebatur*, les liturgies occidentales portent le *Qui pridie quam pateretur*, avec ces deux différences notables de *pridie* au lieu de *nocte* et de *pati* au lieu de *tradi* [8].

Il faut faire exception cependant pour la liturgie mozarabe qui, suivant la tradition orientale, porte *in qua nocte tradebatur*. Cf. *Liber ordinum*, p. 238. Quelle est la cause de cette divergence curieuse? C'est ce que nous ne tenterons pas d'expliquer ici. Il suffit d'avoir signalé le problème, sur lequel nous aurons à revenir. Toute cette partie du canon mozarabe trahit du reste des traces de remaniement.

Une autre remarque doit porter sur le caractère général des anaphores orientales. La plupart de celles que nous connaissons sont fort compliquées, surchargées de retouches de basse époque, parfois d'interpolations qui en altèrent complètement le caractère; c'est à peine si l'on peut remonter avec les principales au VIe siècle. Une fois mises à part l'anaphore de saint Jacques, celles de saint Marc, de saint Chrysostome et de saint Basile, et peut-être trois ou quatre types, les autres ne sont que des succédanés liturgiques et n'ont pas une grande valeur pour nos études. Leur rédaction offre d'ordinaire un grand contraste avec le dessin liturgique si ferme et si précis du canon romain.

Si l'on voulait continuer à noter les différences, il faudrait prendre l'un après l'autre chacun des éléments depuis la préface jusqu'à l'action de grâces finale et au renvoi, et les comparer avec les pièces occidentales correspondantes. Mais cette étude trouvera place sous chacun de ces termes. Voir par exemple ci-dessus ANAMNÈSE, col. 1880. Cependant on peut dès ce moment remarquer combien diffèrent dans les deux pays les prières litaniques; encore que l'on retrouve dans les deux les mêmes traits constitutifs, on constate généralement que l'intercession orientale a mieux conservé le caractère primitif que, par exemple, le memento

[1] *Paléogr. musicale*, t. V, p. 44 sq. Cf. *Revue du clergé français*, 1er sept. 1900, p. 16 sq. — [2] Nous citons pour mémoire l'opinion de Renaudot : Les noms de saint Pierre, de saint Jean, de saint Luc, de saint Denys, de saint Ignace, etc., attachés à certaines liturgies, ne signifieraient pas que l'on considère ces personnages comme leurs auteurs, mais seulement que ces liturgies étaient célébrées à l'anniversaire de leur fête, avec une anaphore qui variait. Pour ce motif on la désigna d'abord par leur nom, plus tard on la leur attribua. Cf. Renaudot, *Collectio liturgiarum*, Introduction, *passim*, et Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, p. 235. — [3] Brightman, *Liturgies eastern a. western*, Oxford, 1896, t. I, p. 20. — [4] *Ibid.*, p. 51, cf. p. 483. De même dans celle des jacobites-syriens, p. 86-87. — [5] *Ibid.*, p. 132. De même dans la liturgie des coptes jacobites, p. 176, et des Abyssins, p. 232, et des nestoriens, p. 285. — [6] Brightman, p. 327, cf. p. 404. — [7] *Ibid.* — [8] Cf. dom Cagin, dans la *Paléogr. musicale*, t. V, p. 55-57.

Digitized by Google

des vivants et le memento des morts de la messe romaine.

Dans les oraisons de la messe chacun des deux pays a son style liturgique, ses procédés, sa terminologie. Cette différence paraît en particulier dans les acclamations et dans les doxologies. Il suffit d'avoir signalé ce point de vue qui demanderait de longs développements et sera repris ailleurs.

Nous ferons une autre remarque au sujet de l'anaphore, qui du reste est applicable au canon occidental; cette partie de la messe, si l'on y rattache l'offertoire, forme dans l'une et l'autre contrée, un tout complet, nettement défini, qui en somme est le véritable sacrifice de la messe. Toute la partie qui précède et que l'on appelle avant-messe ou messe des catéchumènes, apparaît comme un rite distinct, qui a aussi son autonomie, et n'est qu'en relation éloignée avec le sacrifice. Elle en est en tout cas séparable et il n'y a pas une liaison étroite entre la messe et l'avant-messe. Toutes les liturgies orientales présentent cette division en deux parties; c'est là un fait caractéristique. De plus, dans les liturgies orientales, et à la différence de l'Occident, il faut remarquer que cette avant-messe en partie préparatoire varie peu de liturge à liturgie; dans plusieurs, comme nous l'avons dit, elle est identiquement la même; c'est l'anaphore qui varie et qui, par suite, caractérise la liturgie. L'avant-messe paraît être le service ancien de la synagogue, composé de psaumes, de prières, d'intercessions, de lectures de la loi ou des prophètes, que l'Église chrétienne a adopté en y ajoutant comme touche chrétienne, la lecture de l'épître et de l'évangile.

A ce service de la synagogue s'est soudé, à un moment donné que l'on ne peut fixer, le sacrifice eucharistique; messe des catéchumènes et messe des fidèles se sont alors fondues en un rite, dont l'unité est plus apparente que réelle, car le point de soudure reste visible. C'est ce que nous avons essayé de démontrer plus longuement ailleurs [1]. Le seul point que nous ayons à retenir ici, c'est l'unité de l'anaphore ou du canon; il est évident, surtout si l'on remonte aux formes les plus antiques, que toutes les formules qui le composent et toutes les cérémonies, sont disposées en vue d'une fin unique et bien déterminée, le sacrifice.

Dans cette hypothèse il faudrait faire rentrer l'offertoire dans l'anaphore ou du moins l'y rattacher étroitement: or il paraît bien vraisemblable que primitivement il en fut ainsi, et dans les plus vieilles formes d'anaphores la préface ne semble autre chose qu'une prière sur les oblations, en réalité une prière d'offertoire.

L'offertoire, par la force des choses, prit bientôt du développement, se détacha de l'anaphore et eut ses formules distinctes de la préface, mais le dessin primitif n'en reste pas moins assez visible sous les retouches.

L'anaphore est donc, au demeurant, la messe véritable, et à ce point de vue c'est en liturgie une création toute chrétienne, tandis que l'avant-messe reste juive par ses origines et par ses éléments.

Il faut remarquer une autre particularité spéciale à l'Orient; certaines liturgies possèdent plusieurs anaphores qu'elles n'emploient qu'à certains jours de l'année. Par exemple la liturgie de Théodore de Mopsueste est célébrée depuis le premier dimanche de l'avent jusqu'au dimanche des rameaux, la liturgie de Nestorius est célébrée cinq fois par an, à certaines fêtes; il y a même un cas analogue pour les deux liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. En Occident, si nous ne nous trompons, il n'y a aucun exemple de ce fait, car la liturgie des présanctifiés du vendredi saint ne peut pas rentrer dans ce cas. La raison doit en être cherchée évidemment dans l'emploi du système embolismique.

D'après les remarques qui précèdent, il nous semble donc prouvé que pour cette partie capitale qui est l'anaphore ou le canon, les liturgies se divisent en deux grandes familles : la famille occidentale avec le canon particulier tel que nous l'avons décrit, et la famille orientale avec anaphore variable. Ceci est d'une grande importance pour l'histoire de la liturgie.

Néanmoins et malgré toutes les différences que nous avons signalées il reste, quand on rapproche du canon occidental l'anaphore orientale, que les éléments sont à peu près les mêmes de part et d'autre; les analogies sont fondamentales : dialogue de la préface, préface, *Sanctus*, récit de la cène, litanies ou prières d'intercession, anamnèse, épiclèse, fraction, communion, action de grâces, renvoi, toutes ces prières ou ces rites se retrouvent équivalemment dans les liturgies de l'Orient et de l'Occident, et souvent les formules elles-mêmes se ressemblent de telle façon que l'on est amené à supposer soit des emprunts, soit une communauté d'origine.

Et s'il était permis d'anticiper sur les démonstrations futures et sur une connaissance plus approfondie des faits liturgiques, on pourrait dès maintenant formuler ainsi cette hypothèse : aux trois premiers siècles, unité liturgique *relative*, ou si l'on veut, absence de caractéristiques; à partir du IVe siècle application de méthodes différentes qui vont affirmer les diversités liturgiques.

Les textes des plus anciennes anaphores nous permettent de remonter jusqu'au IVe siècle et de reconstituer l'anaphore orientale au moins dans deux de ses types, le type alexandrin et celui d'Antioche. Les ouvrages de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille de Jérusalem, des autres écrivains de ce temps, donnent à peu près tous les traits essentiels de l'anaphore. Voir ce travail de reconstitution dans Probst et dans Brightman [2].

On constate que vers la même époque, en Afrique, à Rome, probablement à Milan, le canon sous une forme à peine différente de l'anaphore, existe aussi, et encore que les emprunts liturgiques entre ces Églises aient été peut-être plus nombreux qu'on ne le soupçonne, cependant rien n'autorise dans le cas présent à recourir à cette hypothèse pour expliquer les analogies. Il reste à conclure que si un système liturgique aussi compliqué que l'anaphore est répandu sous des formes presque identiques dans tant de contrées, au IVe siècle, c'est qu'il faut en rechercher beaucoup plus haut les origines. On y a vu, non sans raison, une preuve en faveur d'une certaine uniformité primitive de la liturgie [3]. C'est la question que nous avons à étudier maintenant.

IV. Origines; l'anaphore aux trois premiers siècles. — Si l'on réduit la messe à ses éléments essentiels on y retrouve ceux de l'anaphore, une préface ou prière eucharistique sur les oblations, le récit de la cène rattaché à cette préface, une forme d'anamnèse et d'épiclèse, la communion et l'action de grâces. Les allusions des écrivains antérieurs au IVe siècle nous autorisent à constater la présence des mêmes éléments, tels les textes si connus de Firmilien sur la composition d'une prière eucharistique, ceux de saint Justin, la prière de saint Clément qui est une prière litanique ou eucharistique, celles de la *Didaché* qui présentent le même caractère.

Cette preuve sera faite dans le détail pour chacun des articles. Mais dès maintenant on peut affirmer que des allusions à la préface se trouvent dans saint Cyprien, dans saint Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, v); Tertullien parle du *Sanctus;* l'anamnèse paraît toute primitive. Voir cet article. On a essayé de prouver que l'épiclèse

[1] *Les origines de la messe et le canon romain*, dans la *Revue du clergé français*, 15 août et 1er sept. 1900. — [2] Probst, *Liturgie des vierten Jahr. u. deren Reform;* Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, t. I, p. 527 sq. — [3] Cf. Lebrun, *Explication de la Messe*. t. VI, p. 572; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, introduction.

Digitized by Google

datait seulement de l'époque où il fallait affirmer contre les hérétiques la divinité du Saint-Esprit (fin du IVe siècle). Il est possible que les macédoniens aient exercé une influence en ce sens, et forcé la liturgie à se prononcer plus énergiquement sur le rôle de la troisième personne, mais l'existence de l'épiclèse est incontestablement antérieure [1]. En dehors de toutes les preuves qu'on en a jusqu'ici données, nous serions assez incliné à voir une allusion à cette intervention du Saint-Esprit au sacrifice dans ce verset de l'épître aux Hébreux πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὅς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ Θεῷ, καθαριεῖ, etc. Heb., IX, 14. La *fractio* peut être considérée aussi comme primitive, ainsi que le prouvent les textes évangéliques et le nom même de *fractio panis* appliqué primitivement à l'eucharistie. Il en est de même du *Pater*, de la communion et de l'action de grâces qui la suit. On voit donc que par ses éléments l'anaphore remonte aux origines les plus reculées de la liturgie [2].

V. Signification liturgique et dogmatique. — Encore qu'elle se compose d'éléments divers, l'anaphore possède un caractère d'unité que nous avons déjà signalé; c'est une *actio* qui a pour objet de rappeler la cène, la passion et la mort du Christ, de transformer, comme à la cène, le pain et le vin de l'oblation au corps et au sang du Christ, et de le distribuer aux fidèles. Cette *action* peut se décomposer en plusieurs membres ou éléments, mais prières, invocations, ou rites tendent toujours au même but. En voici l'analyse :

1° Le premier de ces actes est l'action de grâces qui s'exprime dans une préface précédée d'un court dialogue entre le prêtre et les fidèles. Ce dialogue est le même dans certaines liturgies orientales (liturgie de saint Marc et autres de cette famille), qu'en Occident.

Ὁ Κύριος μετὰ πάντων. Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σοῦ.
Ἄνω ἡμῶν τὰς καρδίας. Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον.
Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυριῷ. Ἄξιον καὶ δίκαιον.

La liturgie de saint Jacques et celles qui lui sont apparentées ont conservé le salut apostolique au lieu du *Dominus vobiscum*.

Ἡ ἀγάπη τοῦ Κυρίου καί Πατρός, ἡ χάρις τοῦ Κυρίου καὶ [Υἱοῦ] και ἡ κοινωνία καί ἡ δωρεά τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν. Καί μετὰ του πνεύματος σοῦ. Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας, etc.

Ces dernières acclamations existent à peu près partout. Elles servent d'introduction à la préface ou prière eucharistique ou d'action de grâces, qui n'en est qu'un commentaire et qui commence d'ordinaire par ces mots :

Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον ὅσιόντε καὶ πρέπον, etc. Le thème général en Orient exprime la reconnaissance de l'homme envers Dieu pour ses œuvres, pour la création, la sanctification de l'homme, la rédemption après le péché, l'enseignement donné à la terre par les prophètes, et enfin la venue du Christ qui répare les désordres causés par le péché et consomme l'œuvre de la rédemption. Il a institué le sacrement de son corps et de son sang. La préface dans la plupart de ces liturgies atteint donc par une transition naturelle le récit de l'institution eucharistique. Le *tersanctus* ne l'interrompt qu'un instant, mais n'en est pas la conclusion comme il arrive d'ordinaire en Occident.

Dans toute une famille de ces liturgies, nous l'avons dit, la préface est aussi interrompue par la prière litanique et reprise ensuite.

La préface orientale roule à peu près toujours sur le même thème, elle n'admet pas cette variété presque infinie des préfaces des liturgies latines. On en comptait autrefois plus de deux cent quarante dans la liturgie romaine [3]. Dans la liturgie ambrosienne la préface changeait presque chaque jour; la liturgie mozarabe et les liturgies gallicanes en avaient aussi un très grand nombre. C'est l'application du système euchologique occidental, dont nous avons déjà parlé, qui varie presque toutes ses formules et les adapte tantôt à l'objet de la fête, tantôt à la vie du saint martyr, tantôt à une autre pensée assez éloignée parfois de l'objet du sacrifice. Voir Préface.

2° Le *Sanctus*, qu'il ne faut pas confondre avec le *trisagion* proprement dit que l'Église romaine a conservé au vendredi saint, est d'une pratique universelle, et se compose des mêmes acclamations en Orient qu'en Occident. Quelques liturgies n'ont pas le *Benedictus qui venit*, etc. Voir Trisagion.

3° Le *Vere sanctus* reprend d'ordinaire et paraphrase le *Sanctus* tout en continuant la prière eucharistique de la préface. C'est la partie appelée dans les liturgies gallicanes le *Post sanctus* et qui commence d'ordinaire par les mots : *Vere sanctus*. Il est généralement introduit, dans les liturgies orientales, par des paroles analogues : Ἅγιος εἶ, Βασιλεῦ τῶν Αἰώνων καὶ πάσης ἁγιωσύνης, etc., ou : Πλήρης γὰρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς, etc. Ἅγιος εἶ καὶ πανάγιος, etc., ou autres formules de même genre. Sur ce point, la liturgie romaine, dans sa forme actuelle, diffère sensiblement des autres liturgies.

Cette prière aboutit sans interruption au récit de la cène.

4° Le récit de la cène ou partie centrale de l'anaphore est trop important pour ne pas mériter d'être traité à part avec tous les développements qu'il exige. Voir Consécration. Nous nous contenterons ici de quelques remarques générales. Après avoir rappelé ce que nous disions plus haut, que toutes les anaphores orientales suivent la version de saint Paul *in qua nocte* (voir ci-dessus col. 1910), nous ferons encore observer que ce passage comporte sur d'autres points des variantes. La plupart des liturgies orientales ont l'ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανον, l'*elevatis oculis in cælum* que toutes les liturgies occidentales ont aussi (sauf la mozarabe), paroles qui ne sont pas mentionnées dans le texte évangélique. Cependant ces termes manquent dans la liturgie de Constantinople, dans celle des nestoriens et dans la liturgie syriaque de saint Jacques et dans deux des anaphores que nous avons données ci-dessus.

Quoique l'Église latine, dans toutes ses liturgies, admette le mélange de l'eau dans le vin, aucune des formules de l'institution n'y fait allusion, tandis qu'au contraire toutes les liturgies orientales le mentionnent, sauf celle de Constantinople et un ou deux usages de moindre importance [4].

Quelques autres formules orientales disent que le Christ communia lui-même, tradition déjà affirmée par saint Irénée (v, 35). D'autres, de basse époque, il est vrai, et dans un but polémique évident, font mention du pain *fermenté* comme ayant servi au Christ.

Mais le fait le plus extraordinaire dans le récit de l'institution des anaphores orientales, c'est que pour les paroles de Notre-Seigneur qui ont l'importance que l'on sait dans le sacrement eucharistique, quelques liturgies les amplifient et les changent, sans cependant modifier le sens, d'autres les altèrent de telle sorte qu'on peut douter même de la validité de la formule, quelques-unes même omettent ces paroles [5] !

On voit par là, au point de vue dogmatique, la nécessité d'un magistère qui s'exerce sur les liturgies et le danger de livrer des formules de cette importance à la fantaisie. Sur ce point, nous l'avons dit, l'Occident offre l'uniformité à peu près complète.

[1] Baumstark, *loc. cit.*, 42. — [2] Probst, dans sa *Liturgie der drei ersten Jahr.*, 1870, a reconstitué le service eucharistique d'après les textes de chacun des Pères anténicéens. Cf. aussi nos *Monumenta liturgica*, t. I, notamment p. LXXXIII sq. — [3] Bona, *Rer. liturg.*, L. II, c. X, § 2, t. III, p. 230; Schulting, *Biblioth. eccl.*, t. I, pars 2, c. XII, p. 188. — [4] Neale, *A history of the holy eastern Church.*, t. I. p. 475. — [5] La défense de ces liturgies par Renaudot sur ce point particulier ne paraît pas convaincante; voir sa discussion avec Richard Simon. Ant. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, p. 237.

Digitized by Google

L'*Amen* est quelquefois prononcé par les fidèles comme réponse à la consécration. Nous avons vu que sa présence à cette place a donné lieu à de longues discussions. Mais il ne paraît pas douteux qu'il implique un acte de foi en l'efficacité des paroles de la consécration. Cette addition n'est donc pas indifférente. Voir AMEN, col. 1556 sq.

5° L'anamnèse, comme en Occident, rappelle l'ordre donné par le Sauveur aux apôtres de renouveler la cène; elle énumère d'ordinaire les mystères de la vie et de la passion du Sauveur en relation avec l'eucharistie. Elle exprime aussi une offrande faite à Dieu du corps et du sang du Christ. Parfois cette oblation suit l'épiclèse. Pas plus que la préface, les anaphores orientales n'admettent les variantes qui font des oraisons *post pridie* ou *post secreta* des liturgies gallicanes une des sources les plus riches de la prière liturgique. Voir ANAMNÈSE, col. 1880.

6° L'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit est souvent soudée à la prière précédente dans les anaphores orientales (aussi bien que dans certaines oraisons *post secreta* ou *post pridie* latines) et ne fait qu'un avec elle. Cette prière est d'une grande importance en Orient : elle est considérée comme essentielle et cette question est devenue l'occasion de disputes sans fin. Voir ÉPICLÈSE.

Disons toutefois que toutes les liturgies de ces pays ne lui accordent pas la même importance, plusieurs reconnaissent que les paroles de l'institution ne sont pas moins essentielles pour la validité du sacrement. Et Neale a pu dire, après l'étude consciencieuse de toutes les formules et de l'enseignement de ces Églises, que dans son ensemble l'Église orientale croit que le pain et le vin offerts sur l'autel sont transformés au corps et au sang du Christ, par les paroles de l'institution aussi bien que par l'invocation du Saint-Esprit, et si l'une ou l'autre manque, l'eucharistie est invalide [1].

Mais dans quelques autres, celle de saint Jean Chrysostome et celle des nestoriens par exemple, l'épiclèse est conçue en de tels termes qu'il est impossible de nier que l'invocation du Saint-Esprit n'y soit considérée comme opérant véritablement et à ce moment, le changement des éléments, ou la transsubstantiation. Nous pouvons ajouter que certains *post pridie* gallicans ou mozarabes ne sont pas moins expressifs. Voir ANAMNÈSE, col. 1889.

Quant à la liturgie romaine, l'absence presque complète d'épiclèse l'a fait accuser par l'Église orientale, à l'époque des disputes entre les deux Églises, de supprimer une formule essentielle à la validité du sacrement. La seconde oblation suit l'épiclèse dans quelques liturgies et semble exprimer la croyance à la transformation des éléments par cette prière, car logiquement elle suppose les éléments déjà transformés.

7° C'est après l'épiclèse, comme on peut le voir par le tableau précédent, que dans toute une classe d'anaphores, la famille syrienne, et même dans quelques-unes des anaphores de la famille alexandrine, se place la prière litanique, prière d'intercession pour tous les besoins de l'Église. Dans la liturgie de saint Marc et dans celles qui se rattachent au même type, la litanie se dit au milieu de la préface qu'elle interrompt ainsi. De plus la litanie dans ce type a une forme particulière; elle est semée d'acclamations ou d'exhortations par le diacre.

Dans les liturgies occidentales, sauf la romaine qui place le *Memento* des vivants avant le récit de la cène, et celui des morts avant le *Pater*, l'intercession est au moment de l'offertoire. Du reste la forme litanique est fort différente en Occident. Voir LITANIES.

8° Le *Pater*, considéré partout comme une forme intégrante de la messe, sauf dans la liturgie clémentine, précède la fraction dans les liturgies de saint Jean Chrysostome, de saint Basile, de saint Jacques, de saint Marc, qui sur ce point sont d'accord avec la romaine; il la suit dans la liturgie copte de Basile, dans celles de Grégoire, de Cyrille et dans quelques autres. La méthode de récitation varie aussi beaucoup suivant les usages; dans certains pays les fidèles commencent la prière, le prêtre la finit; dans d'autres c'est le contraire qui a lieu, ou encore prêtre et fidèles récitent chacun à leur tour, ou ensemble, et parfois le peuple acclame chaque demande par *amen*.

Mais partout le *Pater* est introduit par un prologue ou préface, qui parfois est assez long et qui d'ordinaire est la paraphrase des paroles romaines : *præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati*, etc. Il est suivi d'un embolisme qui commente la dernière demande *Libera nos a malo* (excepté dans les liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile). Voir PATER.

9° *Inclination et bénédiction.* — Après le *Pater* et son embolisme, les liturgies orientales, à l'exception des seules liturgies nestoriennes et de deux ou trois autres, ont une prostration ou inclination avec une prière dont le thème ordinaire est de demander à Dieu de préparer les fidèles à communier dignement. En général elle est précédée de l'invitation du diacre Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνομεν. La trace de cette prière est restée même dans les liturgies occidentales comme la mozarabe, où le diacre s'écrie : *humiliate vos benedictioni;* la même proclamation s'est faite longtemps dans la liturgie romaine [2]. La bénédiction, dans quelques-unes de ces liturgies, était à cette place. Dans tous les cas, ce rite doit être considéré comme dépendant de la communion.

10° Les *actes manuels* comprennent d'ordinaire l'élévation de l'hostie, la fraction, le *sancta sanctis*, le mélange du corps et du sang, une dernière bénédiction.

Tous ces actes ont leur importance. L'élévation de l'hostie implique adoration de la part du peuple; elle existe à peu près à la même place dans l'Église romaine (2e élévation avant le *Pater*), mais d'une façon beaucoup moins solennelle et, si l'on peut dire, secondaire, car la principale élévation a lieu aujourd'hui dans l'Église latine après le récit de la cène, pour bien souligner la foi en la transubstantiation par la force des paroles de l'institution. La place de cette élévation dans l'anaphore grecque est donc encore un indice de la croyance des Églises sur ce point.

Les liturgies orientales contiennent toutes une acclamation prononcée par le prêtre ou le diacre et conçue généralement dans des termes équivalents au *Sancta sanctis* qui se trouve dans plusieurs de ces liturgies. Beaucoup y joignent une doxologie, comme la clémentine, celle de saint Jacques, les liturgies jacobites, les nestoriennes, etc.

Quelques auteurs mettent ce rite en relation avec la confession de foi; il nous semble qu'il y faut voir un rite plus général pour écarter les indignes de la communion. A ce titre on peut en suivre la trace jusqu'à l'origine. Tertullien semble y faire allusion dans ces mots : *Etiamsi ethnici ... sanctum canibus et porcis margaritas... jactabunt. De præscr.*, XLI; cf. *De spect.*, c. XXV. Déjà la διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων avait dit, c. IX : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sinon ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur, car à ce sujet le Seigneur a dit : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. »

La liturgie romaine avait encore au VIIe siècle, au dire de saint Grégoire, ces paroles prononcées avant la com-

[1] Neale, *loc. cit.*, p. 496. Dans deux anaphores orientales et dans une anamnèse romaine, c'est le Verbe qui dans l'épiclèse accomplit la transformation (plus haut, col. 1903). — [2] Menard, *Not. ad sacram. S. Gregor.*, p. 30, et Neale, *loc. cit.*, p. 516.

Digitized by Google

munion par le diacre : *qui non communicat det locum* [1].

La fraction, qui a lieu dans toutes les liturgies et qui d'ordinaire est accompagnée d'une prière, remonte, comme on l'a vu, aux origines mêmes de l'eucharistie, puisqu'elle fait partie du récit de la cène dans les évangélistes et que la messe fut primitivement désignée sous ce nom. Quoique dans quelques liturgies elle précède le *Pater*, elle est d'ordinaire en relation avec la communion, ainsi que l'exprime la formule qui l'accompagne. Dans l'anaphore orientale, la fraction accuse, par ses complications et parfois ses raffinements, un état qui est déjà bien loin de la simplicité primitive. Ce qui n'était que le rite préparatoire à la distribution du corps et du sang du Christ est devenu une cérémonie surchargée de sens mystiques et symboliques. Nous n'en donnerons ici que quelques exemples; la matière sera traitée ailleurs avec les développements qu'elle comporte. Voir FRACTION. Ainsi dans la liturgie de Constantinople, le prêtre divise l'hostie (fig. 512) en quatre parties ainsi disposées sur la patène (fig. 513) :

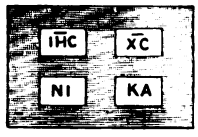


Fig. 512.

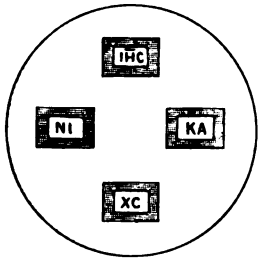


Fig. 513.

Il met la partie IHC dans le calice; XC est donnée aux prêtres et aux diacres, les deux autres aux laïques (la fraction mozarabe se rapproche sur ce point de l'Orient). Dans quelques autres pays orientaux, ce rite est si compliqué que les commentateurs n'arrivent pas à l'expliquer (rite copte de saint Basile), et que les prêtres ne réussissent à le bien connaître et accomplir qu'après des années [2].

Le mélange du corps et du sang, sans remonter peut-être à l'origine, est cependant d'une haute antiquité. On établit historiquement son existence en Occident par un texte du concile d'Orange, 441, et par un autre, du IVe concile de Tolède. En Orient son origine paraît ancienne aussi, mais on observe une grande variété dans la façon dont le rite est accompli; il consiste d'ordinaire à tremper dans le précieux sang une partie de l'hostie avec des paroles appropriées à la circonstance, quelquefois une simple doxologie, comme dans la liturgie copto-jacobite de saint Basile. On a tenté plusieurs explications de ce rite; selon de Vert, par exemple, ce serai un souvenir de l'époque où l'on ajoutait cette parcelle pour sanctifier le vin non consacré, alors que les fidèles communiaient sous les deux espèces. Nous avons dit ailleurs ce qu'il faut penser de cette interprétation. Voir ABLUTIONS, col. 107. Peut-être est-ce dans la messe romaine que l'on doit chercher la raison de ce rite; une parcelle de l'hostie consacrée au sacrifice précédent était mêlée au précieux sang pour prouver l'unité et la perpétuité d'un même sacrifice [3]; Neale y voit un simple procédé pour donner plus facilement la communion sous les deux espèces [4]. On sait que dans la liturgie grecque on met à ce moment de l'eau chaude dans le calice, rite singulier qui a été souvent reproché à cette Église et qu'elle n'a pu justifier par de bonnes raisons.

11° *La communion.* — Cette partie de l'anaphore ne s'écarte pas beaucoup des formes ordinaires usitées dans les autres liturgies. Elle est précédée d'une confession de foi à la présence réelle du Christ dans toutes les liturgies orientales, mais sous une forme plus ou moins explicite.

La communion est reçue sous les deux espèces, administrées soit séparément, soit du même coup, sous forme de pain trempé. Les différents rites et les formules qui accompagnent cet acte seront étudiés en leur place. Voir COMMUNION.

Elle est suivie dans toutes les anaphores d'une prière d'action de grâces, qui prend différents noms, et dont les formules sont intéressantes à étudier au point de vue dogmatique. Voir POST-COMMUNION.

12° *Le renvoi.* — Avant de renvoyer le peuple, le prêtre distribue l'*antidoron* à ceux qui n'ont pas communié. C'est une partie du pain qui a été bénit pour la prothèse, mais n'a pas été consacré. Voir EULOGIES.

La formule de renvoi consiste généralement dans un salut ou une acclamation du diacre et une doxologie. Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ πορευθῶμεν ou πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ, ou ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. 2a, 2 vol., Francofurti a. M., 1847. Il résume toutes les tentatives d'édition faites avant lui et nous donne le texte d'une soixantaine de liturgies orientales traduites en latin. A compléter par le livre de M. Ant. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, cité ci-dessus. — Avant Renaudot, quelques anaphores et liturgies orientales avaient été publiées, assez défectueusement du reste, dans certaines collections, notamment la *Magna bibliotheca veterum Patrum*, 1644. Il est inutile de les détailler, car on les retrouve soit dans Renaudot, soit dans Brightman. — Goar ne nous donne, dans son savant ouvrage Εὐχολόγιον *sive rituale Græcorum*, ed. 2a, Venetiis, 1730, que l'édition des liturgies byzantines (Basile, Jean Chrysostome, Présanctifiés), mais l'édition est très soignée, enrichie de nombreuses variantes et de notes excellentes. — Lebrun, dans son grand ouvrage sur la messe, disserte sur les principales de ces liturgies et en décrit les rites. *Explication littérale... de la Messe*, Liège, 1781. — J. A. Assemani, *Codex liturgicus*, Romæ, 1754, a publié plusieurs de ces liturgies et anaphores; elles sont indiquées dans Brightman, *loc. cit.* — Swainson, *The greek liturgies, chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884. — J. M. Neale, *Dissertation on the anaphoræ of the oriental liturgies*, dans *A history of the holy eastern Church*, t. I, p. 461 sq. — Hammond, *Liturgies eastern and western*, 1878, réédité et considérablement augmenté par F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western, with introd. and appendices*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896. — Cf. aussi les ouvrages de Probst, cités au cours de l'article, celui de Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato*, Roma, 1904, et les articles CANON, MESSE.

F. CABROL.

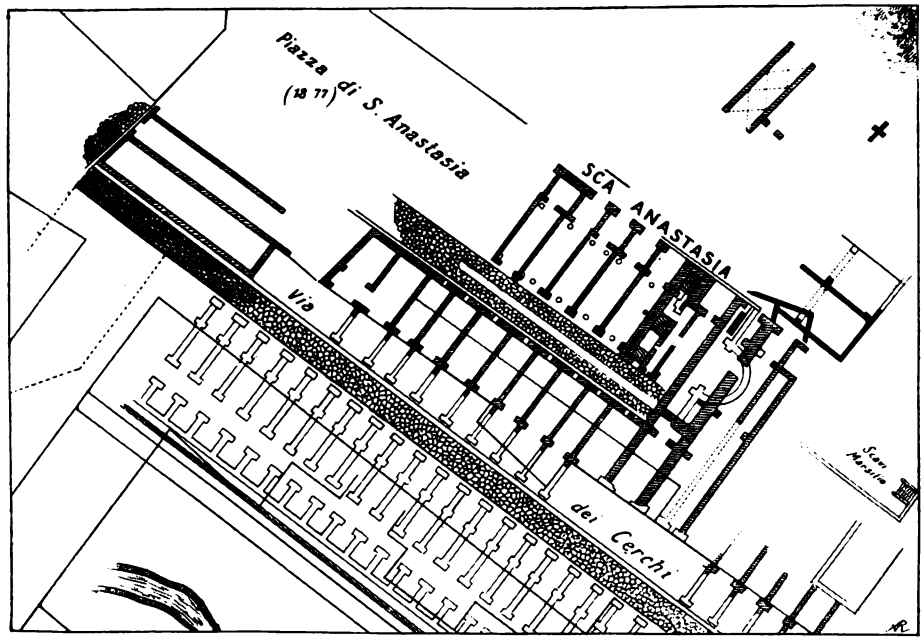
2. ANAPHORE signifie encore dans la liturgie grecque les oblations, en particulier le pain fermenté qui doit servir au sacrifice. Voir EULOGIES.

[1] *Libri Dialog. S. Gregorii Papæ*, l. II, c. XXIII. Cf. Mgr Duchesne, *loc. cit.*, p. 163. — [2] Neale, *loc. cit.*, p. 520. — [3] Mabillon, *In ordinem Romanum commentarius prævius, P. L.*, t. LXXVIII, col. 870. Cf. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 177, et plus haut col. 108. — [4] Neale, *A history of the holy eastern Church*, t. I, p. 522.

Digitized by Google

Le voile couvrant l'oblation est aussi désigné sous ce nom. Voir VOILE EUCHARISTIQUE.

ANASTASIE (SAINTE). Sainte Anastasie a un privilège spécial, unique dans la liturgie romaine. Le jour de Noël, pendant la fête même de la Nativité du Sauveur, cette sainte a sa commémoraison dans la seconde messe, *ad auroram*. Anciennement même, cette messe était propre à la sainte, et non dédiée au souvenir de la naissance de Notre-Seigneur avec une simple commémoraison de sainte Anastasie; c'était, selon l'expression de Mgr Duchesne, « comme une parenthèse au milieu des solennités commémoratives de la naissance du Christ[1]. » La sainte a trouvé place, vers la fin du Ve siècle, dans le canon de la messe romaine; son église, comme nous verrons plus bas, occupait une place marquée parmi les sanctuaires les plus illustres de la Ville éternelle. Tout cela, malgré l'origine étrangère de sainte Anastasie. Une légende d'origine tardive la fait, il est vrai, originaire de Rome et mêle son histoire à celle de saint Chrysogone, martyr d'Aquilée, lequel lui aussi avait une église à Rome. D'après ces gestes, Anastasie, fille du Romain Prétextat, *vir inlustris*, fut instruite par Chrysogone. La persécution de Dioclétien éclate; l'empereur se fait conduire Chrysogone à Aquilée, où il se trouve, et le condamne à mort; le martyr est décapité. Anastasie vint d'Aquilée à Sirmium pour visiter les confesseurs. Elle est saisie et, finalement, décapitée à son tour aux Iles Palmaria, le 25 décembre. Son corps fut déposé dans la basilique construite dans la maison d'Apollonie, le 7 des ides de septembre[2]. Ce récit est une pure légende, à laquelle on ne saurait attribuer la moindre valeur historique en ce qui concerne la vie même de la martyre. Cependant, le fait de l'existence et du martyre de sainte Anastasie ne saurait être révoqué en doute. La légende elle-même place son martyre à Sirmium et nulle part il n'est dit que son corps ait été transporté à Rome. En effet, le martyrologe hiéronymien marque au 25 décembre la fête d'une sainte Anastasie à Sirmium et à Constantinople[3]. Or, Théodorus Lector raconte que, sous le patriarche Genadius (458-471), les reliques de sainte Anastasie furent transportées de Sirmium à Constantinople et placées dans l'église qu portait le nom de Anastasis et prit depuis lors celui de Sainte-Anastasie[4]. C'était cette église dans laquelle saint Grégoire avait célébré le culte pour les catholiques, pendant que les ariens détenaient encore les sanctuaires de Constantinople. La sainte, dont la fête fut célébrée au VIe siècle avec tant d'éclat à Rome, était donc la martyre de Sirmium, dont les reliques reposaient à Constantinople. Cette célébrité de sainte Anastasie, fêtée le 25 décembre, est d'autant plus à remarquer, que le martyrologe hiéronymien marque ce jour tout un groupe de martyrs romains, à la tête duquel se trouve sainte Eugénie. Ces martyrs sont encore mentionnés dans la rubrique du sacramentaire dit léonien en tête des messes pour la fête de Noël, mais on ne trouve nulle trace d'un culte spécial dans la liturgie romaine du Ve et du VIe siècle. D'où vient donc cet éclat dont est entourée la martyre de Sirmium Anastasie dans la liturgie de Rome?



514. — Plan de l'église de Sainte-Anastasie. D'après Grisar, *Analecta Romana*, t. I, p. 604.

Le nom de la sainte fut attaché de bonne heure à une vieille église titulaire de Rome, *Sainte-Anastasie*, située au pied du Palatin, du côté où se trouvait le *Circus Maximus*[5] (fig. 514). Elle fut bâtie immédiatement au-dessus du cirque, sur le penchant de la colline du Palatin. A l'origine, elle ne portait pas le nom de *Sainte-Anastasie*, mais s'appelait simplement *titulus Anastasiæ*; c'est ainsi, en effet, qu'elle est désignée par les

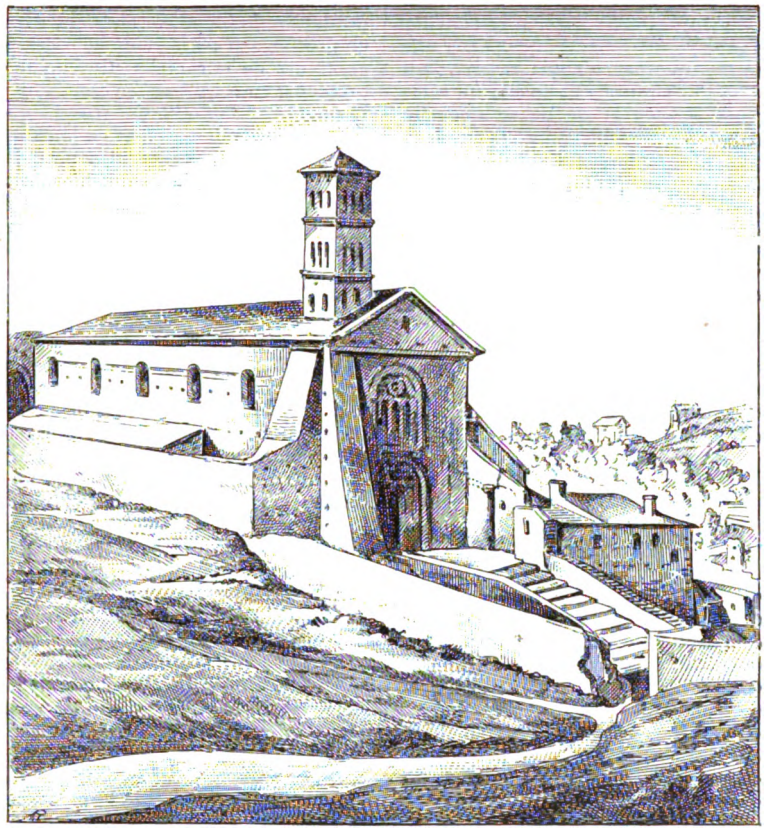
[1] Duchesne, *Sainte Anastasie* (*Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, c. III), dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1887, t. VII, p. 407. — [2] Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1900, p. 121 sq., 137 sq. Une autre légende de sainte Anastasie Romaine se trouve encore dans les *Acta sanctorum*, octobr. t. XII, p. 520-529, avec le commentaire, p. 513-520. — [3] *Martyrolog. Hieronym.*, édit. De Rossi et Duchesne, dans *Acta sanctorum*, novembr. t. II. — [4] Theodor. Lect., *Hist. eccl.*, II, 65. — [5] Lanciani, *Forma urbis Romæ*, f. 29.

Digitized by Google

prêtres qui assistèrent au concile romain de 499. Son origine remonte au IVe siècle; elle existait à l'époque du pape saint Damase (360-384), lequel fit décorer l'abside de peintures. Cette décoration fut remplacée vers la fin du Ve siècle par des mosaïques exécutées aux frais de deux époux *Severus* et *Cassia*, sur lesquels nous ne possédons aucun autre renseignement. L'inscription en mosaïque fut copiée anciennement, et le texte nous en est conservé dans un recueil manuscrit publié par M. De Rossi [1]. Le voici :

ANTISTES DAMASVS PICTVRAE ORNARAT HO-
[NORE
TECTA QVIBVS NVNC DANT PULCHRA METAL-
[LA DECVS
DIVITE TESTATVR PRAETIOSOR AVLA NITORE
QVOS RERVM EFFECTVS POSSIT HABERE FI-
[DES
PAPAE HILARI MERITIS OLIM DEVOTA SEVERI
NECNON CASSIAE MENS DEDIT ISTA DEO

Quoique le nom de l'église ne se trouve pas dans le texte, la rubrique : *In absida sanctæ Anastasiæ* dans le manuscrit d'Einsiedeln du VIIIe siècle nous renseigne d'une manière indubitable que l'inscription se trouvait dans notre sanctuaire. La construction remonte donc au plus tard à l'époque du pontificat de Damase. L'église avait dès l'origine une position spéciale. Elle était le seul *titulus* au centre de Rome antique. Les régions IV (*Templum Pacis*), VIII (*Forum Romanum*), X (*Palatium*) n'avaient aucune église titulaire; dans la région XI (*Circus Maximus*) il n'y avait que celle de Sainte-Anastasie [2], et celle-ci se trouvait ainsi entourée des sanctuaires païens les plus anciens de Rome. Elle était la première église que rencontraient les voyageurs et les commerçants qui abordaient au port du Tibre, situé dans le voisinage. Le pape saint Léon, dans une homélie prononcée précisément à Sainte-Anastasie, réfute les erreurs des monophysites et se voit obligé de mettre les fidèles de Rome en garde contre quelques Égyptiens, principalement des marchands, lesquels sont venus à Rome et soutiennent des opinions hérétiques, en prétendant que dans le Christ il n'y avait que la nature divine [3]. C'était donc un cas tout à fait spécial qui a amené saint Léon à traiter cette question dans l'église d'Anastasie. Mgr Duchesne rapporte encore à ce titre presbytéral l'épitaphe d'un clerc du nom d'Auguste, « lector de Belabru, » puisque c'était le seul *titulus* qui se trouvait au Vélabre [4]. Jusqu'à la fin du Ve siècle donc nous n'avons pas de trace positive d'un culte spécial de la sainte martyre Anastasie dans ce sanctuaire; il est le *titulus Anastasiæ*. Cependant, dans le courant du



515. — Vue de l'église de Sainte-Anastasie.
D'après Grisar, *Analecta romana*, t. I, p. 605.

[1] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. II, part. 1, p. 24, n. 25. — [2] Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, c. II. Les titres presbytéraux et les diaconies, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1887, p. 217 sq. — [3] S. Leon, *Opera*, éd. Migne *P. L.*, t. LIV, col. 466. — [4] Duchesne, *Sainte-Anastasie*, *loc. cit.*, p. 397; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, n. 98.

Digitized by Google

Ve siècle, le culte de sainte Anastasie fut implanté à Rome. Nous en avons la preuve certaine dans le fait que, vers la fin de ce siècle, le nom de cette sainte fut inséré au canon. Puisque ce fut entre 458 et 471 que le culte de sainte Anastasie prit une grande vogue à Constantinople, nous avons tous les motifs d'admettre que l'influence byzantine introduisit également à Rome cette vénération particulière. Et alors, quoi de plus naturel que de dédier à cette sainte une église qui portait déjà son nom. Au temps de saint Grégoire le Grand, on célébrait certainement les trois messes solennelles à Noël, puisque le pape le dit expressément dans une homélie[1]. Nul doute, que la seconde messe était alors déjà propre à sainte Anastasie et qu'elle fût célébrée dans son église. Donc à la fin du VIe siècle, le culte de sainte Anastasie à Rome avait son centre dans l'église au pied du Palatin, laquelle fut appelée bientôt *titulus sanctæ Anastasiæ,* nom qui lui est resté depuis.

Reste à résoudre la question du nom d'Anastasie donné à l'église avant qu'il ait été question d'une martyre de ce nom à Rome. Nous sommes en présence de deux opinions; l'une, émise par Mgr Duchesne[2], et acceptée par M. Dufourcq[3], suppose que l'église avait été fondée par une dame romaine du nom d'Anastasie; d'après l'analogie des autres *tituli* de Rome, cette désignation devrait dériver du nom de la fondatrice. Mgr Duchesne admet que cette dame romaine était la mère ou la grand'mère de la femme de Marinianus, *vir inluster,* consul en 423, laquelle portait le même nom et fit, avec son mari, exécuter de grands travaux d'embellissement dans la basilique de Saint-Pierre. Une autre hypothèse est développée par le R. P. Grisar[4]. A Constantinople comme à Ravenne, il y avait au IVe siècle une église sous le vocable de la Résurrection (*Anastasis*) de Notre-Seigneur; c'était la grande célébrité de la basilique de la Résurrection de Jérusalem, bâtie par Constantin le Grand, qui avait sans doute fait donner ce nom aux églises de ces deux villes. Et, à Constantinople, c'est précisément dans l'église de l'Anastase que furent, au Ve siècle, transportées les reliques de la martyre sainte Anastasie, laquelle dès lors donna son nom au sanctuaire. A Rome, nous trouvons un *titulus Anastasiæ,* lequel aussi vers la fin du Ve ou au VIe siècle devient le centre du culte de la même sainte Anastasie, dont également il prend le nom. Ne doit-on pas conclure de cette analogie avec Constantinople et Ravenne, qu'à Rome aussi on bâtit au IVe siècle une église de la Résurrection, qui ne fut autre que notre basilique d'Anastasie, et qui devint au VIe siècle l'église de Sainte-Anastasie? Le terrain, sur lequel le sanctuaire fut érigé sur la hauteur même et contre le mur d'enceinte du grand cirque, était très probablement propriété publique et, dans ce cas, sans l'intervention de l'empereur il eût été impossible d'y bâtir une église.

Quoi qu'il en soit, c'est le voisinage du Palatin avec son palais impérial, avec la résidence des hauts fonctionnaires byzantins, qui donna un éclat particulier à Sainte-Anastasie. Celle-ci était la paroisse du Forum, du Palatin, siège du gouvernement. De là, la place spéciale occupée par la fête de la sainte dans la liturgie de Noël, de là encore la place exceptionnelle occupée par son église parmi les sanctuaires de Rome. Dès le commencement du Ve siècle, le *titulus Anastasiæ* avait son baptistère; le préfet de Rome, Longinianus, le fit construire[5]. Comme église officielle de la cour, Sainte-Anastasie prit même le troisième rang après la basilique du Latran et celle de Sainte-Marie-Majeure, les deux cathédrales de Rome[6]. Elle reçut la station solennelle de la seconde messe de Noël, célébrée en honneur de la sainte martyre. Plus tard, après saint Grégoire le Grand, on se réunissait à Sainte-Anastasie pour se rendre en procession à Sainte-Sabine le jour du mercredi des cendres ou *caput ieiunii.* Deux autres stations, pour lesquelles encore tous les groupes paroissiaux de Rome se réunissaient pour assister à la liturgie célébrée par le pape entouré de tout le clergé romain, furent célébrées à Sainte-Anastasie : le premier mardi du carême et le mardi de la Pentecôte. Pour toutes les stations, les fidèles de Rome se rendaient dans l'église indiquée en processions partielles, selon les sept régions ecclésiastiques de la capitale. Chacun de ces groupes était précédé d'une croix, et ces croix stationales étaient conservées à Sainte-Anastasie, probablement parce que cette église se trouvait au point de jonction des sept régions ecclésiastiques[7].

C'est ainsi que la commémoraison de sainte Anastasie dans la seconde messe de Noël est le dernier vestige d'un passé glorieux; elle conserve encore le souvenir de la place toute spéciale occupée parmi les églises de Rome et dans l'ancienne liturgie romaine par le *titulus Anastasiæ,* devenu au VIe siècle l'église de Sainte-Anastasie[8]. J.-P. KIRSCH.

ANASTASIMATARION, livre musical de l'Église grecque contenant le texte noté des diverses pièces *anastasimes,* c'est-à-dire des pièces qui se chantent aux offices du dimanche, et qui sont extraites de l'ὀκτώηχος. Elles sont disposées, comme dans ce dernier recueil, suivant l'ordre des huit tons. Il y en a de deux sortes, selon le mode d'exécution : les unes, d'une exécution plus lente, sont dites *stichérariques;* les autres, plus brèves, *hirmologiques.* L'adjectif ἀργόν sert également à désigner le recueil des premières, tandis que l'on donne à celui des secondes l'épithète de σύντομον. Parmi les principaux compositeurs, il faut citer Jean Glykys et les deux Chrysaphes. Leurs œuvres se rencontrent souvent dans les manuscrits, mais aucune n'a encore vu le jour. Il en est autrement des deux anastasimataria, l'ἀργόν et le σύντομον, composés au XVIIIe siècle par Pierre le Péloponésien, lampadaire de l'église patriarcale, mort en 1777[9]. Ce sont, à peu d'exceptions près, les seuls qui aient été imprimés, et les seuls aujourd'hui en usage. L'édition princeps parut à Bucarest, en 1820, par les soins de Pierre d'Éphèse, l'inventeur des caractères typographiques communément employés aujourd'hui dans l'impression des ouvrages de musique ecclésiastique grecque. En voici le titre; il vaut à lui seul la plus minutieuse description : Νέον Ἀναστασιματάριον, μεταφρασθὲν κατὰ τὴν νεοφανῆ μέθοδον τῆς μουσικῆς ὑπὸ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει μουσικολογιωτάτων διδασκάλων καὶ ἐφευρετῶν τοῦ νέου μουσικοῦ συστήματος, νῦν πρῶτον εἰς φῶς ἀχθὲν διὰ τυπογραφικῶν χαρακτήρων τῆς μουσικῆς ἐπὶ τῆς θεοστηρίκτου ἡγεμονίας τοῦ ὑψηλοτάτου ἡμῶν αὐθέντου πάσης Οὐγγροβλαχίας κυρίου Ἀλεξάνδρου Νικολάου Σούτζου Βοεβόδα, ἀρχιερατεύοντος τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Οὐγγροβλαχίας κυρίου Διονυσίου· ἐκδοθὲν σπουδῇ μὲν ἐπιπόνῳ τοῦ μουσικολογιωτάτου κυρίου Πέτρου τοῦ Ἐφεσίου, φιλοτίμῳ δὲ προκαταβολῇ τοῦ πανευγενεστάτου ἄρχοντος μεγάλου βορνίκου κυρίου Γρηγορίου Μπαλλιάνου. Ἐν τῷ τοῦ Βουκουρεστίου νεοσυστάτῳ τυπογραφείῳ, 1820, in-4°, x-270 p.

Parmi les éditions postérieures de cet anastasimatarion, nous devons citer la seconde, due au chartophylax Chourmouzios († 1840), et surtout celle de Jean le Protopsalte († 1866), qui, imprimée en 1863, à Constantinople, compte jusqu'à ce jour huit éditions successives. Les

[1] S. Grégoire, *Hom.*, VIII, 1, *P. L.*, t. LXXV, col. 1108. — [2] Duchesne, *loc. cit.*, p. 389 sq. — [3] Dufourcq, *loc. cit.*, p. 138. — [4] Grisar, *S. Anastasia di Roma,* dans *Civiltà cattolica,* sér. XVI, 1896, t. VI, p. 727 sq., et dans *Analecta Romana,* 1899, t. I, p. 595 sq. — [5] Inscription dans De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, part. 1, p. 150. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 143. — [7] Duchesne, *loc. cit.*, p. 411. — [8] Sur l'histoire postérieure de Sainte-Anastasie, voy. Armellini, *Le chiese di Roma,* 2e éd., p. 532 sq. — [9] Voir G. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Athènes, 1890, p. 318-324.

Digitized by Google

deux dernières, les seules que l'on trouve encore dans le commerce, sont de 1877 et de 1890. Le titre suffisamment explicite nous dispensera d'en énumérer le contenu : Ἀναστασιματάριον νέον ἀργὸν καὶ σύντομον περιέχον τὰ ἀναστάσιμα τοῦ ἑσπερινοῦ, ὄρθρου, λειτουργίας, μετὰ τῶν ἀναστασίμων κανόνων, ἀργῶν καταβασιῶν, τιμιωτέρων συντόμων, ἑωθινῶν μετὰ τῶν δοξολογιῶν αὐτῶν, κατανυκτικῶν, μαρτυρικῶν, νεκρωσίμων, τῶν τριῶν ἐνάτων ᾠδῶν τῶν Βαΐων, τῆς κυριακῆς τοῦ Θωμᾶ, τῆς ἀναλήψεως καὶ τῶν τριῶν κανόνων, τοῦ ἀκαθίστου, τῶν παρακλήσεων, ἔτι δὲ καὶ τὰς καταβασίας τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου εἰς διπλοῦν χρόνον. Μελοποιηθὲν ὑπὸ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου καὶ Ἰωάννου Πρωτοψάλτου τῆς τοῦ Χριστοῦ Μ. Ἐκκλησίας θεωρήσαντος ἐπιμελῶς καὶ ἀνακαθάραντος τοῦτο. Νῦν τὸ ὄγδοον ἐκδίδοται ὑπὸ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Δ. Ἰωάννου Πρωτοψάλτου, in-8°, Constantinople, 1899, 588 p.

Tel avait été le renom de l'œuvre du Péloponésien, que tous les éditeurs d'anastasimataria eurent soin de mettre leurs publications à l'abri de ce grand nom. Il serait d'ailleurs bien malaisé de retrouver sous tant d'éditions revues et corrigées la composition originale de Pierre le Lampadaire. Ainsi l'édition de Georges le Lesbien, auteur d'une nouvelle méthode de musique ecclésiastique, intitulée par lui Λέσβιον σύστημα, s'éloigne tellement de la musique ordinaire, que le patriarcat la condamna (nous dirions la mit à l'index) en 1846. Voici encore le titre de cette curieuse publication devenue aujourd'hui presque introuvable : Ἀναστασιματάριον νέον ἀργοσύντομον περιέχον τὰ ἀναστάσιμα τοῦ ἑσπερινοῦ, ὄρθρου καὶ λειτουργίας, μετὰ τῶν ἕνδεκα ἑωθινῶν ἐν τῷ τέλει, μελοποιηθὲν παρὰ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου, καὶ ἐπιδιορθωθὲν μετὰ προσθήκης παρὰ τῶν πρωτοψάλτων τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας Γρηγορίου καὶ Κωνσταντίνου. Ἤδη δὲ τὸ πρῶτον μετενεχθὲν εἰς τὸ Λέσβιον σύστημα παρὰ Νικολάου Ἱερωνυμίδου Κυπρίου καὶ ἐπιδιορθωθὲν παρὰ Γεωργίου Λεσβίου τοῦ ἐφευρετοῦ τῆς μεθόδου, ἀναλώμασι τοῦ ἰδίου καὶ τῶν φιλομούσων συνδρομητῶν, in-8°, Athènes, 1840, 316 p.

L'édition précédente avait à peine paru qu'un protopsalte d'Athènes, Zaphirios Apostolou Zaphiropoulos, la critiqua très vivement et lui en opposa une autre imprimée par ses soins, et dont les éditeurs athéniens sont restés plus ou moins tributaires. Il en est deux pourtant qui semblent faire exception, je veux parler de Constantin Sakellarides et de André D. Tsiknopoulos. L'anastasimatarion du premier [1] a pour titre : Νέον ἀναστασιματάριον κατὰ τὸ τοῦ Πέτρου τοῦ Πελοποννησίου ἐντολῇ τῆς Μ. ἐκκλησίας ἐκπονηθὲν κατὰ τὸ πρωτότυπον ὑπὸ τῶν διδασκάλων τῆς πατριαρχικῆς σχόλης καὶ ἐγκριθὲν ὑπὸ τῆς Μ. ἐκκλησίας ἐκδίδοται νῦν συμπεπληρωμένον καὶ ἐρρυθμισμένον ὑπὸ Κωνσταντίνου Σακελλαρίδου Θεσταλομάγνητος, in-8°, Athènes, 1890, 508 p.

Quant à l'anastasimatarion de Tsiknopoulos, il est comme le syncrétisme de toutes les éditions antérieures; l'éditeur l'apprécie lui-même dans le titre en ces termes modestes : Ἐπεξεργασθὲν δὲ ἤδη, πλουτισθὲν καὶ ἐπιδιορθωθὲν κατ' ἁπλούστερον, ἐμμελέστερον καὶ κανονικώτερον τρόπον κατά τε τὴν γραφὴν καὶ τὸ μέλος. Il a vu le jour à Athènes en 1895, comprend 672 pages petit in-8° et coûte vingt drachmes. C'est tout ce que l'on en peut dire.

L. Petit.

ANASTASIMOS. Ἀναστάσιμος. Etymologiquement, le mot veut dire : *qui a rapport à la résurrection*, et, plus particulièrement, à la résurrection de N.-S. Ἀναστάσιμος ἡμέρα, ou simplement ἀναστάσιμος, c'est le dimanche, jour de la semaine où a eu lieu la résurrection du Christ, et spécialement Pâques [2]. On appelle de même ἀναστάσιμος ἀκολουθία l'office dominical, c'est-à-dire le recueil dit Ὀκτώηχος, attribué à saint Jean Damascène. L'ensemble forme τὰ ἀναστάσιμα, et l'épithète s'applique aux divers morceaux : τροπάριον ἀναστάσιμον, στιχηρὰ ἀναστάσιμα, κανὼν ἀναστάσιμος, etc.; il y a aussi un κανὼν σταυροαναστάσιμος, parce qu'il célèbre à la fois le crucifiement et la résurrection [3]. En dehors du dimanche, les ἀναστάσαμα servent partiellement au temps pascal [4]. Le typicon indique les diverses combinaisons amenées par les fêtes qui tombent un dimanche. Nous nous contenterons d'observer que les ἀναστάσιμα ne sont complètement supprimés que les dimanches des Rameaux et de Thomas (dimanche après Pâques), et les dimanches où tomberait Noël, l'Épiphanie, la Transfiguration ou l'Exaltation de la Croix [5].

S. Pétridès.

ANASTASIS (ÉGLISE DE L') ou DE LA RÉSURRECTION A JÉRUSALEM. Voir Jérusalem (*Églises*).

ANATHÉMATA. Voir Ornementation des Églises.

ANATHÈME. — I. Étymologie. II. Anathèmes dans les décrets des conciles. III. Anathèmes dans les abjurations. IV. Anathèmes dans les inscriptions funéraires. V. Anathèmes contre les voleurs de livres dans les formules finales des manuscrits. VI. Anathèmes d'une mère païenne contre son fils chrétien. VII. Bibliographie.

I. Étymologie. — Anathème est emprunté au latin *anathema* qui est lui-même une transcription du grec ἀνάθεμα. Mais le petit problème étymologique qui se pose ici n'ayant pas toujours été exposé d'une façon complète et précise, nous croyons devoir entrer dans quelques détails. Le mot grec, dont la forme classique est ἀνάθημα, se rattache à ἀνατίθημι, et signifie offrande, ex-voto, tout ce qui a été offert et consacré à la divinité, πᾶν τὸ ἀφιερωμένον θεῷ, dit Suidas [6], et il ajoute : λέγεται δὲ καὶ ἀνάθεμα. La forme, en effet, varie suivant les dialectes. On trouve ἄνθεμα en poésie [7], et déjà, au IVe s. av. J.-C., à Épidaure [8]; ἀνάθεμα, à Oropos [9], au IIIe s. av. J.-C., à Délos [10], au IIe s. av. J.-C., à Andanie [11] (Messénie), au Ier s. av. J.-C. et dans la Κοινή, malgré les protestations des puristes, dont Moeris [12] (ἀνάθημα, ἀττικῶς· ἀνάθεμα, ἑλληνικῶς), et Thomas [13] (ἀνάθημα, οὐκ ἀνάθεμα· εἰ καὶ Φιλόστρατος ἀνάθεμα... λέγει) nous ont conservé l'écho. C'est que la langue hellénistique abrège, dans les noms en μα, la voyelle finale du thème verbal, par analogie des noms en σις et en της [14] : θέμα, δόμα, comme θέσις, δόσις et de là aussi πόμα, κλίμα, κρίμα, etc. Or il se fait qu'à la même époque, ἀνατίθημι, comme ἀνιερόω, prend quelquefois le sens de dévouer aux dieux

[1] Voir un long compte rendu de ce livre dans G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 366 sq. — [2] Voir des exemples dans Du Cange, *Glossar. mediæ et infimæ græcit.*, et Sophocles, *Greek lexicon*, s. v. — [3] Voir Παρακλητική ἢ ὀκτώηχος ἢ μεγάλη, édit. Venise, 1897, p. 1, 2, 3, 5, 6, etc. — [4] Voir Πεντηκοστάριον, édit. Venise, 1890, p. 9, 10, etc. — [5] Τυπικόν, édit. Constantinople, 1888, p. 5. — [6] *Suidæ Lexicon*, éd. G. Bernhardy, in-4°, Halle, 1853, t. III, p. 331. — [7] Théocrite, *Épigr.*, XIII, 2, éd. Fritzsche, Leipzig, 1881, p. 288; Callimaque, *Épigr.*, V, 2, éd. Wilamowitz, Berlin, 1882, p. 48. — [8] Cavvadias, Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1883, p. 197 s.; Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, in-8°, Paris, 1900, n. 1069, lig. 59. Cf. W. H. D. Rouse, *Greek votive offerings*, in-8°, Cambridge, 1902, p. 323. — [9] Newton, *Ancient Greek inscriptions in the British Museum*, in-fol., Oxford, 1883, part. II, n. 160; Ch. Michel, *Rec. d'insc. gr.*, n. 827, lig. 40. — [10] Th. Homolle, *Bull. de corr. hell.*, 1882, t. VI, p. 30, lig. 8. — [11] Ch. Michel, *Rec. d'inscr. gr.*, n. 694, lig. 89. — [12] Mœridis Atticistæ, *Lexicon atticum*, in-8°, éd. J. Pierson, Leipzig, 1831, p. 31. — [13] *Thomæ Magistri ecloga vocum atticarum*, in-8°, éd. F. Ritschl, Halle, 1832, p. 7. — [14] F. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, in-8°, Göttingen, 1896, p. 63. Cf. Phrynichi, *ecloga nominum atticorum*, in-8°, éd. Ch. A. Lobeck, Leipzig, 1820, p. 249; R. A. Lipsius, *Grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität*, in-8°, Leipzig, 1863, p. 41.

Digitized by Google

infernaux, maudire [1], et c'est ainsi qu'on le trouve employé dès le IIe s. av. J.-C. en Asie-Mineure, sur une série de tablettes de plomb cachées dans des tombeaux et contenant des imprécations [2]. Tout naturellement ἀνάθεμα peut désigner alors « ce qui est consacré aux dieux infernaux, maudit » [3]. Aussi les Septante s'en servent-ils régulièrement pour traduire l'hébreu *ḥērém*, « ce qui est maudit, et condamné à être retranché ou exterminé [4]. » Puis on forma le dénominatif ἀναθεματίζω, que nous retrouvons dans une inscription du Ier s. ap. J.-C. [5], comme dans la grécité judéo-chrétienne. Cependant ἀνάθεμα reste en usage dans le sens d'« offrande », même chez les Septante (II Mach., II, 13; IX, 16; Judith, XVI, 19; III Mach., III, 17) et dans le Nouveau Testament (Luc., XXI, 5). Mais quand, sous l'influence des atticistes, on reprit l'épel ἀνάθημα, on essaya de distinguer les deux formes en partageant entre elles les deux sens très différents que le même mot avait acquis [6]. C'est ce qu'a fait le français pour les deux dérivés de *cathedra*, « chaire » et « chaise », et pour « col » et « cou » de *collum* [7]. Le phénomène est bien connu dans l'histoire du langage; plus d'une langue en offre des exemples. Mais ici la distinction ne se fit pas tout de suite et tandis que Pseudo-Justin [8] donne les deux sens à ἀνάθεμα, Théodoret [9] fait de même pour ἀνάθημα. De là vient que dans les passages des Septante et du N. T., que nous venons de citer, l'orthographe des meilleurs manuscrits varie singulièrement, les uns conservant partout la forme hellénistique, les autres introduisant la distinction récemment tentée [10]. Mais finalement ἀνάθεμα se fixa dans le sens de « maudit, voué à la destruction ». Le sens d' « offrande » fut réservé à l'épel ἀνάθημα [11], dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

Nous n'insistons pas sur l'anathème dans le Nouveau Testament, il nous suffira de renvoyer à l'article de M. Vigouroux dans le *Dictionnaire de la Bible*. Chez les écrivains ecclésiastiques, le mot a tantôt le sens de « malédiction », Marc., XIV, 71, Act., XXIII, 14; tantôt celui de « maudit », « séparé du Christ, » où l'emploie plus spécialement saint Paul. Rom., IX, 3; I Cor., XVI, 22; Gal., I, 8, 9. Voici comment l'explique saint Jean Chrysostome dans une homélie destinée à combattre l'abus qui se faisait des menaces d'anathème : Τί οὖν ἐστιν ὁ λέγεις ἀνάθεμα, ἀλλ'ὅτι· Ἀναθέσθω οὗτος διαβόλῳ καὶ μηκέτι χώραν σωτηρίας ἐχέτω, γενέσθω ἀλλότριος ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ; et plus loin : τὸ γὰρ ἀνάθεμα παντελῶς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀποκόπτει αὐτόν [12]. L'anathème voue donc au démon, enlève tout moyen de salut, sépare complètement du Christ. C'est ainsi que l'entend encore saint Tarasius de Constantinople, au VIIIe siècle : ἀνάθεμα οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ [13]. Le IIe concile de Tours (567) distingue nettement l'anathème de l'excommunication [14]. Celui qui s'approprie illégalement un bien ecclésiastique sera, après trois avertissements infructueux, exclu de l'Église comme Judas, *ut non solum excommunicatus sed etiam anathematizatus moriatur et cælesti gladio feriatur*. Voir EXCOMMUNICATION.

II. ANATHÈME DANS LES DÉCRETS DES CONCILES ET DES PAPES. — Nous savons par plusieurs textes du Nouveau Testament que la Synagogue usait de l'anathème pour exclure de son sein les juifs qui suivaient le Christ [15], c'est ce que saint Jean désigne par ἀποσυνάγωγον ποιεῖν ou γίνεσθαι. Joa., IX, 22; XII, 42; XVI, 2. Et plusieurs des plus anciens écrivains ecclésiastiques mentionnent avec indignation les anathèmes que dans leurs prières les juifs proféraient contre les chrétiens. Ainsi saint Justin [16] : Καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν παντοκράτορα καὶ ποιητὴν τῶν ἁπάντων Θεὸν ἀθετεῖτε καὶ ὅσον ἐφ' ὑμῖν ἀτιμάζετε, καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. C'est bien certainement aussi aux judéo-chrétiens que se rapportent ces mots de saint Épiphane [17] rappelant les anathèmes contenus dans les prières récitées trois fois par jour dans les synagogues : ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἕωθεν, καὶ μέσης ἡμέρας, καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι φάσκοντες ὅτι· Ἐπεκατάρασαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. Il s'agit évidemment ici de la prière *Shemone Esre* dont la rédaction remonte sans doute jusqu'au Ier siècle [18].

C'est sans doute à cet exemple que, dès les premiers siècles, l'Église lance l'anathème contre les hérétiques et les judaïsants. Le 52e canon du Synode d'Elvire, en 306, contient déjà l'anathème : *Hi qui inventi fuerint libellos famosos in Ecclesia ponere anathematizentur* [19] (il s'agit des *Pasquillants*). A la fin du symbole de Nicée, on trouve l'anathème lancé contre ceux qui nient la divinité du Christ : Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν, ἢ τρεπτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία [20]. Au milieu du IVe siècle, le synode de Laodicée dirige son 29e canon contre les judaïsants et le fait suivre de l'anathème : εἰ δὲ εὑρεθεῖεν ἰουδαΐσταί, ἔστωσαν ἀνάθεμα παρὰ Χριστῷ [21], et celui de Gangres donne à ses vingt canons cette forme qui plus tard deviendra classique : εἴ τις... ἀνάθεμα ἔστω [22]. Au Ve siècle, le concile de Chalcédoine (451) formule l'ana-

[1] Rouse, *Greek votive offerings*, p. 339. — [2] R. Wünsch, *Defixionum tabellæ atticæ*, dans le *Corpus inscriptionum atticarum, Appendix*, in-4°, Berlin, 1897, p. XI sq. Cf. Ch. Michel, *Rec. d'inscr. gr.*, n. 1327. — [3] On le trouve sous la forme ἀνάθημα, Wünsch, *op. cit.*, p. XIII. — [4] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1892, t. I, col. 545. — [5] Wünsch, *Defixionum tabellæ atticæ*, p. XIII. Cf. A. Deissmann, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901, t. II, p. 342. — [6] Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. fr., in-8°, Bruxelles, 1869, p. 17 sq. Saint Jean Chrysostome, *Hom.*, XVI, *Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. LX, col. 549 explique très bien la différence entre les deux sens. Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, fol., Amsterdam, 1682, t. I, p. 267. — [7] Darmesteter, *La vie des mots*, in-12, Paris, 1887, p. 141. — [8] *Quæst. et resp.*, 121, éd. Otto, p. 198. Cf. Sanday and Headlam, *Commentary on the epistle to the Romans*, 3e édit. in-8°, Edinburgh, 1898, p. 228; Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Galatians*, 10e éd., in-8°, Londres, 1896, p. 78. — [9] Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, 8e édit., in-8°; *Ad Romanos*, XI, 3, *P. G.*, t. LXXXII, col. 149, Leipzig, 1849, t. I, p. 675, conserve avec raison, Luc., XXI, la leçon ἀνάθημα qui est certainement la plus ancienne, que donnent d'ailleurs le *Sinaït.*, l'*Alex.* et le *Cod. Bez. Cantab.*, mais que les édit. ont abandonnée. Voyez aussi II Mach., II, 13, éd. H. B. Swete, Cambridge, 1894, t. III, p. 665. — [10] Eusèbe, *Vie de Constantin*, III, 38, éd. Haikel, Leipzig, 1902, p. 94; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VII, III, 15, édit. Hort et Major, Londres, 1902, p. 24; Sozomène, *Hist. eccles.*, V, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 1228 et passim. — [11] *De non anathematizandis vivis vel defunctis*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 948. Cf. Le Nain de Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, in-4°, Paris, 1706, t. XI, p. 363, art. CXXXIX. — [12] *P. G.*, t. XLVIII, col. 949. — [13] *P. G.*, t. XCVIII, col. 1436. — [14] F. Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts*, in-8°, Tübingen, 1857, p. 38; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., Freiburg, 1888, t. I, au mot *Anathema;* Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, au mot *Anathème*. — [15] Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e éd., in-8°, Leipzig, 1886, t. II, p. 363. — [16] *Dial. c. Tryph.*, XVI, *P. G.*, t. VII, col. 512. — [17] *Panarion*, XXIX, 9, dans le *Corpus hæreseologicum*, éd. Oehler, Berlin, 1859, t. II, p. 240, *P. G.*, t. XLI, col. 404. — [18] Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, in-8°, Berlin, 1903, p. 155. — [19] Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, in-fol., Florence, 1759, t. II, p. 5 et sq. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, 8°, Freiburg, 1896, p. 21; Hefele, *Conciliengeschichte*, 7e éd., Freiburg, 1873, t. I, p. 178. — [20] Denziger, *Enchiridion*, in-12, 5e édit., Wurzbourg, 1874, p. 11. — [21] Mansi, *op. cit.*, t. II, p. 563 sq.; Lauchert, *op. cit.*, p. 75; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 767. — [22] Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1095 sq.; Lauchert, *op. cit.*, p. 80 sq.; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 780 sq.

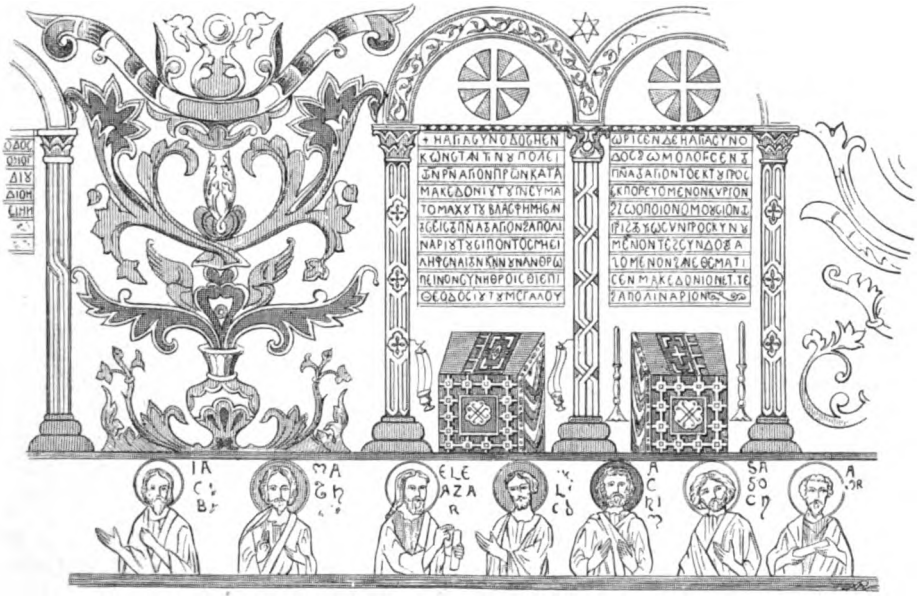
Digitized by Google

thème dans ses 2e, 7e et 27e canons [1], et le synode de Constantinople, en 536, repoussant diverses hérésies, ajoute : καὶ ὁμοίως τούτων πάντων ἀναθεματίζομεν καὶ τὸν δυσσεβῆ Σεβῆρον τὸν Ἀκέφαλον καὶ ἀποσχίστην καὶ ἀεὶ ἀλλότριον γενόμενον τοῦ δεσπότου ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῆς ἁγίας αὐτοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας [2].

Il peut être intéressant de mentionner, au sujet de ces premiers conciles, un curieux document archéologique. Dans l'église de Bethléhem, élevée par sainte Hélène en 326 [3], mais qui ne fut terminée qu'en 1169 [4], des inscriptions en mosaïque placées sur les parois résument les sentences principales des anciens synodes de Laodicée, de Gangres, de Carthage, d'Antioche, d'Ancyre, de Sardique et des six premiers conciles œcumé-

ΓΑΝΓΡΑΙC
[redacted]ΑΓΙΑ CΥΝΟΔΟCΗCΕΝΓΑΝ
ΓΡΑΙC ΤΗ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΙ ΤΩ[redacted]ΙΕ Ε
ΠΙCΚΟΠΩΝ ΓΕΓΟΝΕΝ ΚΑΤΑΕΥCΤΑ
ΘΙΟΥ ΤΟΥ ΕΡΑΙΤΗΚΟΥ ΦΑCΚΟΝΤΟC ΜΗ
ΔΥΝΑCΘΑΙ ΤΟΥCΕΝ ΓΑΜΩΗΚΡΕΟ
ΦΑΓΟΥΝΤΑC CΩΘΗΝΑΙΤΟΥΤΟΝ
ΩC ΚΑΚΩC ΦΡΟΝΙCΑΝΤΑΗΑΓΙΑ
CΥΝΟΔΟC ΑΝΕΘΕΜΑΤΙCΕΝ

Γά(γ)γραις. (Ἡ) ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Γά(γ)γραις τῇ μητροπόλει τῶ[ν] ιέ ἐπισκόπων γέγονεν κατὰ Εὐσταθίου τοῦ (αἱ)ρ(ε)τ(ι)κοῦ φάσκοντος μὴ δύνασθαι τοὺς ἐν γάμῳ ἢ κρεοφαγοῦντας σωθῆναι Τοῦτον ὡς κακῶς φρον(ή)σαντα ἡ ἁγία σύνοδος ἀνεθεμάτισεν [7].



516. — Mosaïque du côté sud de la nef de la basilique de la Nativité.
D'après de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, 1860, pl. III.

niques de Nicée, Constantiople, Éphèse, Chalcédoine et Constantinople [5]. Voici, à titre de spécimen, celles qui rappellent les synodes de Laodicée et de Gangres (fig. 516) :

ΛΑΟΔΙΚΕΑ
[redacted]ΑΓΙΑCΥΝΟΔΟC ΗΕΝΛΑΟΔΙ
ΚΕΙΑ ΤΗC ΦΡΥΓΙΑC ΤΩΝ ΚΕ ΕΠΙ
CΚΟΠΩΝ ΓΕΓ[redacted]ΕΝΔΙΑΜΟΝΤ
ΑΝΟΝ ΚΕ[redacted]ΑΛΟΙΠΑC ΕΡΕCΕΙCΤΟΥ
ΩC ΑΙΡΕΤΙΚΟΥC ΚΑΙ ΕΧΘΡΟΥC
ΤΗC ΑΛΕΘΕΙΑC ΗΑΓΙΑCΥΝΟΔOC
ΑΝΕ ΘΕΜΑΤΙ
CΕΝ

Λαοδίκεα. [Ἡ] ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας τῶν κε' ἐπισκόπων γέγ[ον]εν διὰ Μοντανὸν κ(αὶ)[τ]ὰ[ς] λοιπὰς (αἱ)ρέσεις· τού[τους] ὡς αἱρετικοὺς καὶ ἐχθροὺς τῆς ἀλ(η)θείας ἡ ἁγία σύνοδος ἀνεθεμάτισεν [6].

Elle suffiront pour donner une idée de la rédaction. Les autres sont rédigées de façon très semblable, sauf que quelquefois ἀπεδάλλετο remplace ἀναθεμάτισεν.

En terminant, je reproduis ici, d'après dom Martène d'anciens anathèmes antérieurs au VIIe siècle, parce qu'ils présentent une série de formules que nous retrouverons plus loin : *Idcirco nos eum cum universis complicibus et communicatoribus fautoribusque suis judicio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti et B. Petri apostolorum principis et omnium sanctorum, necnon et nostræ mediocritatis auctoritate et potestate nobis divinitus collata ligandi et solvendi in cælo et in terra et pretiosi Corporis et Sanguinis Domini perceptione et a societate omnium Christianorum separamus et a limitibus sanctæ matris ecclesiæ in cælo et in terra excludimus et excommunicatum et anathematizatum esse decernimus et damnatum cum diabolo et angelis ejus et omnibus reprobis in igne*

[1] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, p. 387 sq. ; Lauchert, *op. cit.*, p. 89 sq. ; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 506 sq. — [2] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, p. 1081 sq. ; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 772. — [3] Eusèbe, *Vita Const.*, t. III, 43 édit. Heikel, Leipzig, 1902, p. 95 sq. ; Socrate, *Hist. eccles.*, t. I, 17. — [4] *Corpus inscr. Græc.*, t. IV, n. 8736. — [5] Ces inscriptions ont été publiées par Clampinus, *De sacris ædificiis a Constantino magno constructis*, Rome, 1693, p. 150 sq., et, d'après lui, dans le *Corpus inscrip. Græc.*, t. IV, n. 8953-8964. — [6] *Corp. inscript. Græc.*, t. IV, 8958 ; de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, in-4°, Paris, 1870, p. 75 sq., pl. III, IV-V. Sur le mur du nord : Ancyre, Antioche, Sardique, Cangres, Laodicée, Carthage ; sur le mur du sud : Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, 2e de Constantinople, 3e de Constantinople, 2e de Nicée. — [7] *Corp. inscr. Græc.*, t. IV, n. 8955.

Digitized by Google

æterno judicamus, nisi forte a diaboli laqueis respiciat, et ad emendationem et pænitentiam redeant et ecclesiæ Dei quam læsit, satisfaciat. Et respondeat et omnes tertio : Amen, aut Fiat, fiat, aut Anathema sit[1]. En voici une autre plus complète encore : *Ex auctoritate Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti et sanctorum canonum et nostri ministerii, excommunicamus et anathematizamus et a sancta ecclesia sequestramus illos N. ut non habeant partem cum Deo nec cum fidelibus suis, nisi aliquo modo reddiderint et si in nequitia sua persistere voluerint. Maledicat illos Dominus omnipotens et omnes sancti ejus maledictione perpetua qua maledictus est diabolus et angeli ejus. Damnentur cum Juda traditore et Juliano Apostata. Pereant cum Datiano et Nerone. Judicet illos Dominus, sicut judicavit Dathan et Abiron, quos terra vivos absorbuit. Deleantur de terra viventium nec ultra fiat memoria eorum. Veniat mors turpissima super illos et descendant in infernum viventes. Deleatur semen eorum de terra : pauci et mali fiant dies eorum. Fame et siti et nuditate et omni angustia pereant. Omnem miseriam et pestilentiam et cruciatus habeant. Omnes possessiones illorum sint maledictæ, nulla eis benedictio nec oratio proficiat, sed in maledictionem convertantur. Maledicti sint semper et ubique; maledicti sint nocte et die et omni hora; maledicti sint dormientes et vigilantes; maledicti jejunantes et manducantes et bibentes, maledicti sint loquentes et tacentes; maledicti intus et foris; maledicti in agro et in aqua; maledicti a vertice capitis usque ad plantas pedum. Oculi eorum cæci fiant, aures eorum surdescant, os eorum obmutescat, lingua faucibus adhæreat, manus non palpent, nec pedes illorum ambulent. Maledicta sint omnia membra corporis illorum : maledicti stando, jacendo, sedendo; maledicti hic in perpetuum : et sic extinguantur lucernæ illorum in conspectu Domini in die judicii. Fiat illorum sepultura cum canibus et asinis : cadavera illorum lupi rapaces devorent, diabolus cum angelis semper comitetur*[2].

III. Anathèmes dans les abjurations. — M. Ermoni (voir Abjuration, col. 103) a rappelé que, dans la cérémonie de l'abjuration, avant d'affirmer sa foi aux vérités enseignées par l'Église, on anathématisait toutes les hérésies en général, et surtout celle à laquelle on avait adhéré, et il a reproduit, en substance, l'abjuration des docteurs athinganes, qui peut suffire pour donner une idée des formules employées dans ces circonstances. Nous signalons ici l'intérêt que présentent ces formulaires en tant que sources très précieuses pour la connaissance des diverses hérésies. M. Fr. Cumont, en republiant plus correctement « une formule grecque de renonciation au judaïsme »[3], dont il a fixé la date au IXe siècle[4], a montré, avec Brinkmann[5], que les anathèmes fulminés à l'occasion des abjurations sont souvent la reproduction de vieilles formules, très peu modifiées. Nous lui emprunterons l'imprécation contre le parjure, qui, comme dans le serment antique, termine la pièce : Νῦν μὲν ἔλθοιεν ἐπ' ἐμὲ πᾶσαι αἱ κατάραι ἃς ἂν ἐν τῷ Δευτερονομίῳ Μωσῆς ἔγραψεν, καὶ ὁ τρόμος τοῦ Κάϊν καὶ ἡ λέπρα τοῦ Γιεζὶ πρὸς τῷ καὶ ταῖς ποιναῖς τῶν πολιτικῶν νόμων εἶναί με ὑπεύθυνον ἀπαραιτήτως, κατὰ δὲ τὸν μέλλοντα αἰῶνα εἴη μοι ἀνάθεμα καὶ κατάθεμα καὶ ἡ ψυχή μου ταχθείη μετὰ τοῦ Σατανᾶ καὶ τῶν δαιμόνων, « Que tombent sur moi toutes les malédictions inscrites par Moïse dans le Deutéronome, et le tremblement de Caïn et la lèpre de Giézi, que je vois impitoyablement livré aux châtiments des lois civiles, que dans le siècle à venir, je sois anathème et maudit et que mon âme soit placée avec Satan et les démons. »

V. Anathèmes dans les inscriptions funéraires. — Les anathèmes dont il nous reste à parler se rattachent aux *acclamations*, qui ont été mentionnées plus haut. Voir Acclamations, col. 240 sq. Une première série est formée par les anathèmes dirigés contre les violateurs de sépultures. Aux mots Ad sanctos (col. 485-486) et Adjuration, dom H. Leclercq a réuni des formules usitées par les chrétiens soucieux de protéger le repos de leur tombe[6]. Nous n'avons à parler ici ni des amendes dont on menace les profanateurs (col. 1575), ni des adjurations pieuses qu'on leur adresse, il nous suffira de citer quelques types caractéristiques d'anathèmes qui parfois remplaçaient et parfois accompagnaient les unes et les autres.

En voici d'abord un exemple assez complet, provenant de l'île de Salamine[7]. L'inscription est du IVe ou du Ve siècle.

+
+ ΟΙΚΟϹΑΙΩΝΙΟϹ
ΑΓΑΘΩΝΟϹΑΝΑ
ΓΝΚΑΙЄΥΦΗΜΙΑϹ
ΕΝΔΥϹΙΘΗΚΑΙϹ
ΙΔΙΑЄΚΑϹΤΩΗΜΩΝ
ЄΙΔЄΤΙϹΤΩΝΙΔΙΩΝ
ЄΙЄΤЄΡΟϹΤΙϹΤΟΝ
ΜΗϹΗϹΩΜΑΚΑΤΑ
ΘЄϹΘΑΙЄΝΤΑΥΘΑ
ΠΑΡЄΞΤΩΝΔΥΟ
ΗΜΩΝΛΟΓΟΝΔΩ
ΗΤΩΘЄΩΚΑΙΑ
ΝΑΘЄΜΑΗΤΩ
ΜΑΡΑΝΑΘΑΝ
+

οἶκος αἰώνιος Ἀγάθωνος ἀναγν(ώστου) καὶ Εὐφημίας ἐν δυσὶ θήκαις ἰδίᾳ ἑκάστῳ ἡμῶν. Εἰ δέ τις τῶν ἰδίων (ἢ) ἕτερος τις το(λ)μήσῃ σῶμα καταθέσθαι ἐνταῦθα παρὲξ τῶν δύο ἡμῶν, λόγον δώῃ τῷ θεῷ καὶ ἀνάθεμα ἤτω· μαρὰν ἀθάν.

« Demeure éternelle[8] d'Agathon, lecteur, et d'Euphémie, en deux cercueils, un pour chacun de nous. Si quelque parent ou quelque étranger ose placer ici un corps autre que les nôtres, qu'il en rende compte à Dieu et qu'il soit anathème. Maranathan[9]. »

La plupart des formules latines, gravées sur des tombes, se trouvant reproduites dans les articles de dom Leclercq que nous venons de rappeler, il n'y a pas lieu de les reprendre ici. Mais des anathèmes de ce genre servaient aussi à protéger des édifices publics ou privés, et à faire respecter des édits impériaux. Dans l'hypogée de Poitiers, le P. de la Croix a trouvé ce texte[10] :

SI QVIS · QVI . NON . HIC . AMAT . ADORARE · DNM · IHM · XPM · ET · DISTRVIT · OPERA · ISTA · SIT · ANATHEMA.

Tandis qu'en Carie, MM. P. Paris et M. Holleaux ont relevé l'inscription suivante, disposée des deux côtés

[1] Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. III, cap. IV 2e éd., in-fol., Antwerpiæ, 1736, t. II, p. 903 sq. — [2] Dom Martène, *op. cit.*, t. II, p. 910 sq. — [3] Fr. Cumont, dans *Wiener Studien*, 1903, t. XXIV, 2e fasc., p. 230 sq. — [4] Fr. Cumont, dans *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1903, t. XLVI, p. 8 sq. — [5] *Rheinisches Museum für Philologie*, 1896, t. LI, p. 275 sq. — [6] Voir aussi D. F. Cabrol et D. H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, p. CXVIII sq. — [7] *Corp. inscr. Græc.*, t. IV, n. 9303; Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, Paris, 1878, n. 107; Cabrol et Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. CXIX. Cf. *Ibid.*, n. 2806, où l'on distingue aussi le mot ἀνάθεμα. — [8] Cf. *domus æterna*, cité plus haut, col. 486. — [9] Sur cette dernière formule, voir plus haut D. Cabrol, au mot Acclamations, col. 257. — [10] *Monographie de l'hypogée martyrium de Poitiers*, in-4°, Paris, 1883, p. 72; *Controverse et Contemporain*, 1886, t. II, p. 145.

Digitized by Google

d'une croix, et qui a été souvent reproduite [1] : † ὁ ῥίπτων χώματα ἐν τῷ τιχίῳ ἔχει τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν τιη' πατέρων ὡς ἐχθρὸς τοῦ Θ(εο)ῦ †.

L'anathème des 318 pères du concile de Nicée (325) se rencontre assez fréquemment dans l'épigraphie chrétienne. On la retrouve dans une inscription de Sparte, datée de l'an 1027, où elle est lancée contre ceux qui s'efforceraient de modifier une fondation faite [2] :

ὅστις δὲ οὐκ ἀκούει καὶ ἀναιρεθῇ τὰ παρ' ἐμοῦ διορρησθέντα, ἵνα ἔχι τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἀπὸ τῶν τιη' π(ατέ)ρων κὲ τὴν ἀρὰν τοῦ Ἰούδα.

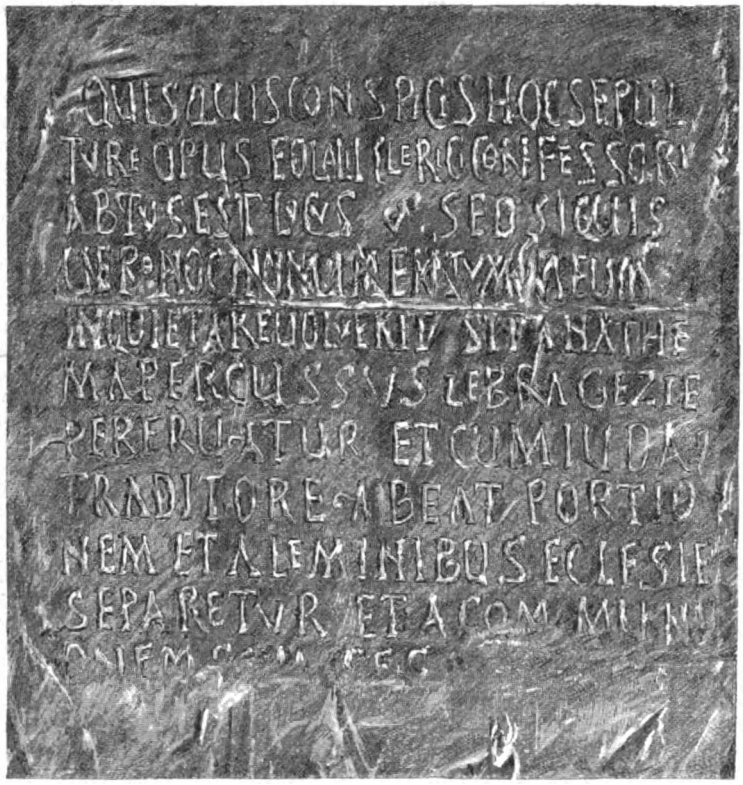
Et encore dans un texte du XIVe siècle trouvé à Tricala.

Enfin nous rencontrons à Aphrosidias, en Phrygie, la formule : ὁ ῥίπτων χώματα ἐν τῷ τιχίῳ ἔχει τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν τιη, πατέρων ὡς ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ † [4].

La formule, chose curieuse, se trouve aussi sur des tombeaux en Occident. On en a vu deux exemples plus haut. Voir col. 486 et le mot BONUSA [5].

Elle était employée aussi pour assurer l'exécution d'une donation. Voici le passage de Paciaudi qui nous donne un renseignement de ce genre : *Præclarissimum mihi visum est* PLACITUM *Roperti episcopi Euriæ descriptum ex codice Bibliothecæ Chrisianæ num. 531, pag. 63 et 64, quo Episcopus bona monasterio oblata eidem, lata judiciali sententia, confirmat, addito insuper anathemate, ut si quis immutare, rapere, usurpare præsumpserit :* ἔστω καὶ καταράμενος παρὰ Κυρίου Θεοῦ παντοκράτορος, καὶ παρὰ τῶν τιη' ἁγίων θεοφόρων πατέρων· κληρονόμος καὶ τὴν ἀράν Ἰούδα τοῦ προδότου [6].

Cet anathème qui menace du sort de Judas se rencontre aussi dans les inscriptions sépulcrales. Voir col. 485.



517. — Inscription de Mérida.
D'après Hübner, *Inscript. Hispaniæ latin. christianar.; Supplementum*, n. 336.

C'est un tronçon de colonne, actuellement dans la cour de l'évêché. Les lettres font le tour de la colonne, et comme celle-ci est adossée à un mur, il n'a pas été possible de tout lire. M. Duchesne, l'éditeur, a cependant distingué les mots suivants : ... νὰ ἔχῃ τὰς ἀρὰς τ(ῶν) τ[ιη'] θεοφόρων πατέ[ρων ἐν Νικαίᾳ συναχθέντων... Mais il n'est pas possible de savoir de quel édifice provient ce fragment [3].

[1] *Bull. de corr. hellén.*, 1885, t. IX, p. 83; Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1897, t. I, p. 555. Cf. Cumont, *Inscriptions chrétiennes de l'Asie-Mineure*, Rome, 1895, p. 33, n. 87 (extrait des *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française*, t. XV). — [2] *Corp. inscr. Græc.*, t. IV, n. 8704. — [3] Duchesne, *Mémoire sur une mission au mont Athos*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, in-8°, Paris, 1876, IIIe série, t. III, p. 329 sq., n. 193. J. Selden, *Marmora Arundelliana*, in-4°, Londres, 1628, p. 56, cite une inscription republiée et revisée par Corsini, *De notis Græcorum*, in-4°, Florence, 1749, diss. III, p. LIII. Elle est datée de l'année 6833 (= 1325 après J.-C.). Voici l'interprétation de Corsini :... *vel si quis defraudaverit, sive expenderit* (alienaverit) *aliquid habeat ille imprecationes sanctorum CCCXVIII divinitus definientium Patrum, etc.* — [4] W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1896 t. II, p. 545, n. 429. — [5] Muratori, *Novus thesaurus veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MDCCCCLV, n. 1; J.-B. Gervasonius, *Lettre au marquis Frangipani*, dans *Miscell. Venez.*, t. V, p. 357. Cf. *Ibid.*, p. 428; A. Gori, *Symbolæ litterariæ*, in-8°, Florentiæ, 1748, t. III, p. 227. — [6] P. M. Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, 2e éd., in-4°, Rome, 1758, p. 164, n. 2. L'auteur renvoie en outre à Jacutius, *Exercit. philol. ad sepul. titulum Bonusæ et Mennæ*, Rome, 1758. Cf. Marafletti, *Croniche e antichità di Calabria*, in-4°, Padoue, 1601, l. IV, c. XXVIII; Lubinus, *Abbatiarum Italiæ notitia litteraria*, in-4°, Romæ, 1643; Scionari, *Vita di S. Bartolommeo*, in-4°, Romæ, 1728, au sujet du monastère τῶν πατέρων, ou *del Patirio*, près de Rossano

Digitized by Google

A Mérida, en Espagne, nous trouvons au VIIe siècle cette formule : † *Quisquis conspicis hoc sepul||ture opus, Eolalii clerici confessori || abtus est locus, sed si quis || vero hoc monumentum meum || inquietare voluerit, sit anathe||ma, percussus lebra Gezie || perfruatur et cum Juda || traditore abeat portio||nem et a leminibus eclesie || separetur et a communi||onem s(an)c(ta)m sec...* voici le complément proposé par le P. Fita : *sec* [*lusus eter*] *nis*[*suppliciis condemnetur cum diabolo et angelis ejus*][1].

La mention de Giézi le disciple lépreux du prophète Élisée est très rare, au contraire, celle de Judas est associée invariablement aux malfaiteurs ou aux criminels célèbres. Une épitaphe du VIIe siècle qui se trouvait devant l'autel majeur de l'église Saint-Pierre, à Tibur, nous a conservé la formule suivante :

SITES INCVRRAT IN TIPO SAFFIRE · ET
AE QVI EVM LOCVM SINE PARENTIS
APERVERIT[2]

Le Père Lupi propose de lire Saffire et Judae; nous croyons toutefois que le nom d'Ananie est plus probable à cette place.

Les formules typiques sont les suivantes :

HIC EST LOCVS FOR
TVNATI ET LVCIE IN QVO
IACET FILIA · EORVM GEM
MVLA QVI VISIT · AN · X · ET
5 QVI HVNC LOCVM BIO
LABERIT ABET PARTE CVM IVDA[3]

Et :

MALE · PEREAT · INSEPVLTVS
IACEAT · NON · RESVRGAT
CVM · IVDA · PARTEM · HABEAT
SI · QVIS · SEPVLCHRUM · HVNC
5 VIOLAVERIT[4]

On rencontre parfois des anathèmes moins précis, par exemple : *nemo suum vel alienum cadaver super me mittat quod si hoc præsumpserit sit maledictus et in perpetuum anathemate constrictus*[5].

En voici un cité par Marini et daté de l'an 906; *si quis contra hunc meum testamentum reluctare voluerit, habeat partem cum Juda traditore Dñi ñri Xpti*[6], Mabillon[7] en cite un autre : *Aredii abbatis Atanensis testamentum si quis contra hoc testamentum nostrum venire voluerit, aut aliud, quam quod deliberatione nostra illa geritur ire tentaverit; et hic et in æternum per virtutes sancti et beati domni Martini sit excommunicatus et anathematizatus, et veniat illi illa maledictio quam psalmus continet in Judam Scariotis centesimus octavus.* On le trouve aussi dans des bulles de papes, comme dans celle-ci qui est de Victor II et qui est datée de 1057 : *Si quis autem temerario ausu, quod fieri non credimus, contra hujus nostre apostolice confirmacionis seriem temptaverit venire, sciat se domini nostri apostolorumque principis Petri anathematis vinculo innodatum et cum diabolo et ejus atrocissimis pompis atque cum Juda traditore domini nostri Jesu Christi in eternum ignem concremandum simulque et in voraginem tartaream dimissum cum impiis deficiat*[8].

V. ANATHÈMES CONTRE LES VOLEURS DE LIVRES DANS LES FORMULES FINALES DES MANUSCRITS. — On trouve fréquemment, à la fin des manuscrits, des imprécations et des anathèmes contre ceux qui tenteraient de soustraire ces livres à leurs légitimes possesseurs. Peut-être peut-on faire remonter l'emploi de ces formules aux objurgations que l'auteur adressait parfois aux copistes et aux lecteurs pour les engager à ne pas altérer le texte de son œuvre[9]. Il y en a un exemple fameux à la fin de l'Apocalypse, XXII, 18, 19. *Contestor enim omni audienti verba prophetiæ libri hujus : Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto, et si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ et de civitate sancta et de his quæ scripta sunt in libro isto*[10].

Au témoignage d'Eusèbe[11], saint Irénée avait placé à la fin de l'un de ses écrits une objurgation de ce genre : ὁρκίζω σε τὸν μεταγραψόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλῃς ὁ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς· καί τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μεταγράψεις καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ, que saint Jérôme[12], traduit comme suit : *Adjuro te, qui transcribis librum istum, per Dominum nostrum Jesum Christum et per gloriosum ejus adventum quo judicaturus est et vivos et mortuos ut conferas, postquam scripseris, et emendes illum ad exemplar, unde transcripsisti, diligentissime; hanc quoque obtestationem similiter transferas, ut invenisti in exemplari.* Ces recommandations se retrouvent d'ailleurs aussi chez des écrivains païens, comme, par exemple, chez Artémidore[13]. Quoi qu'il en soit, des rédacteurs l'usage semble avoir passé aux copistes, qui ont souvent placé à la fin des manuscrits des imprécations contre les voleurs, ajoutant fréquemment des anathèmes pour les rendre plus solennelles. Il suffira de citer quelques exemples caractéristiques. La formule suivante est une des plus simples : ἡ βίβλος ἥδε τῆς μονῆς ἀκαπνίου, ὁ γοῦν σηλήσας μὴ γραφῇ ξωῆς βίβλῳ[14], elle souhaitait que le voleur ne soit pas inscrit au livre de vie, ce qui rappelle manifestement le passage de l'Apocalypse que nous avons cité. Puis on voit revenir les diverses imprécations que nous avons déjà mentionnées plus haut : la malédiction des apôtres et les pires imprécations des moines (à la bibliothèque desquels appartient le manuscrit) :

εἴ τις δὲ βουληθῇ ἄραι τοῦτον κρυφίως ἢ καὶ φανερῶς, ἔξῃ τὰς ἄρας τῶν ιβ' ἀποστόλων καὶ κατάραν εὕρῃ κακίστην πάντων μονάχων[15].

L'anathème des pères de Nicée :

εἴ τις φωραθείη τὸ αὐτὸ βιβλίον σικόσαι ἐκ τοῦ ἄνωθεν ναοῦ, ἔξῃ τὰς ἄρας τῶν τριακοσίων ιη' θεοφόρων πατέρων[16].

[1] F. Fita, dans *Boletin de la Academia*, 1897, t. XXX, p. 497; E. Hübner, *Inscript. Hispaniæ latin. christianar. Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 336. — [2] A. Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 24. — [3] *American Journal of archæology*, 1895, p. 305; *Bull. della commiss. arch. di Roma*, 1897, p. 121-126. — [4] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, l. IV, c. XXVII; Fabretti, *Inscrip. domest.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 110, n. 271, cf. n. 272 : *si quis autem locum istum violaberit partem abeat cum Juda traditiorem dni nostri ihu xpi, amen.* — [5] Jacuzio, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, n-4°, Romæ, 1755, p. 40. — [6] Marini, *Papiri diplomatici*, in-fol., Rome, 1805, p. 263. cf. p. 120, 285. — [7] Mabillon, *De re diplomatica*, in-fol., Paris, 1709, p. 99. Pour la persistance de cette formule d'anathème, cf. Doni. *Inscriptiones antiquæ cum notis*, in-fol., Florence, 1731, p. 535, n. 55; p. 536, n. 59; *Bessarione*, 1900, IV, p. 193; *Bull. della commissione archeolog. di Roma*, 1895, p. 121-126. — [8] P. Kehr, *Papsturkunden in Turin*, n. 2, dans *Nachrichten von der K. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1901, p. 86. — [9] M. G. H. Pipping, *Imprecationes libris adscriptæ*, in-4°, Leipzig, 1721, p. 20. — [10] Ce texte rappelle celui du Deutéronome, IV, 2 : *non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ex eo.* — [11] Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 20, éd. Schwas, Leipzig, 1903, p. 482. — [12] Saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXXV, éd. Bernoulli, Fribourg, 1895, p. 24. — [13] Artémidore, *Onirocriticon libri V*, l. II, c. LXX, éd. Hercher, Leipzig, 1865, p. 167. — [14] Kitchin, *Catal. codd. qui in bibliotheca Ædis Christi apud Oxonienses adservantur*, Oxford, 1867, n. 1, cité par Gardthausen, *Griechische Pälæographie*, Leipzig, 1879, p. 378. — [15] Montfaucon, *Palæographia Græca*, in-fol., Paris, 1708, p. 63. — [16] Montfaucon, *op. cit.*, p. 75.

Digitized by Google

ὁ δέ γε βουληθεὶς ἐκποιήσασθαι τοῦτο τῆς τοιαύτης μονῆς, ἵνα ἐπισπᾶται τὰς ἄρας τῶν θείων πατέρων[1].

On y joint aussi la menace du sort de Judas :

ὅστις οὖν βουληθῇ ἄραι τήνδε τὴν βίβλον ἀπὸ τῆς τοιαύτης μονῆς, ἢ εὐλόγως ἢ ἀνευλόγως... πρῶτον κληρονομείτω ἀνάθεμα, τὴν ἄραν τῶν ἁγίων θεοφόρων πατέρων, καὶ ἡ μερὶς μετὰ Ἰούδα τοῦ καὶ προδότου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστατῶν[2].

Les manuscrits syriaques portent fréquemment des anathèmes contre les voleurs : le type en est assez uniforme. Je me contenterai de citer les deux exemples suivants que je dois à l'obligeance de M. M.-A. Kugener :

« Au nom de Dieu, qu'il ne soit permis à personne d'enlever ce livre ou l'un de ces livres de ce saint monastère. Que celui qui oserait le faire sache qu'il est anathématisé et rejeté par la Sainte Église de Dieu. Que son sort soit celui des pilleurs de sanctuaires, tremble pour ton âme, malheureux, et n'aie pas cette audace, afin de ne pas périr. Qu'il ne soit permis à personne d'effacer ce souvenir[3]. »

« Quiconque fera sortir (ce livre) de ce monastère, sans l'autorisation de l'hygoumène et de tous les frères, quand il serait évêque ou tout autre membre du clergé, qu'il soit maudit, anathématisé et retranché (de la communion des fidèles) jusqu'à ce qu'il le rapporte au lieu susdit. Que celui qui détruira ce souvenir de n'importe quelle manière reçoive les malédictions mentionnées plus haut. *Amen*. Que celui qui le garde, soit gardé[4]. »

Les formules des manuscrits latins sont beaucoup plus variées; elles menacent les voleurs des supplices les plus divers.

Sor / *Mor* > *te* < *supern* / *superb* > *orum* < *scrip* / *rap* > *tor*
< *li* / *li* > *bri* < *poti* / *mori* > *atur.*

Qui te furetur, cum Juda dampnificetur.
Qui te furetur, tribus lignis associetur.
Qui me furatur, in tribus lignis suspendatur.
Qui librum istum furatur, a domino maledicatur.
Qui me furatur, vel reddat, vel suspendatur.
Qui me furetur, nunquam requies sibi datur.
Non videat Christum, qui librum subtrahit istum.
Offendit Christum, qui librum subtrahit istum[5].

In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Anno ab Incarnatione Domini millesimo ducentesimo vicesimo nono, Petrus monachorum omnium minimus obtulit istum librũ beatissimo martiri Quintino. Si quis eum abstulerit ĩ die judicii ante conspectum Dñ nostri Jehsu Xpisti ipsũ scissimum martirem contra se accusatorẽ sentiat[6].

Hoc missale Leofricus episcopus dat Ecclesiæ sancti Petri apostoli in Exonia ad utilitatem successorum. Si qui illum inde abstulerit, æternæ subjaceat maledictioni. Fiat. Fiat, Confirma hæc Deus quæ operatus es in nobis[7].

Naturellement, la mention de l'anathème ne peut manquer :

Si quis furetur, anathematis ense necetur[8].
Quicunque cum (librum) furatus fuerit vel celaverit aut titulum istum deleverit, anathema sit[9].
Sancte Rictrudis est liber Marchianensis.
Per quem servatus fuerit, maneat benedictus.
At per quem raptus, anathema sit et maledictus[10].

Sur un évangéliaire offert par saint Agobard, évêque de Lyon († 840), on lit :

LIBER EVANGELIORV̄ OBLATVS
AD ALTARE SCI STEPHANI
EV VOTO AGOBARDI EPI
SIT · VTENTI · GRATIA
LARGITORI VENIA
FRAVDENTI ANATHEMA[11]

Un manuscrit du VIIIe siècle de la Bibliothèque nationale (Nouv. acq. lat. *1597*) ayant appartenu à l'abbaye de Fleury-sur-Loire contient divers extraits des ouvrages de saint Grégoire. Les fol. 1, 3 v°, 92 v°, 180 v° et 181 v° portent d'anciennes inscriptions rappelant que ce volume appartenait à Fleury. G. Libri les effaça ou les altéra de façon à faire croire que le livre venait d'une abbaye de Florence[12]. L'inscription du premier feuillet contenait l'anathème suivant, tracé en lettres capitales[13] :

HIC EST
LI BER SCI
BE NE DICTI
AB BA TIS FLORIACENSIS
COENOBII . SI QVIS EVM ALIQVO INGE
NIO NON REDDITVRVS ABSTRAXERIT
CVM IVDA PRODITORE · ANNA ET CAIPHA
ATQVE PILATO DAMNATIONEM
A C CI PIAT · AMEN

C'est le seul anathème, à notre connaissance, qui fasse mention des quatre personnages qui intervinrent le plus efficacement dans la condamnation à mort de Jésus-Christ. On remarquera qu'Hérode, dont le rôle fut effacé, n'est pas mentionné.

Dom H. Leclercq, qui a fait une étude particulièrement approfondie des manuscrits liturgiques, veut bien nous écrire ce qui suit au sujet de ces anathèmes : « Je crois que la mode des anathèmes de livres a dû sévir d'une manière sporadique et la France aura été privilégiée. Il est remarquable que, même en France, certaines régions offrent des formules sans proportion plus nombreuses que d'autres régions. Par exemple : Saint-Père de Chartres, Fleury-sur-Loire, et ceci n'est qu'une hypothèse, mais peut-être y aurait-il là un indice de la possession du livre par un monastère ou une église placée sur une grande voie des invasions normandes, qui prenaient souvent la Loire comme base stratégique et ligne de communications. »

VI. Anathèmes d'une mère païenne contre son fils chrétien. — Nous citerons pour finir un texte appartenant à une littérature trop peu connue et trop peu exploitée pour l'étude de l'antiquité chrétienne. Ces anathèmes d'une mère païenne contre son fils devenu chrétien ont été publiés par M. E. Révillout dont nous

[1] Montfaucon, *op. cit.*, p. 69. — [2] *Cod. Paris, 1531* (daté de 1112 et écrit par le moine Clément), cité par Gardhausen, *Griech. Palæogr.*, p. 379. — [3] *Vaticanus CV* (daté de 932), Et.-Ev. Assémani et J.-S. Assémani, *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus*, Rome, 1759, part. I, t. III, p. 39. — [4] *Vaticanus XVIII* (daté de 1481), *même ouvrage*, t. II, p. 69. — [5] Ces formules sont réunies par Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, in-8°, 2e édit., Leipzig, 1875, p. 443. — [6] Sur un manuscrit de Petrus Comestor, Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle*, Paris, 1856, t. I, p. 291, n. 1. — [7] Cité par Pipping, *op. cit.* — [8] Wattenbach, *op. cit.*, p. 443. — [9] Wattenbach, p. 444. — [10] Wattenbach, p. 446. — [11] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, t. I, p. 291, note 1. — [12] L. Delisle, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, in-8°, Paris, 1888, p. 29 sq. Voyez un exemple des altérations subies par le feuillet 180 v°, pl. VII, n. 1. — [13] *Ibid.*, p. 30. Sous le grattoir de Libri cette inscription est devenue : *Hic.... est* || *li..ber..... sce* || *ac be..atis...sime... Marie* || *ab... ba... tie... Florentine* || *cœnobii. Si quis*, etc. (Je dois cette indication à l'obligeance de dom H. Leclercq.)

Digitized by Google

citons la traduction[1]. L'anathème était déposé dans un *Sérapeum,* puisque c'est au dieu ou à ses prêtres qu'il appartiendra de donner effet à la malédiction. Le texte porte :

« Le 21 choiak (de l'année courante) Naichrat dit :

« J'ai enfanté Tu, fils de Nespmété, fils de Petuariésé, fils de Psépanofré. Je suis à la porte d'Osiris et d'Isis Hathor. Je me tiens debout près de celle qu'on aime, près de celui qu'on reconnaît. L'impur ! ils me donnent en main cela, à savoir de maudire. »

La mère, par suite d'une révélation divine obtenue par l'intermédiaire du prophète de son temple, fait alors paraître et intervenir le père défunt :

« Moi, Osiris, Nespmété, j'ai dit ceci à Pétros : Je ne ferai pas appellation du nom que t'a donné ta mère. Ils disent ton nom Petra, fils de Pétuariésé, fils de Psépanofré (en omettant le nom de ton père Nespmété). C'est là ton nom qui me fait connaître ton cœur.

« Je t'avais donné la nourriture : et tu as dépouillé ta mère au désespoir. Le dieu que tu t'es fabriqué tue. Va mourir loin du dromos d'Isis, car je ne reconnais pas mon œuvre.

« Tu t'es fait connaître. Tu as bu le vin de la demeure de la nécropole, de la catacombe où l'on prie Osiris, être bon (Ounnofri), et tu as fait outrage à Isis. Tu as bu le vin des périples des dieux et des déesses. Par impiété, ta femme appelle la déesse Hathor la... (ici une lacune ne nous permet pas d'apprécier l'injure, qui doit être atroce). Et toi tu as dit ceci : « Hator a fini sa « domination sur le pays. Frappez-la sur le ventre et sur « les mamelles. »

« Tu as chanté. Les gens chantent. Mais tu verras ! Il passe, l'homme, et il se réveille avec Osiris de son sommeil, à l'état d'âme. Tu as chassé les mânes dehors, en ce qui concerne l'offrande du commencement de l'année; et tu as bu avec les impurs.

« J'ai dit : Le soir est venu pour moi. Je suis poussé vers le passage[2]. Le moment de la supplication est pour moi, c'est-à-dire la mort : on me réunira à ma mère.

« Il est aussi pour toi, le dieu Osiris ! Tu passeras, à l'heure du départ, en ses demeures funéraires entre les mains des chasseurs d'âmes. Tu es ivre, mais ils te réveilleront ! Leurs agents entraînent l'homme au feu.

« Moi je pénètre près d'eux en disant : Venez ! amenez-moi à la purification. Ouvrez-moi les portes pour que nous fassions supplication pour lui. Je prie devant vous.

« Tu as ordonné de ne point faire de parole pour chercher l'argent à déposer pour les divines offrandes de l'ensevelissement de ton père, devenu un autre Osiris — ô misérable ! pour son don devant le roi de la nécropole ! Qu'on te le rende !

« Il a tout fait pour que les chefs de la nécropole reçoivent mal leurs vivres, pour restreindre leurs clients... Elle-même, sa mère, il l'a chassée en dehors du nome. Qu'on le fasse savoir !

« J'ai dit ceci : Petu, fils de Nespmété, je t'enlève le nom que t'a donné ta mère. Je ne ferai point prononcer ton nom Petuosor[3], fils de Nespmété, toi m'ayant fait connaître ton cœur. Je t'avais donné des éléments et tu as dépouillé ta mère. Ruine-moi, toi qui t'es bâti tes maisons ! — Ils ont abondance en leurs maisons où tu manifestes ton impureté. — Tu es résolu de faire démolir les fondations des temples et les statues des dieux. Avant qu'ils le fassent, je ferai aller vers toi, j'irai moi-même, je ferai qu'ils te démolissent ; je ferai pour toi ouvrir leurs yeux sur ces choses. Avant qu'ils le fassent, tu mourras, le plus mauvais des pires ! Je l'ai demandé par parole, et le prophète m'a fait réponse pour cela sur toi. Avant qu'ils le fassent, tu seras renversé à terre, tes biens auront disparu et aura disparu aussi mon dénuement.

« J'ai dit à Horsiesi ces adjurations à savoir : Écris ces choses pour Isis, qu'elle leur donne accomplissement. Reconnais ta fin ; si tu ne les invoques pas, les compagnons d'Isis, ils te connaissent bien, impur. »

VII. BIBLIOGRAPHIE. — F. Balduinus, *De anathematismis seu condemnationibus ecclesiasticis,* in-4°, Wittenberg, 1700 ; ne s'occupe que du droit qu'a l'Église de lancer des anathèmes. — J. C. Dürr, *De anathemate,* in-4°, Altorff, 1662. — F. Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts dargestellt,* in-8°, Tübingen, 1857. — Münz, *Anatheme und Verwünschungen auf altchristlichen Monumenten,* dans *Annalen d. Vereins f. nassauische Alterthumkunde,* t. XIV, part. 2. — G. H. Pipping, *Inscriptiones libris adscript.,* in-4°, Leipzig, 1721. — Vitringa, *De Sinagoge veteri lib. III,* in-4°, Frankfürt, 1689-1705. — M. Ch. Weyher, *De precibus contra alios institutis,* in-4° Rostock, 1707 ; ne fait allusion aux anathèmes qu'en passant. — Wiesner, *Der Bann in seiner geschichtlichen Entwickelung,* in-8°, Leipzig, 1864. — F. A. Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum,* in-4°, Faenza, 1787, t. I, p. 19.

CH. MICHEL.

ANATOLIKA. Ἀνατολικά. Dans l'ὀκτώηχος, dont l'ensemble est attribué à saint Jean Damascène, on remarque pour chaque ton une double série de quatre tropaires, désignés sous le nom de στιχηρὰ ἀνατολικά. Ces tropaires sont placés après les στιχηρὰ ἀναστάσιμα vers la fin de vêpres et de l'office de l'aurore ; ils célèbrent surtout la descente du Christ aux enfers et sa résurrection[4]. Pourquoi l'appellation qui distingue nos 64 stichères de leurs voisins ? Allatius et d'autres la font dériver du nom de l'auteur, qui serait pour quelques-uns Anatolios, patriarche de Constantinople au Ve siècle, pour d'autres un homonyme postérieur, vraisemblablement le moine studite correspondant de saint Théodore[5]. Cette opinion est inadmissible : aucune autre catégorie de tropaires ne tire son nom d'un nom d'auteur ; en outre, l'adjectif dérivé de Ἀνατόλιος serait ἀνατολιακός. Dans l'expression στιχηρὰ ἀνατολικά, l'épithète ne peut qu'indiquer un rapport avec ἀνατολή. Faut-il supposer une allusion à un des noms mystiques du Sauveur ? ou à l'heure qui vit s'accomplir la résurrection ? Cette dernière hypothèse me paraît assez plausible. On peut croire aussi que l'épithète s'est d'abord appliquée aux tropaires de l'office de l'aurore et rappelle l'heure matinale de cet office, qui est d'ailleurs elle-même un souvenir de l'heure où le Christ est sorti du tombeau : plus tard, le mot aurait passé abusivement aux stichères de vêpres. En faveur de cette opinion, on peut présenter deux dénominations analogues, εὐαγγέλια ἑωθινὰ et ἰδιόμελα ἑωθινά.

S. PÉTRIDÈS.

[1] E. Révillout, *Les drames de la conscience,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sc. morales,* 1901, t. LV, p. 764-767 ; Le même, *Les anathèmes d'une mère païenne contre son fils devenu chrétien,* in-8°, Paris, 1901. — [2] Le célèbre passage des mânes dont il est question dans tous les textes relatifs à Abydos. — [3] Le don d'Osiris. — [4] Les ἀνατολικὰ ne se trouvent que dans l'ὀκτώηχος proprement dite, c'est-à-dire à l'office dominical. Παρακλητικὴ ἤτοι ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, édit. Venise, 1897, p. 2, 11, 52, 59, 95, 103, 140, 148, 186, 194, 232, 240, 276, 283, 318, 326. Le typicon indique comment les remplacer aux fêtes qui tombent le dimanche. Notons qu'ils sont insérés, mais au nombre de trois seulement pour chaque jour, aux vêpres de la semaine pascale, Πεντηκοστάριον, Venise, 1890, p. 10 sq. — [5] Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum,* p. 81 ; Fabricius, *Bibliotheca Græca, sive notitia scriptorum veterum græcorum, edit quarta curante,* G. C. Harles, Hamburgi, 1790-1811, t. X, p. 130 ; Christ et Paranikas, *Anthologia Græca car minum christianorum,* p. XXXIII, XLI (préface) ; Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata,* t. I, p. XXI (prolégomènes) ; Sophocles, *Greek lexicon,* et L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques,* au mot ἀνατολικός, Paris, 1895, in-8° ; G. Papadopoulos, Συμβολαί εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, p. 138, 199, 241.

Digitized by Google

ANATOMIE. — I. Connaissances techniques des anciens. II. Les dissections. III. Monuments figurés. IV. Essai de classement de quelque types. V. La règle de proportions. VI Monuments figurés.

I. Connaissances techniques des anciens. — Il faut se garder autant de confondre l'anatomie et la dissection que de prendre le moyen pour le but. L'anatomie est la science de l'organisme, elle procure la connaissance des organes du corps humain et permet seule l'étude des mouvements qu'il exécute. On ne rencontre guère la trace d'une préoccupation de cette nature dans les textes et les monuments figurés du christianisme, quoique la connaissance de l'anatomie eût été indispensable à deux catégories de fidèles que nous savons avoir été en tout temps assez nombreuses : les médecins et les artistes. Néanmoins il y a lieu de rechercher dans quelle mesure les premières générations chrétiennes ont participé aux connaissances que la haute probité scientifique de quelques anciens avait introduites dans la formation médicale et artistique de leurs contemporains.

Toute connaissance et toute pratique anatomique ne date pas du XVIe siècle. Un livre sacré des Indous, l'*Ayurvedar*, composé il y a environ 3000 ans, témoigne d'une connaissance extraordinaire en anatomie[1]; les Hébreux semblent assez inférieurs sur ce point aux Indous[2], mais le professeur Malgaigne estime que les chants dont se compose l'*Iliade* révèlent chez les Grecs des anatomistes remarquables. Il y a noté jusqu'à cent quarante-cinq observations de blessures de toutes sortes et il ne craint pas de dire qu'on trouve là « une très belle anatomie des régions ». L'*Iliade* mentionne les malléoles, la plèvre (πλευρά), les vertèbres (ἀστράγαλος), les fesses (πλοῦτος), la clavicule (κλής), l'humérus (ὦμος), le fémur (μηρός), les sourcils (ὀφρύς), le tibia (κνήμη). On y trouve le tendon d'Achille décrit avec élégance et précision, le mot nerf est pris dans sa véritable acception et n'est jamais confondu avec le tendon ; le ligament suspenseur du foie est mentionné comme venant du diaphragme. La jambe, y est-il dit, est formée de deux os : les viscères ont leur place dans l'abdomen, les poumons dans le thorax[3]. C'est au plexus brachial qu'on rattache les mouvements des bras[4]. Faut-il conclure de cette constatation que les ouvrages les plus parfaits de l'art grec s'expliquent par l'étude de l'anatomie ou, du moins, par les connaissances approfondies du milieu dans lequel vivaient les artistes, circonstances qui les auraient mis à même d'acquérir ces connaissances. Cette question est loin d'être aussi étrangère à l'ensemble de nos recherches sur l'archéologie chrétienne qu'à première vue on serait porté à le croire. Nous aurons souvent l'occasion, au cours des dissertations du *Dictionnaire*, de constater le rapport étroit, qui existe entre les productions de l'art classique le plus pur et les copies dégénérées de l'art catacombal et de l'art byzantin. On peut dire que du jour où la copie s'introduit dans les ouvrages plastiques, l'art disparaît et fait place à l'exploitation commerciale. Autant les « répliques » demandent une étude consciencieuse et personnelle de l'ordonnance et de l'équilibre du sujet auquel on se propose de faire une « réplique », autant la copie servile est la négation de cette personnalité artistique et cesse d'appartenir à l'histoire de l'art et de la pensée[5]. Il est incontestable que les artistes grecs sont parvenus à rendre la forme humaine avec le degré de précision anatomique le plus parfait qu'un artiste moderne puisse espérer de réaliser, fort de longues et patientes études en anatomie. De ceci quelques critiques ont pensé pouvoir conclure que les anciens auraient réellement étudié l'anatomie humaine, se seraient livrés à des dissections. Or, en examinant sérieusement la question, on arrive, comme nous allons le voir, à cette conviction qu'il n'y a pas eu, pour les artistes de la Grèce et de Rome, possibilité de puiser des renseignements dans des études anatomiques proprement dites, c'est-à-dire dans des travaux de dissection sur des cadavres humains[6]. » Parmi les sources auxquelles les artistes auraient pu devoir quelque connaissance de la conformation intérieure du corps humain, il faut résolument écarter celle qu'on a voulu introduire en faisant des sacrifices d'animaux si fréquents en Judée, à Rome et en Égypte, une sorte de cours d'anatomie. Il n'en était rien en réalité. Les sacrifices d'animaux ainsi que les embaumements humains étaient pratiqués par des hommes auxquels manquaient le sens et la préoccupation scientifique. Ni l'examen des viscères par les aruspices, ni l'évidement de l'abdomen et du crâne par les embaumements ne doivent donner lieu de croire gratuitement à l'existence de notions d'anatomie comparée chez les anciens. Aucun texte et aucun fait positif ne permettent d'étayer cette opinion. Le plus qu'on puisse admettre, c'est que les hommes de ce temps employés à ces besognes se seront formé quelque idée de la position des organes du corps, de leur forme, peut être même de quelques-unes de leurs fonctions[7].

Ce qui s'opposait puissamment à l'introduction de la dissection humaine c'était les idées que l'antiquité avait touchant le sort éternel du défunt, sort éternel qui dépendait du traitement fait à son cadavre. Nous avons dit[8] la terreur qui s'emparait des incrédules eux-mêmes à la perspective d'être privés de sépulture. Cette peine paraissait tellement disproportionnée à toute espèce de crime, si atroce qu'il fût, qu'on accordait la sépulture aux condamnés à mort. Il est vrai qu'il y avait à cela une autre raison encore. Les âmes en peine tourmentaient, croyait-on, les vivants. Ce n'est pas du reste les artistes qui sont ici seuls en question. Si leur profession réclamait la pratique des dissections anatomiques, la profession de médecin la réclamait *a fortiori*, et en tous cas, si les premiers eussent ouvert les cadavres, les seconds n'eussent pu manquer d'en profiter.

[1] F. Hessler, *Susrutas. Ayurvedas. Id est medecinæ systema a venerabili Dhanvautare demonstratum, a Susruta discipulo compositum. Nunc primum ex sanskrita in latinum sermonem vertit, Dr. Franciscus Hessler*, in-8°, Erlangæ, 1844; Blumenbach, *De veterum artificum anatomicæ peritiæ laude limitanda celebranda vero eorum in charactere gentilitio exprimendo accuratione*, dans *Göttingische gelehrte Anzeiger*; n. 125, 7 août 1823, t. II, p. 1241-1248. — [2] A. G. de Alberti, *Specimen histor. med. an gens hebræa olim medicinam de industria coluerit*, in-4°, Vindobonæ, 1765; B. Woll, *Ginzburger medicina ex Talmudicis illustrata*, in-4°, Gœthæ, 1743; J. Riolan, *Anthropographia et osteologia*, in-4°, Parisiis, 1626, l. I, c. III. — [3] Malgaigne, *Étude sur l'anatomie et la physique d'Homère*, dans le *Bulletin de l'Acad. de médecine*, 1842. — [4] Odyssée, l. XX, vs. 478. — [5] Un exemple de ces copies serviles dans les monuments chrétiens a été indiqué plus haut (voir Agnès, col. 965, fig. 243, et Amours, col. 1640 sq.), il s'agit d'une pierre trouvée à Reims en 1740 et reproduisant une des faces du sarcophage de porphyre dit de sainte Constance. Ce type est lui-même d'origine orientale, comme l'a démontré J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, in-4°, Leipzig, 1901, p. 78-79, fig. 35, 36; col. 1643, fig. 410. — [6] Mathias-Duval et Édouard Cuyer, *Histoire de l'anatomie plastique. Les maîtres, les livres et les écorchés*, in-12, Paris, 1898, p. 2. — [7] Chéreau, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, in-8°, Paris, 1876, t. IV, p. 207 : « Que dirions-nous aujourd'hui d'un écrivain qui, en parlant de nos bouchers, viendrait nous représenter ces industriels comme doués de connaissances anatomiques étendues, parce que tous les jours ils éventrent des animaux, qu'ils détachent chaque viscère, qu'ils plongent adroitement leurs couteaux dans les articulations, qu'ils savent dépécer artistement un bœuf, un mouton ou un veau ? Qu'on interroge ces dispensateurs des victuailles publiques; on les entendra lâcher avec une certaine emphase les mots de *coiffe*, de *foie*, de *mou*, de *rognons*, de *tuyaux*, de *toile*, de *cervelle*, de *filet*, etc., mais on se convaincra bien vite que leurs prétendues connaissances se bornent là, et qu'ils n'ont même pas songé aux rapports qui peuvent exister entre ces parties, encore moins aux fonctions qu'elles remplissent. — [8] Voir col. 479, 1575.

Digitized by Google

Or ici, nous avons des textes positifs puisés dans les livres mêmes des médecins et qui nous prouvent que les pères de la médecine, et Hippocrate en particulier, n'ont jamais ouvert de cadavres, ni écrit sur l'anatomie (460 av. J.-C.)[1].

II. Les dissections. — Quelques médecins et philosophes se livrèrent à des dissections sur les animaux, aucun ne put surmonter sa répugnance ou les préjugés de son temps et étudier directement le cadavre humain. Aristote dit à ce sujet et en propres termes que « les parties de l'homme sont inconnues ou du moins qu'on ne peut en juger que par la ressemblance qu'elles doivent avoir avec les organes des animaux »[2].

Ce fut à l'école de médecine d'Alexandrie, vers l'an 280 av. J.-C., que deux esprits supérieurs conçurent la pensée de disséquer les cadavres et mirent cette pensée à exécution.

C'est par deux écrivains qui appartiennent à l'ère chrétienne que ce fait nous est transmis. Celse et Tertullien nous apprennent que Érasistrate de Cos, et Hérophile poussèrent l'amour de la vérité jusqu'à cette barbarie de disséquer des hommes vivants. Celse s'exprime ainsi : « Hérophile, ce médecin ou ce boucher, qui a disséqué un nombre infini d'hommes pour sonder la nature, qui a haï l'homme pour le connaître, n'en a peut-être pas mieux pour cela pénétré l'intérieur : la mort apportant un grand changement à toutes les parties qui ne doivent plus être les mêmes lorsqu'elles n'ont plus de vie. D'autant plus qu'il ne s'agit pas ici d'une mort simple, mais d'une mort procurée par divers tourments, auxquels la recherche exacte de l'anatomie a exposé ces malheureux[3]. » Tertullien dit de son côté : « Érasistrate et Hérophile ont disséqué vivants des criminels condamnés à mort, que les rois tiraient des prisons pour les leur remettre[4]. » Les connaissances de ces deux grands hommes furent réelles et firent avancer la science, mais leur disparition laissa un vide qui ne fut pas comblé. « Jusqu'à Galien, écrit le Dr Chéreau, l'histoire ne fait plus guère mention que de ces noms : Archagatus, du Péloponèse, qui vint s'établir à Rome 219 ans avant J.-C., mais qui ne put y rester; Asclépiade de Bithynie, qui entrevit la trachéotomie; Cassius, auquel l'entrecroisement des nerfs à la base du cerveau ne fut pas étranger; Rufus d'Éphèse, dont il nous reste une nomenclature des parties principales du corps humain; Soranus d'Éphèse, dans le fragment d'ouvrage duquel on trouve des détails qui sembleraient indiquer qu'il a ouvert le cadavre d'une femme; Arétée de Cappadoce, encore plus avancé que Soranus en anatomie; Marinus, Quintus, Lycus, Satyrus, Stratonicus, Pélops, Numesianus, Phecianus, Heraclianus célèbre par ses découvertes en neurologie, Antigènes, Aelius Meccius, Sabinus, etc., qui s'appliquèrent avec plus ou moins de succès à l'étude de l'anatomie, mais dont les ouvrages ont péri avec les monuments dans lesquels ils étaient déposés[5]. »

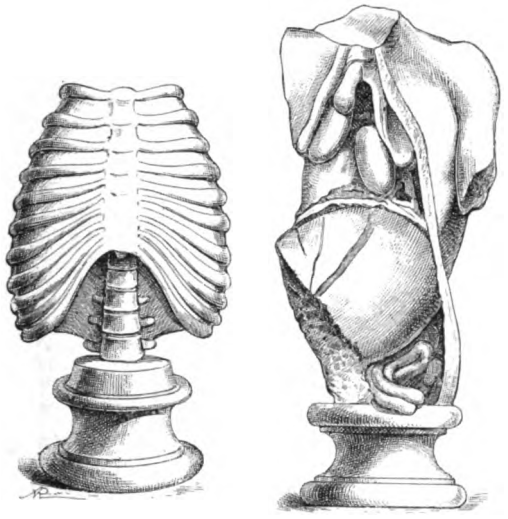
Cette longue énumération nous montre que la préoccupation anatomique inaugurée au IIIe siècle après Jésus-Christ, n'a plus été complètement abandonnée; nous arrivons maintenant à l'ère chrétienne. Nul ne fut plus justement célèbre, et d'une célébrité qui dura quinze siècles, que Galien, médecin de Marc-Aurèle et de ses deux fils Sextus et Commode. Galien porta la science anatomique à une perfection si haute qu'on a pu dire que sa mort a inauguré l'époque de la décadence. « Pourtant le médecin de Pergame n'a peut-être ouvert que des animaux[6]. Tel fut son génie, comme précurseur, qu'il devina la structure de l'homme dans celle des êtres les plus inférieurs, et cela avec une justesse telle, qu'il trompa les hommes les plus éminents de la science, en leur faisant croire que le cadavre humain avait servi de type à ses démonstrations. Les singes étaient principalement les sujets qu'il choisissait pour en examiner la structure; il conseille ces sortes de dissections à ses élèves, afin que lorsqu'ils auront à travailler sur un corps humain, ils puissent plus aisément connaître la manière de perfectionner l'anatomie. Si Galien a scruté des cadavres humains, ce ne peut être que ceux d'enfants que la barbarie de leurs parents avaient exposés, ou ceux des hommes que l'on trouvait assassinés dans les campagnes, ou enfin ceux des suppliciés qu'on laissait attachés sur la croix avec défense de les enlever. Les squelettes mêmes étaient extrêmement rares, et ceux dont on faisait usage se trouvaient par aventure sur des montagnes, dans des cavernes et autres lieux pareils, et ils n'étaient préparés par aucun anatomiste[7]. » Nous pouvons nous faire quelque idée des conditions imposées à ceux qui auraient eu le désir de se livrer à l'anatomie lorsque nous voyons Galien considérer comme une chose rare « d'avoir eu l'occasion d'examiner à loisir des os humains, que le courant d'une rivière débordée avait jetés dans un lieu marécageux, après avoir démoli un tombeau nouvellement construit », et encore « les os d'un cadavre que les habitants du lieu avaient privé de la sépulture et qu'ils avaient exposés volontairement aux oiseaux qui le dévorèrent en l'espace de deux jours »[8].

III. Monuments figurés. — Les monuments figurés nous apportent comme toujours quelques éclaircissements sur l'état des connaissances des anciens. Nous ne ferons que signaler un buste d'Hermès en marbre à la villa Albani, buste connu sous l'attribution erronée de portrait d'Ésope. L'artiste a indiqué une excurvation de la colonne vertébrale qui n'est autre que la cyphose[9]. Les deux morceaux de sculpture qui témoignent en faveur de l'étude anatomique de la part des artistes anciens (dont nous n'avons aucune raison de nier ou d'affirmer soit le christianisme, soit le paganisme), appartiennent au musée du Vatican (fig. 518). Ce sont : 1° un squelette de thorax en marbre; 2° une image également en marbre des viscères thoraciques et abdo-

[1] Ce n'est que dans les ouvrages qui lui sont faussement attribués qu'on trouve quelques détails anatomiques remplis d'erreurs et de contradictions. — [2] Aristote, *Hist. anim.*, l. I, c. XVI. — [3] Celse, *De medicina*, préface. — [4] Tertullien, *De anima*, c. X, XXV, *P. L.*, t. II, col. 703, 734. — [5] Chéreau, dans le *Dictionn. encyclop. des sciences médicales*, t. IV, p. 209. — [6] A. Laboulbène, *Les anatomistes anciens*, dans la *Revue scientifique*, 1886, série III, t. VI, p. 645 : « Les descriptions anatomiques de Galien sont généralement très fidèles; elles ont été regardées comme infaillibles. Je vous l'ai déjà fait remarquer : le respect pour l'autorité galénique a été si grand, si complet, qu'on supposait la constitution anatomique de l'homme susceptible de changer ou d'avoir changé, plutôt que de supposer ou de trouver Galien dans l'erreur. Et cependant Galien n'a pas ouvert de cadavres humains. Les animaux qui ont servi aux expériences physiologiques de Galien sont pareillement ceux qu'il a disséqués dans un but anatomique : les singes, surtout le magot; plusieurs mammifères, carnassiers, ruminants solipèdes, porcins, etc. Mon prédécesseur, le professeur Ch. Daremberg, a pendant deux années consécutives cherché au Muséum d'histoire naturelle, sous la direction de de Blainville et de Gratiolet, à reconnaître dans les descriptions de Galien, avec le texte sous les yeux, la concordance avec l'anatomie humaine ou celle de divers animaux. Ses patientes investigations lui ont démontré que jamais Galien n'a décrit, d'après nature, sur un cadavre humain; toujours il a reproduit l'anatomie d'un mammifère, singe ou autre animal. G. Cuvier, Camper, de Blainville et d'autres avaient soupçonné ces faits que Ch. Daremberg a mis hors de doute. Nous trouvons même dans Galien l'indication du genre de mort qu'il regardait comme le plus convenable pour tuer l'animal destiné aux explorations anatomiques. Il a recommandé d'étouffer la bête sous l'eau au lieu de l'égorger ou de l'étrangler avec une corde. De la sorte, les parties du cou seront comme les autres sans lésion. » — [7] Chéreau, *op. cit.*, p. 209 sq. — [8] Galien, *Administr. anat.*, l. III, c. III. — [9] J.-M. Charcot et A. Dechambre, *De quelques marbres antiques concernant des études anatomiques*, dans la *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, 1857, t. IV, p. 425, 457.

Digitized by Google

minaux vus en place. Il est bien difficile de dire quelle a pu être la destination du premier des deux objets. Comme nous le dirons plus loin, le squelette avait pour les païens une signification symbolique ou emblématique. Il rappelait la mort et il est possible que l'emblème ait été réduit à une partie du squelette, de même



518. — Sculptures du musée du Vatican.
D'après la *Gazette hebd. de médecine et de chirurgie*, 1857, t. IV, p. 513.

que de nos jours on se contente généralement de représenter le crâne et les tibias. En ce cas, notre marbre n'aurait guère avec l'anatomie qu'un rapport industriel. Cependant, le lieu où la trouvaille a été faite invite à y attacher une plus grande importance scientifique. Le fragment a été relevé sur l'emplacement d'un lieu de débauche, le *vico Alexandrino*, près de la porte Saint-Paul, et on a déterré en cet endroit plusieurs inscriptions mentionnant des affranchis qualifiés de médecins. Ce fragment remonte au siècle d'Auguste, il est d'un faire assez grossier quoique anatomiquement exact. La direction des côtes est bien indiquée, mais elle n'est suivie que sur le côté du thorax. la partie postérieure est plane[1].

Le second fragment a été trouvé vers le milieu du XVIIIe siècle dans les fouilles faites sur l'emplacement de la villa de Antonius Musa, médecin d'Auguste; entre la via Labicana et la via Prænestina. « Nous ne garantissons pas le nom du propriétaire; mais on comprend que, s'il n'y avait pas erreur, ce serait, dans l'espèce, une indication de quelque importance. En second lieu, aucun monument de l'art plastique, aucun document historique, n'autorise à supposer que l'image peinte ou sculptée des organes internes de l'homme ait jamais figuré symboliquement à côté du squelette. Dès lors, un pareil travail ne peut avoir été entrepris que dans l'une de ces deux intentions : ou de satisfaire une simple curiosité d'artiste ou de produire un modèle qui pût servir à l'étude de l'anatomie. Mais on remarquera que, quelle qu'ait été l'intention, le résultat a dû être le même; car, au temps, même le moins éloigné, où il est permis de placer la date de ce fragment, une splanchnologie en marbre, fût-elle issue de la fantaisie du ciseau, ne pouvait manquer d'être mise à profit pour l'étude.

« Mais une particularité importante de la pièce accuse manifestement une intention scientifique, en même temps qu'elle apporte un document curieux à la question des ressources anatomiques dont pouvaient disposer les médecins [et les artistes] de l'antiquité. Les viscères représentés, bien que placés dans un thorax et un abdomen humain, n'appartiennent pas à l'homme, mais bien au singe. Le cœur, dirigé verticalement, occupant la ligne médiane du thorax et touchant à peine par sa pointe le diaphragme, est bien le cœur qu'a décrit Galien, ce cœur « qui n'est pas situé en totalité du côté « gauche, mais qui occupe précisément le centre », encore n'est-ce pas là le cœur de l'orang, qui est oblique et touche le diaphragme, dans une bonne partie de sa surface, mais bien celui de singes moins élevés dans l'espèce. Le poumon gauche ne paraît avoir que deux lobes comme chez l'homme; car la dépression assez inexplicable qu'on remarque au lobe supérieur, et qui n'atteint pas le bord tranchant du poumon, ne saurait représenter une scissure; mais il ne faut pas s'étonner de cette analogie avec l'appareil pulmonaire de l'homme, puisqu'il n'y a dans le genre singe que le patas et le macaque qui aient trois lobes gauches. Quant au poumon droit, l'artiste lui a donné trois lobes, encore comme chez l'homme; et comme l'immense majorité des singes en a quatre, cette particularité permet presque de déterminer sur quelle espèce a été prise la figure. Ce n'est pas sur le chimpanzé, qui n'a que trois lobes à droite et deux à gauche, mais dont le cœur est oblique et couché en partie sur le diaphragme; ce ne peut être que sur le magot, l'ouïstiti commun ou le tamarin, qui seuls présentent tout à la fois un cœur vertical, un poumon droit à trois lobes et un poumon gauche à deux lobes.

« Dans l'abdomen, la représentation des viscères ne s'adapte nullement à l'anatomie humaine; elle est même défectueuse à tous les points de vue et assez étrange. La ligne de démarcation, qui, partie du milieu du diaphragme, se dirige vers le côté droit de l'abdomen, indique la séparation du foie et de l'estomac; mais ni dans le singe ni dans aucun mammifère, l'estomac n'a ce volume proportionnel. Ce qu'on aperçoit du foie n'est pas très conforme à la nature, sur quelque animal qu'on l'étudie. On en peut dire autant des intestins grêles qui sont refoulés en bas comme par une tumeur, et ne donnent pas l'idée du *paquet intestinal*.

« Tout cela nous paraît démontrer : premièrement, que la figure ne se rapporte pas à l'homme, mais bien au singe (du moins pour le thorax); secondement, qu'une partie des viscères (les abdominaux) sinon tous ont été représentés, soit de souvenir, soit d'après des descriptions défectueuses ou mal comprises; troisièmement, enfin, comme conséquence de cette proposition, qu'il ne s'agit pas ici d'une étude purement artistique (laquelle aurait été faite sur nature), mais bien d'un travail réfléchi, calculé, appelant à son aide tant bien que mal les notions acquises en anatomie, et qui se concevrait difficilement sans un but d'utilité scientifique[2]. »

Quant à la date de ce fragment elle peut être approximativement indiquée comme antérieure à l'époque de Galien dont la description anatomique des viscères abdominaux est sensiblement plus avancée que leur représentation dans notre fragment.

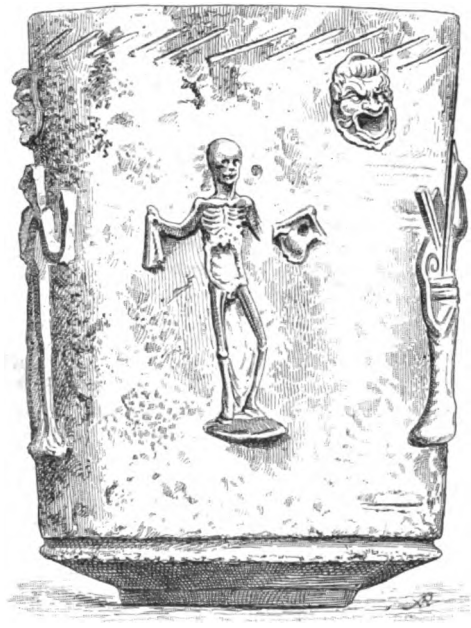
L'étude de notre fragment thoracique nous a conduit à rappeler l'usage antique de représenter l'idée de la mort sous l'emblème d'un squelette. Il n'est pas douteux que cet usage n'ait contribué pour une part à entretenir

[1] C'est le n. 806 du musée du Vatican. Le n. 372 est un autre squelette thoracique mentionné par Charcot et Dechambre, qui ne font que le signaler. « Nous n'en avons pas pris le dessin, disent-ils, et nous ne possédons aucun renseignement sur son origine. Il nous a paru inférieur au précédent pour l'exactitude, principalement en ce que la première côte décrirait une courbe trop forte et serait séparée de la clavicule par un espace trop considérable. » — [2] J.-M. Charcot et A. Dechambre, *op. cit.*, p. 515 sq.

Digitized by Google

chez les artistes la connaissance, au moins telle quelle, de l'anatomie et l'habileté de quelques ouvrages de peinture ou de bas-reliefs représentant le nu. Jusqu'au temps de Galien on n'avait accordé qu'une attention très superficielle à l'ostéologie. Les ouvrages anciens relèguent pour la plupart l'étude de la charpente du corps à la fin des livres et n'en font qu'un objet secondaire qui doit être primé par l'examen des vaisseaux, des viscères, des nerfs, etc. Ce n'est donc qu'au point de vue artistique que l'étude du squelette fut continuée dans les écoles de peinture, les ateliers de sculpture industrielle et les officines doliaires. Lessing enseigna le premier que les anciens n'avaient pas répugné à représenter la mort, quoique sous des traits embellis et des images riantes[1]. Ce dernier point est inexact, ainsi que l'a démontré M. E. Pottier[2], de même que cette autre affirmation que l'antiquité n'avait pu représenter la mort sous l'emblème d'un squelette, si ce n'est pour représenter les âmes des méchants. Un tombeau grec découvert en 1809 dans le voisinage de Cumes était orné intérieurement de bas-reliefs en stuc, sur l'un desquels étaient représentés trois squelettes dansant en différentes attitudes[3]. Les textes anciens confirment du reste ce fait que les anciens aimaient à introduire les squelettes dans les représentations relatives au bonheur de l'autre vie[4]. Bien d'autres monuments antiques nous montrent qu'à une époque plus récente et qui n'est autre que celle où se formèrent les artistes chrétiens dont nous possédons les ouvrages dans les catacombes, l'étude et la connaissance de l'ostéologie laissaient à désirer encore beaucoup. On a fait observer par rapport à d'autres figures de squelettes[5] que la plupart du temps les artistes de l'antiquité ne savaient pas de quelle manière s'attachent les côtes et par conséquent n'avaient pas indiqué le *sternum*. On a dressé le catalogue des représentations antiques de squelettes. Parmi les monuments énumérés plusieurs sont évidemment faux ou du moins d'une antiquité très douteuse; en outre, il est presque impossible d'être complet en pareille matière, car la dispersion, la disparition des monuments, les inexactitudes bibliographiques sont autant de pierres d'achoppement qu'il n'est pas toujours possible d'éviter, quelque attention que l'on apporte. Il y aurait cependant dans ce catalogue, rendu aussi complet que possible, les seuls éléments d'une étude approfondie sur les connaissances anatomiques et la science théorique du corps humain que les artistes chrétiens ont apportée à leurs travaux. Il n'est pas surprenant que ces représentations soient multipliées. Certains portaient sur eux un squelette en breloque, servant d'amulette. Apulée accusé d'avoir versé dans cette superstition s'en défend avec vivacité : *Macilentam, vel omnino evisceratam formam diri cadaveris fabricatam, prorsus horribilem et larvalem*[6].

Les Égyptiens, au dire d'Hérodote, confirmé par d'autres témoignages anciens, faisaient apporter pendant leur repas une petite caisse de bois qui renfermait l'image d'un mort parfaitement imitée et peinte, de la grandeur d'une ou deux coudées[7], et Plutarque donne à ces images le nom de squelette (σκελετός), quoiqu'il soit beaucoup plus probable que la figure en question soit analogue à la momie de Lazare que nous avons donnée (voir fig. 260) et qui se rapproche des figurines funéraires qui sont si fréquentes dans les collections d'antiquités égyptiennes. Nous ne croyons pas que l'Égypte par ses sacrifices et par ses figurines funéraires ait donc favorisé l'étude de l'anatomie, mais l'usage que nous venons de rappeler en s'introduisant à Rome provoqua une pratique semblable décrite par Pétrone dans le « Banquet de Trimalcion ». Pendant qu'on était à table, dit-il, un esclave apporta l'image d'un squelette faite d'argent et ayant les membres mobiles et articulés. *Larvam argenteam attulit servus, sic aptam, ut articuli ejus et vertebræ laxatæ in omnem partem verterentur.* Trimalcion s'écrie alors : *Heu, heu, nos miseros, quam totus homuncio nil est! Sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus. Ergo vivamus, dum licet esse bene*[8]. C'est exactement la pensée qui se lit sur une pierre gravée, sardoine, sur laquelle on voit une tête de mort et à la partie inférieure un trépied chargé de mets avec



519. — Vase d'Heudebouville.
D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1869, t. XXXI, p. 169.

ces mots : Πῖνε λέγει τὸ γλύμμα, καὶ ἔσθιε, καὶ περίκεισο ἄνθεα, τοιοῦτοι γεινόμεθα ἐξαπίνης. « Bois et mange, nous dit cette pierre, couronne-toi de fleurs, voilà comment nous serons bientôt[9]. » On s'habituait de plus en plus, vers le début de notre ère, à se familiariser avec ces images de la mort, pour le plus grand profit de l'observation anatomique et cette circonstance n'aura pu que retarder un peu la décadence de l'art; le squelette

[1] Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet*, dans ses *Vermischte Schriften*, in-8°, Berlin, 1792, t. X, p. 103-225; Herder, *Wie die Alten den Tod gebildet*, dans *Sämmtliche Werke*, in-8°, Tübingen, 1809, t. XI, p. 427-494. L'ancienne opinion qui voulait que les représentations squelettiques fussent des plus rares chez les anciens est encore défendue par Pech, dans *Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1843, p. 185 sq. — [2] E. Pottier, dans la *Revue archéologique*, 1901, p. 12. — [3] Jorio, *Scheletri umani dilucidati*, in-8°, Napoli, 1810, pl. I, p. 13; Olfers, *Ein Grab bei Kumæ*, in-4°, Berlin, 1831, p. 1-47, paru d'abord dans les *Mémoires de l'Acad. de Berlin*, t. XIV, p. 40 sq. — [4] Lucien, *Dialog. mortuor.*, I, c. III. Cf. *Anthologia Palatina*, édit. Jacobs, in-8°, Parisiis, 1890, t. III, p. III, § VII, n. 6; p. 729. — [5] Ad. de Longpérier, dans la *Revue archéologique*, 1844, t. I, p. 461; Fr. Lenormant, *Gazette des beaux-arts*, 1866, p. 176. — [6] Apulée, *Apologia sive de magia*, édit. Oudendorp, p. 533. Pour ces textes, voir d'Anse de Villeloison, *Remarques sur quelques inscriptions grecques*, dans le *Magasin encyclopédique*, 7e année, t. II, p. 457 sq. — [7] Hérodote, *Hist.*, l. II, c. DCCLXXVIII; Plutarque, *Conviv. sept. Sapient.*, édit. Reiske, t. VI, p. 560. Cf. *De Iside et Osiride*, édit. Reiske, t. VII, p. 411. — [8] Pétrone, *Satiricon*, 34. Cette larve agitait une petite chaîne. Il existe au musée de Naples une larve d'argent trouvée à Pompéi qui a dû avoir une destination analogue. Cf. Treu, *op. cit.*, p. 30. — [9] Gori, *Inscript. antiq. in Etruriæ urbibus existantes*, in-fol., Florentiæ, 1743, t. III, p. 21. De Witte a confondu cette pierre avec celle qu'a publiée Ficoroni. *Gemmæ antiquæ*, in-4°, Roma 1757, pl. VIII, n. 3, qui lui ressemble en effet.

Digitized by Google

d'argent de Trimalcion suppose en effet une connaissance assez sérieuse de l'ostéologie. Sénèque parle des ombres en ces termes : *Nemo tam puer est ut Cerberum timet et tenebras et larvalem habitum nudis ossibus cohærentium*[1]. Peut-être possédons-nous encore dans un vase antique de terre rouge du musée d'Orléans trouvé à Heudebouville (Eure), en 1864, un souvenir des coupes en style macabre dans lesquelles auront pu se plaire à boire les lecteurs du «Banquet de Trimalcion» (fig. 519). Ce vase est de forme cylindrique, sa hauteur est de 110 millimètres. A l'extérieur il est décoré de sujets en reliefs; on y voit quatre squelettes dansant. Ils tiennent en main des attributs faisant allusion aux festins. « Les masques figurés dans la partie supérieure indiquent que le rôle joué par l'homme sur la terre est fini. C'est par allusion à cette idée qu'un masque se voit quelquefois auprès des Génies de la mort, sur les sarcophages

520. — Ex-voto du phtisique Eudamidas.
D'après la *Revue archéologique*, 1844, t. I, pl. 13.

et sur les pierres gravées[2]. » Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est que le squelette n'est pas complètement dépouillé; il semble que dans certaines parties du corps la peau soit encore adhérente aux os. Nous aurions ici comme un premier essai, aussi inhabile qu'on le voudra, mais enfin un essai d'écorché[3].

Ceci nous amène à parler de la figurine d'Eudamidas, fils de Perdiccas, qui nous montre mieux que tous les autres monuments et les textes où en était l'étude anatomique vers le commencement de notre ère. Ce bronze fut trouvé dans l'Aisne, à quelque distance de Soissons. Il a été décrit par Adrien de Longpérier dont nous ne pouvons mieux faire que de transcrire les paroles (fig. 520) :

« La hauteur de la statue est de onze centimètres, et elle est faite de bronze jaune recouvert d'une belle patine brune. Les yeux sont d'argent et toute la figure est exécutée avec un soin qui en fait un morceau précieux, indépendamment de l'intérêt qu'elle excite sous le rapport archéologique. Le personnage que représente cette figurine est assis sur un siège dont les pieds manquent; il a les cuisses et les jambes recouvertes par une draperie, dont l'extrémité tombe derrière le siège. La tête offre une expression douce et souffrante. Un des pieds est nu et posé seulement sur une sandale, l'autre est complètement chaussé. Ce qui rend cette figure extrêmement remarquable, c'est l'état de maigreur extraordinaire des bras et du torse qui laissent voir tout le système osseux. Une créature humaine ne peut être amenée à cette étisie surprenante qu'après une maladie fort longue et fort grave, telle, par exemple, que la phtisie pulmonaire. On s'aperçoit bien facilement que l'artiste a découvert toute la partie supérieure du corps pour mettre en évidence

521. — Bronze du musée Kircher.
D'après Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ*, 1757, pl. VIII.

cette effrayante maigreur. La gravité maladive du visage, le soin avec lequel les cheveux et les yeux sont traités, excluent l'idée d'une caricature, car on a des exemples d'empereurs, d'acteurs, de divinités même, dont les imperfections étaient ridiculisées avec une extrême liberté[4]. Parmi les infirmités qui prêtaient à la raillerie, on peut compter la maigreur, témoins les misérables infibulés, dont Winckelmann a publié le dessin[5], mais l'attitude grotesque de ces figures les distingue complètement de la nôtre. Sur le devant de la draperie, se lit une inscription en caractères formés de points :

ΕΥΔΑΜΙΔΑϹ
ΠΕΡΔΙΚ

[1] Sénèque, *Epist.*, XXIV; Ovide, *Ibis*, vs. 146, désigne ces mêmes ombres par les mots *ossea forma*. — [2] De Witte, *Note sur un vase de terre décoré de reliefs*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1869, t. XXXI, p. 169 : « Les attributs de la navigation groupés auprès d'un cippe, comme ce vase en a l'apparence, semblent faire allusion, soit à la traversée du Styx, soit plutôt au voyage vers les îles Fortunées, séjour des âmes après la mort. » Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1866, p. 389. — [3] Non que l'artiste ait eu en vue de faire autre chose qu'un emblème de la mort, mais soit raffinement, soit désir de rechercher la difficulté, il aura pu s'essayer à un écorché tout en lui laissant sa valeur emblématique de squelette. Il est malaisé de définir les objets que les quatre squelettes tiennent à la main, peut-être est-ce le *præfericulum* que l'on croit reconnaître pour l'un d'eux. — [4] Winckelmann, *Monumenti inediti*, in-fol., Roma, 1767, n. 190; Lenormant, *Mémoires sur les caricatures de Caracalla conservées dans le musée d'Avignon*, dans les *Nouvelles annales de l'Institut archéologique*, t. II, 2e partie; J. de Witte, *Catalogue de la collect. Durand*, in-8°, Paris, 1836, n. 1685-1692, cf. n. 669, 670; Le même, *Explication d'une amphore à sujet comique*, dans les *Annales de l'Inst. arch. de Rome*, t. XIII, p. 303; Lenormant, *Cur Plato Aristophaneus in convivium duxerit*, in-8°, Parisiis, 1833, frontispice. — [5] Winckelmann, *op. cit.*, n. 188.

Digitized by Google

On doit sous eutendre ΑΝΕΘΗΚΕΝ, et traduire : « Eudamidas, fils de Perdiccas, a dédié cette figure. » C'est donc un ex-voto du genre de ceux que le christianisme a rendus si communs.

« Cette statuette, trouvée en Gaule, ne saurait y avoir été fabriquée, mais elle a pu y être apportée comme une singularité intéressante à l'époque où les mœurs romaines, et avec elles le goût des collections, se répandirent dans notre pays. Il est bien difficile de déterminer le pays où cette figurine a été fabriquée; quant à l'époque à laquelle vivait Eudamidas, je crois qu'elle a dû précéder de bien peu l'ère chrétienne. Il est fort étonnant que l'artiste à qui l'on doit l'ex-voto d'Eudamidas, et qui a su modeler le cou, le dos, le bas-ventre et les bras avec un talent anatomique vraiment irréprochable, n'ait pas su comment s'attachaient les côtes et n'ait nullement indiqué le *sternum* [1]. Un petit squelette en bronze, conservé dans le musée Kircher (fig. 521), présente la même singularité; sept côtes de chaque côté viennent se joindre entre elles sans *sternum* ni fausses côtes. Cet oubli dénote, chez les artistes de l'antiquité, l'absence d'études ostéologiques [2]. »

La figurine squelettiforme du musée Kircher est d'autant plus digne d'attention qu'elle est plus perfectionnée. *Fieri potest,* dit à son sujet Ficoroni, *ut anatomes studioso, vel sculptori alicui usui fuerit cum ita connexæ sint partes, ut hac illac caput et brachia eis : cum volvi facile possint* [3]. C'est un mécanisme analogue que nous avons vu mentionné par Pétrone. On remarquera que les plus anciens témoignages écrits et les plus anciens monuments figurés que nous citons ne sont pas antérieurs à l'époque impériale. Il semble même que l'on n'en soit pas venu du premier coup à la représentation du squelette proprement dit. Les bas-reliefs du tombeau de Cumes sont, à cet égard, d'un grand intérêt, car outre que leurs dimensions permettent une étude et une technique plus artistiques et plus scientifiques, leur date semble les placer parmi les plus anciennes des représentations qui nous occupent. L'ostéologie y paraîtrait assez rudimentaire, principalement pour la région lombaire. Ce sont plutôt des corps décharnés auxquels auront pu servir de modèles ces momies fibreuses qu'il n'est pas rare de rencontrer dans les terrains secs brûlés par le soleil. Le mot σκελετός, σκελετόν, dérivé de σκέλλω, exprime d'ailleurs l'idée d'un corps desséché, amaigri, plutôt que celle d'un véritable squelette [4]. Nous donnons ici (fig. 522) les stucs du tombeau de Cumes qui sont une des premières, sinon la première représentation d'une danse des morts, sujets dont on connaît la vogue chez les chrétiens du moyen âge et de la renaissance.

522. — Danseuse du tombeau de Cumes.
D'après J. F. M. v. Olfers, *Ueber ein Grab bei Kumæ,* Berlin, 1831, pl. III.

Les trois squelettes paraissent avoir tous trois l'attitude de personnes qui dansent, mais en réalité la personne du milieu — on y reconnaît le squelette d'une femme — danse seule, les assistants applaudissent avec enthousiasme.

[1] A. de Longpérier, *Figurine de bronze du cabinet de M. le vicomte de Jessaint,* dans la *Revue archéol.,* 1844, t. I, p. 459 sq., pl. XIII. Cf. Camper, *Œuvres,* in-8°, Paris, 1803, t. I, p. 24 sq.; Kurella, *Fasciculus dissertationum ad historiam medicam speciatim anatomes spectantium,* Berolini, 1754. — [2] Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ,* in-4°, Romæ, 1757, pl. VIII. Le squelette articulé du musée de Dresde est plus complet. Il a été publié dans *Archäologischer Anzeiger,* 1889, p. 106 (Supplément paginé à part du *Jahrbuch des Instituts*). — [3] F. Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ rariores. Accesserunt vetera monumenta ejusdem ætate reperta, quorum ipse in suis commentariis mentionem facit, omnia collecta, adnotationibus et declarationibus illustrata a N. Galeotti, S. J.,* in-4°, Romæ, 1757, pl. VIII, fig. 4, p. 96. — [4] Suidas, Orion le Thebain et Zonaras interprètent σκελετὸς par ὁ ξηρὸς, ἀπεξηραμένος, κατα ξηρᾶς. Les principaux critiques qui se sont occupés de ces représentations s'accordent à y voir des défunts desséchés, cf. C. O. Müller, *Handbuch der Archäologie,* in-8°, Breslau, 1835, p. 403; Hirt, *Ueber die Bildung der Nackten bei den Alten,* dans *Schriften d. Akademie. Historische Klasse,* 1820-1821, p. 294; Blumenbach, *De veterum artificum anatomicæ peritiæ laude limitanda celebranda vero eorum in charactere gentilitio exprimendo accusatione,* dans *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 1823, 7 août, t. II, p. 1241-1248; J. Fr. Olfers, *Ueber ein Grab bei Kumæ,* in-4°, Berlin, 1831, p. 15; A. Maury, *Du personnage de la mort et de ses représentations dans l'antiquité et au moyen âge. La mort chez les chrétiens du moyen âge,* dans la *Revue archéologique,* 1848, t. VI, p. 293. Jorio a pensé que le tombeau de Cumes était celui d'une danseuse, d'où cette « danse des morts » la plus ancienne connue. Le vase d'Heudebouville nous en fournit un nouveau type, toutefois nous ne saurions nous attarder ici à ces représentations qui sortent de la question anatomique. La littérature de ce sujet est considérable, cf. G. Kastner, *Les danses des morts,* in-4°, Paris, 1852, *passim,* et pour ce qui concerne les larves et squelettes, p. 40 sq.; P. Vigo, *Le danze macabre in Italia,* dans *Instituto italiano d'arte grafiche,* in-8°, Bergame, 1901, 2e édit.; A. M. F., dans le *Bulletin italien,* 1902, t. II, p. 154; A. Bonardi, *Revista storica italiana,* 1902, t. I, p. 141-146; L. Dimier, *Les danses macabres et l'idée de la mort dans l'art chrétien,* in-12, Paris, 1902.

Digitized by Google

Le musée du Louvre a récemment ajouté à ses collections un canthare de terre cuite émaillée « qui prendra place parmi les plus intéressants spécimens de la poterie antique... ». Sur le pourtour sont modelés en faible relief sept squelettes dans des attitudes de danseurs, un morceau de la panse a malheureusement disparu, emportant avec lui un des personnages, mais les autres sont assez bien conservés pour que l'on juge de leur physionomie. « Sur la première face du vase (fig. 523) un

523. — Canthare en terre-cuite.
D'après la *Revue archéologique*, 1903, t. I, p. 12, fig. 1.

des squelettes danse, tourné à gauche, tenant un thyrse dans sa main gauche et levant la tête dans une attitude qui imite visiblement la célèbre Ménade de Scopas. Un autre s'avance vers la droite, un peu penché en avant et s'appuyant sur son thyrse (les jambes ont disparu dans une cassure); il fait face à un squelette qui exécute une sorte de gigue, les mains basses, tout le torse tourné de trois quarts et faisant saillir l'ossature, la tête de mort penchée sur l'épaule gauche; on aperçoit dans sa main gauche la hampe très faiblement indiquée d'un thyrse. Derrière celui-là et en partie caché sous l'anse, un quatrième se penche, les mains avancées (sans doute appuyé sur un thyrse qui a disparu dans une cassure). La deuxième face du vase est plus endommagée et le personnage du centre a entièrement disparu (on n'aperçoit plus que les extrémités d'un coude et d'un pied?). Mais, à gauche, on voit un squelette qui, le torse vu de face et la tête retournée vers la droite, élève de la main gauche une nébride dont la queue et les griffes pendent vers le sol; à droite, un dernier acteur, sans accessoire aucun, danse la tête retournée en arrière, un bras levé, l'autre main sur la hanche. Ce sont des danseurs et des bacchants. Ce n'est pas la première fois que l'on constate les origines antiques de la danse des morts, du *Totentanz*, si célèbre sur les monuments du moyen âge. [Ici] non seulement le pas de danse est marqué, mais le modeleur a choisi les mouvements les plus violents et les plus déhanchés, ceux des bacchants et des bacchantes qui entouraient Dionysios. Mieux encore, il leur a donné les thyrses et les nébrides qui caractérisent les suivants de Bacchus; enfin, il a fait appel au souvenir d'une œuvre célèbre dans l'antiquité, la bacchante de Scopas, pour exprimer le délire de l'ivresse [1]. » De tous les monuments que nous avons énumérés jusqu'ici, aucun n'offrait une démonstration absolument décisive de cette origine antique de la « Danse des morts ». C'est encore une imagination que l'on attribue au moyen âge et dont le type artistique revient, comme pour tant d'autres, à la source vraie de toute beauté esthétique, la vénérable antiquité.

Toutes les pièces que nous avons mentionnées ou décrites sont éclipsées par deux vases à boire (*modioli*) faisant partie du trésor de Boscoreale [2], et appartenant par conséquent au Ier siècle de notre ère. Nous ne nous arrêterons pas à la doctrine qui ressort de ces vases que de nombreuses inscriptions grecques tracées au pointillé rendent facile à développer. Ce sont les mêmes pensées que nous avons déjà marquées chez Pétrone : brièveté et incertitude de la vie, conseil d'en jouir sans retard. La description qui a été faite de ces vases ne laisse place à aucune obscurité; mais nous devons faire observer en passant que parmi les squelettes anonymes il s'en trouve un dont le vêtement laisse reconnaître sans peine l'aspect squelettiforme (fig. 524), c'est une des Parques, *Clo-*

524. — Vase de Boscoreale.
D'après *Fondation E. Piot, Mémoires et monuments*, t. V, pl. VIII, fig. 1.

tho, ainsi qu'on le lit auprès d'elle. A ses côtés s'agitent en dansant deux squelettes beaucoup plus petits dont les jambes et les bras sont simplement esquissés à la pointe; l'un d'eux, τερψις (plaisir), joue de la lyre, le second bat des mains. D'autres scènes nous montrent des squelettes pourvus d'un nom, ce sont Sophocle l'Athénien, Moschion, Zénon et Epicure. Ces deux derniers sont placés en face l'un de l'autre. En leur qualité de philosophes, ils portent la besace et le bâton. Les noms sont inscrits près de la tête :

ΖΗΝΩΝ ΑΘΗΝΑΙΟΣ ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΑΘΗΝΑΙΟΣ

Zénon, le corps droit, la tête haute, désigne Épicure d'un mouvement plein de mépris. Mais celui-ci n'y prend garde et paraît tout occupé à prendre un gâteau posé sur une table ronde. Un petit cochon placé dans les jambes d'Épicure lève la patte et le nez vers le gâteau au-dessus duquel on lit :

ΤΟΤΕΛΟΣ
ΗΔΟΝΗ

« La jouissance est le bien suprême. »

Le second gobelet offre des scènes analogues. Ici c'est Ménandre et Archiloque, Euripide, Monime et [Démétrius de Phalère?].

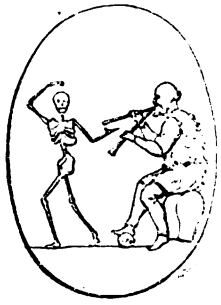
On sait la valeur artistique et la conservation exceptionnelle des pièces composant le trésor de Boscoreale. Le groupe que nous avons choisi est un de ceux d'après lesquels on peut juger le plus facilement des connais-

[1] E. Pottier, *La danse des morts sur un canthare antique*, dans la *Revue archéologique*, 1901, t. I, p. 12 sq. — [2] Héron de Villefosse, *Le trésor de Boscoreale*, dans *Fondation Eugène Piot. Mémoires et monuments*, in-4°, Paris, 1899, t. V.

Digitized by Google

sances anatomiques de l'artiste. Les crânes et les thorax laissent peu de chose à désirer, ainsi que la colonne, mais le bassin et les membres sont conventionnels. Les attaches des articulations du genou et du coude sont vraiment au-dessous de ce que l'on aurait pu attendre.

A ces quelques monuments représentant des squelettes danseurs, on pourra joindre une agate sardonyx montrant un Silène faisant danser un squelette [1] (fig. 525).



525. — Silène et squelette.
D'après Reinach, *Pierres gravées*, pl. 43, fig. 91, 3.

Une épitaphe (fig. 526) de Rome d'un aspect très original nous offre un document précieux à raison du soin qui a dû être apporté à son exécution. Nous voulons parler de l'épitaphe de Citronia [2]. Ce marbre nous apprend que Citronia a fait préparer l'épitaphe pour son mari qui fut, en son vivant, sculpteur. L'épitaphe n'a été publiée d'une manière tout à fait correcte que dans ces dernières années. Tous les éditeurs avaient reproduit une mauvaise lecture et commenté avec moins de bonheur que de persévérance un mot obscur, à la 4e ligne. La leçon véritable est celle-ci [3] :

CRITONIA · Q · L · PHILEMA
POPA · DE · INSVLA
Q · CRITONI · Ɔ · L · DASSI ·
SCALPTORIS · VCLARI
SIBI · SVISQVE · POSTER
EOR

A la première ligne il faut lire *Philema* et non *Philena;* à la cinquième ligne : *V(as)c(u)larii.*

Il est tout à fait probable que ce monument destiné à un sculpteur de profession avait été préparé dans son atelier, travaillé peut-être par lui-même et, on peut le supposer, avec un soin particulier. Son importance tient non seulement à cette circonstance, mais à la bizarrerie du type deux fois répété du squelette encore revêtu d'une sorte de pèlerine de chair. L'étude anatomique des côtes et de l'épine est assez satisfaisante, mais le sternum n'est pas indiqué et les articulations des coudes et des genoux sont à comparer à celles de la poupée trouvée dans les Catacombes [4] (fig. 62).

Il n'est pas douteux que les anciens aient distingué l'ostéologie de la miologie, mais d'une manière toute théorique et rudimentaire. Sénèque décrit les âmes qui habitent les enfers comme de véritables squelettes : *Nemo tam puer est, ut Cerberum timeat et tenebras, et larvarum habitum nudis ossibus cohærentium* [5]. A Delphes, on croyait qu'à l'arrivée des morts dans les demeures infernales, Eurynome disséquait leurs corps avec ses dents et les réduisait à l'état de charpente osseuse [6]. Ovide donne aux ombres l'épithète d'*ossea larva.* D'autres textes nous montrent que le squelette n'avait pas alors la signification qu'il a prise depuis; il

526. — Épitaphe d'un sculpteur.
D'après Oderici, *Dissertationes et adnotationes*, Romæ, 1765, p. 70.

représentait non l'idée de la mort, mais une créature défunte. C'était un type tout concret, une personnalité et non une personnification. Mais de l'une à l'autre la distance était peu de chose à franchir. L'image de celui qui n'est plus, dit justement Kastner [7], rappelle le pouvoir qui brise l'existence, le squelette devint donc un symbole de mort, de destruction, d'extinction du principe vital et de dissolution de l'être vivant, symbole que l'on pouvait rapporter aussi bien à chaque individu en particulier qu'à l'humanité en général. Telle était la signification attachée à la figurine de bois peint représentant une momie dans son cercueil, que l'on faisait circuler, en Égypte, dans les banquets. Tel était aussi le caractère attribué à la poupée lémurique d'argent du festin de Trimalcion. C'est donc une évocation du sort qui attend chacun; nous ne trouvons nulle part la preuve que ce soit la représentation de la divinité, un type nouveau de Thanatos. Il ne s'agissait jamais que de larves, de lémures, c'est-à-dire de ces esprits malfaisants qui tourmentaient les hommes par leurs hideuses apparitions. Ces κακοδαίμονες furent identifiés, grâce à un travail aisé à comprendre avec les δαίμονες des chrétiens, esprits malfaisants, immatériels, qui reçurent de la sorte la forme et les traits des δαίμονες grecs; ce fut ainsi que les anges déchus, instruments de la mort spirituelle et leur chef Satan, le prince de la mort, revêtirent la forme hideuse des larves, le squelette. Il y a là toute une série de causes et de transformations qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici, mais qui touchent de trop près à notre sujet pour être passées sous silence. Thanatos passa donc de la personnification à la personnalité, elle fut un squelette animé. Cette transformation paraît s'est opérée principalement chez les gnostiques dont l'influence sur l'art des chrétiens a été, semble-t-il, réelle. Certaines fractions du gnosticisme croyaient à l'existence d'un personnage de la Mort et les monuments gnostiques confirment ce point doctrinal. Une pierre basilidienne représente un squelette armé d'un fouet et

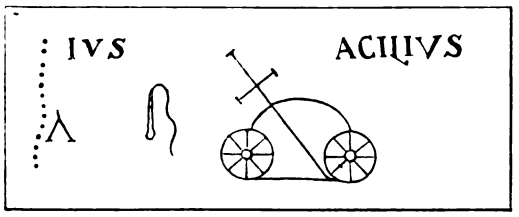
[1] Wicar, *Galerie de Florence*, in-4°, Paris, 1804, t. III, pl. 28; Dubois, dans la *Revue archéol.*, 1845, p. 487; Raspe, n. 4696; Treu, p. 38; S. Reinach, *Pierres gravées*, pl. 43, n. 93³. Cf. Wunderer, *Ein antiker Todtentanz*, dans *Illustriertes Universum* 1897-1898, p. 555 sq. — [2] G. Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veterum inscriptiones et numismata* in-4°, Romæ, 1765, p. 70; Treu, *op. cit.*, p. 27; Caietani Lovatelli, *Thanatos*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1887, p. 56. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 9824. Cette pierre est aujourd'hui au musée du Vatican. Cf. Jacuzio, *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, in-4°, Romæ, 1758, p. 36. — [4] Voir une de ces poupées articulées dans Stephani, *Antiquités du Bosphore Cimmérien conservées au musée impérial de l'Ermitage*, in-fol., Saint-Pétersbourg, 1854. Cet ouvrage devenu introuvable a été réédité par Reinach, *Antiq. du Bosph. Cimm.*, in-4°, Paris, 1892, pl. LXXV, n. 8, p. 122. — [5] Sénèque, *Consolatio ad Luc.*, epist. XXIV. — [6] Pausanias, *Phoc.*, l. XXVIII. — [7] G. Kastner, *Les danses des morts; dissertations et recherches*, in-4°, Paris, 1852, p. 41.

Digitized by Google

monté sur un char traîné de deux lions[1] (fig. 527). Ce squelette triomphant foule sous les roues de son char d'autres

527. — Gemme gnostique.
D'après J. F. M. von Olfers, *Ueber ein Grab bei Kumæ*, pl. v, n. 6.

squelettes; c'est un vrai triomphe sur lequel nous aurons occasion de revenir ailleurs. Fr. Münter a très ingénieusement rapproché de cette pierre gnostique une pierre sépulcrale donnée par Boldetti et qui semble traiter du même sujet dans le sens des idées chrétiennes (fig. 528).



528. — Pierre sépulcrale.
D'après Kastner, *Les danses des morts*, Paris, 1852, pl. II, fig. 11.

On voit de face le train du char triomphal de la Mort qui est venu se buter contre la croix de Jésus-Christ vainqueur de Hadès ou de Thanatos. Cet obstacle nouveau a arrêté la course, l'attelage est dételé, le triomphateur, le squelette Thanatos, a disparu devant le signe de la Rédemption. « O mort où est ta victoire, où est ton aiguillon? » semble demander cette pierre énigmatique. La Mort est mise en fuite, elle a laissé dans sa déroute son aiguillon. En effet à gauche du char abandonné la Mort, en fuyant, a abandonné son fouet[2].

Il semble donc que le christianisme ait emprunté au polythéisme gréco-latin le type plastique du squelette auquel il adapta une signification nouvelle.

IV. Essai de classement de quelques types. — Il est visible que le détail et la précison anatomique ont moins préoccupé l'artiste que l'ensemble artistique. Les extrémités seules sont rendues avec un souci d'exactitude, ce qui peut tenir à l'étude plus sévère qu'on avait faite des os des membres. Le traité d'Hippocrate sur les fractures, περὶ ἀγμῶν, dénote en effet une connaissance complète de l'ostéologie de la jambe et du pied. On ne saurait en être très surpris lorsqu'on constate l'état dans lequel se trouvait l'étude anatomique parmi les représentants de la science médicale. Quoique les médecins chrétiens aient été assez nombreux, le peu que nous savons sur eux ne permet pas de prendre une idée très avantageuse de leurs connaissances. Quant aux actes des martyrs ils suffiraient à eux seuls à montrer l'ignorance profonde dans laquelle on se trouvait généralement des notions les plus élémentaires. Pendant les siècles de la décadence de l'Empire on voit l'autorité de Galien grandir jusqu'à n'être plus qu'une superstition. Médecins, philosophes, Pères de l'Église parlent des corps humains d'après les livres; on ne dissèque plus. La chirurgie retarde un peu l'heure où l'ignorance sera absolue et universelle; seuls quelques médecins grecs du Bas-Empire s'y livrent encore. Oribase compose un traité d'après les ouvrages de Soranus, Rufus et Galien; Meletius de Erocus, en Phrygie, consacre un livre du *De re medica* à une étude *De natura et structura hominis;* Théophile Protospatharius, qui vivait sous l'empereur Héraclius, en 610, écrit une anatomie physiologique extraite de Galien; Aetius d'Amibe (VIe siècle) donne dans son *Tetrabiblion* quelques descriptions anatomiques; quelques autres encore, dont l'influence et les écrits ne sortent pas du groupe restreint des médecins studieux, ne suffisent pas à compenser l'action dissolvante de la société barbare sur une science toute de délicatesse et qui réclame une application et une liberté d'esprit incompatibles avec les imaginations ridicules et les erreurs radicales qu'implique l'usage des amulettes dont on constate l'expansion et le discrédit suivant que la science des phénomènes biologiques progresse ou recule.

Dans ces conditions, les artistes nous apparaissent isolés et condamnés à croupir dans une connaissance sommaire du corps. C'est ce qui explique l'inexactitude persistante de leurs squelettes. Ne disséquant pas eux-mêmes, ils s'en tiennent à une connaissance assez voisine de celle des médecins. A partir du VIe siècle de notre ère, il n'y a plus lieu de songer à retrouver une préoccupation anatomique, mais pendant toute la période d'art chrétien aux catacombes et sur les sarcophages nous aurons souvent l'occasion de noter cette préoccupation Comme il n'est pas possible de donner ici tous les dessins qui montrent la science ostéologique pendant l'Empire, nous devons nous borner à un catalogue des principaux monuments servant à étudier sur cette question.

I. Pierres gravées. — Sardoine, F. Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ*, in-4°, Roma, 1757, pl. VIII, n. 1. Contenant plusieurs emblèmes : couronne, vase, lyre, pince, crâne, papillon.

Sardoine, De la Chausse. Identique à la précédente, sauf que le crâne est remplacé par un scarabée et des ossements.

Sardoine, F. Ficoroni, *op. cit.*, pl. VIII, n. 3. Sous le fléau et entre les plateaux d'une balance, un crâne humain, au-dessous une roue. Peut-être Ficoroni a-t-il donné le véritable sens par la citation de ce vers d'Horace, od. IV : *Pallida mors æquo pulsa pede pauperum tabernas regumque turres.*

Calcedoine, A. Furtwaengler, *Die antiken Gemmen*, in-4°, Leipzig, 1900, t. II, p. 145, pl. XXIX, n. 47. Squelette appuyé sur une amphore.

Cornaline, *Ibid.*, p. 145, pl. XXIX, n. 48. Crâne surmonté d'un papillon.

Sardoine brune, *Ibid.*, p. 145, pl. XXIX, n. 49. Deux squelettes entourant une amphore.

Sardonyx, *Ibid.*, p. 145, pl. XXIX, n. 50. Squelette, cf. J. F. Olfers, *op cit.*, p. 37, n. 6.

Sardonyx, *Ibid.*, p. 145, pl. XXIX, n. 51. Squelette, tenant d'une main le thyrse, de l'autre une couronne de banquet, cf. Olfers, *op. cit.*, pl. 5, fig. 3, p. 37; Winckelmann, *Description des pierres gravées du feu baron de Stosch*, in-4°, Florence, 1740, p. 517, cl. V, n. 240; Lippert, *op. cit.*, part. II, n. 998.

Cornaline, Furtwaengler, *op. cit.*, p. 222, pl. XLVI, n. 26. Squelette, amphore, etc.

Sardoine, Gori, *Inscript. antiq. quæ existant in Etru-*

[1] D'Olfers, *Ueber ein merkwürdiges Grab bei Kumæ*, pl. 5 fig. 6. — [2] Fr. Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1825, pl. IV, n. 87.

Digitized by Google

riæ urbibus, in-fol., Florentiæ, 1743, t. III, p. 21. Crâne et trépied chargé de mets.

Jaspe vert, K. O. Muller und Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, in-4°, Göttingen, 1832, t. II, pl. LXV, n. 837. Cf. Winckelmann. *Pierres de Stosch*, in-4°, Florence, 1740, p. 314 sq.; Tœlken, *Verzeichniss des antik. geschnitt. Steine*, in-8°, Berlin, 1835. Klasse III, I, n. 41. Musée de Berlin. Prométhée travaillant un squelette (cf. fig. 531). On connaît quelques répétitions antiques, mais variées, de ce sujet. Cf. Olfers, *op. cit.*, pl. V, n. 7, 8.

Sardonyx, Ph. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti du vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, p. 193. Squelette représenté de face, avec la *bulle*, suspendue au cou, accompagné du papillon, d'une couronne, d'un préféricule. Légende ΚΤΩ. ΧΡΩ. « Possède, jouis [1]. » E. Cætani Lovatelli, *Di una piccola larva convivale in bronzo*, dans *Monumenti antichi pubblicati per cura della reale accademia dei Lincei*, 1895, t. V, in-fol., p. 15, fig. 9. Cf. U. Kopp, *Palæogr. critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. III, p. 631.

Pierre gravée, Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des incript.*, 1838, t. XIII, p. 722, note 2. « Entre autres pierres gravées qui offrent l'image d'un squelette accompagné d'un papillon, j'en puis citer une tirée de la collection Cadèz où Minos assis lit son arrêt au squelette debout devant lui. »

Intaille, Raoul Rochette, *op. cit.*, p. 722. Un squelette assis, le coude gauche appuyé sur une lyre, tenant de la main droite une amphore debout et ayant devant lui une autre amphore couchée avec une couronne suspendue dans le haut.

Intaille, Vettori, *Dissertatio glyptographica sive gemmæ duæ*, in-4°, Roma, 1739, c. XXI, p. 70. Crâne placé entre un préféricule et une patère, et quatre dés.

Cornaline, Borioni, *Collectio antiquitatum Romanarum a Venuti illustr.*, in-fol., Romæ, 1735, pl. LXXX, p. 56. Squelette assis sur une amphore; roue, papillon, pavot, fleur, flambeau allumé, corne d'abondance [2].

Onyx, Lippert, *Daktyliothek. Supplem.*, in-4°, Leipzig, 1776, part. 4, n. 471. Squelette tenant en main une coupe remplie de fruits, et dans l'autre une bandelette : à ses pieds est un vase. Cf. J. F. Olfers, *op. cit.*, p. 37, n. 5, 7.

Cornaline, Lippert, *op. cit.*, part. 11, n. 150. Prométhée, le squelette au-dessus duquel voltige le papillon, génie funèbre avec flambeau; Blumenbach, *Geschichte der Knochen*, in-8°, Göttingen, 1786, frontispice.

Cornaline, Lippert, *op. cit.*, part. 7, n. 471. Squelette avec l'inscription : γνῶθι σεαυτόν.

Sardonyx, Lippert, *op. cit.*, part. 7, n. 241. Cf. J. Fr. Olfers, *op. cit.*, p. 33, n. 4.

Pierre gravée, Christie, *Disquisition upon etruscan vases*, in-fol., London, 1806, pl. VI, n. 35. Squelette tenant une lanterne à la main, cf. J. F. Olfers, *op. cit.*, p. 36, n. 2.

Sardoine, Gori, *Museum Florentinum*, in-fol., Florentiæ, 1731, t. I, pl. XCI, n. 3, p. 175; Gori, *Gemmæ antiq. ex Thes. medic. et privat. dactyl. Florent. Mus. Florent.*, in-fol., Venetiis, 1750, t. I, class. 4, p. 173. Squelette dansant devant un homme assis vêtu d'une peau de mouton, jouant de la flûte. Ce personnage a le pied posé sur une boule, deux papillons, cf. fig. 525.

Pierre gravée, A. Maury, *Du personnage de la Mort*, dans la *Revue archéol.*, 1848, t. VI, p. 295, fig. Même sujet. A rapprocher des squelettes dansants du tombeau de Cumes.

Pierre gravée, Gori, *Inscriptiones*, t. I, p. 454. Cf. Olfers, *op. cit.*, pl. V, fig. 6. Squelette armé d'un fouet, monté sur un char attelé de deux lions, les roues broient d'autres cadavres, cf. A. Maury, *op. cit.*, p. 299, ouvrage gnostique. Cf. Paciaudi, *Osservazioni sopra alcune singolari e strane medaglie*, in-4°, Napoli, 1748 : p. 27; A. di Jorio, *Scheletri humani*, in-8, Napol., 1810, p. 13, note *d*, G. Kastner, *op. cit.*, pl. II, n. 9.

Onyx rubanné, E. Le Blant, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1887, p. 257 sq. Un squelette debout tenant de la main gauche une coupe, et ayant auprès de lui une amphore.

Cornaline, Borioni, *Collectio antiquitatum Romanarum*, pl. LXXIX. Quatre têtes rappelant les quatre âges de l'homme : jeunesse, virilité, décrépitude, mort.

Sardonyx, Lippert, *Dactyliotheca univ.*, in-4°, Lipsiæ, 1755, part. II, p. 84, n. 549. Une femme, un philosophe et un squelette.

Cornaline, Lippert, *Daktyliothek. Supplem.*, in-4°, Leipzig, 1776, part. III, n. 994. Trois têtes : une femme, un homme, un crâne.

Cornaline, Lippert, *op. cit.*, n. 993. Trois têtes : adolescents, vieillards, crâne.

Pierre gravée, Fortunio Liceti, *Hieroglyphica seu antiqua schemata gemmarum annularium*, in-8°, Patavii, 1563, p. 158; U. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. III, p. 627. Un crâne, surmonté d'un papillon, au-dessous une roue, à droite un pavot, à gauche une amphore effilée.

Pierre d'aimant, Gori, *Inscrip.*, t. I, p. 455; J. F. Olfers, *Ueber ein merkwürdiges Grab bei Kumæ*, p. 39, pl. V, fig. 6. Trois squelettes, un lion, inscriptions nombreuses, ouvrage gnostique.

Pierre gravée, J. M. Raponi, *Recueil de pierres antiques gravées*, in-fol., Rome, 1876, pl. VIII, fig. 10; *Œuvres de F. Hemsterhuis*, in-8°, Paris, 1809, t. III, p. 225. Un philosophe assis, lisant, devant lui un crâne.

Pierre gravée, Böttiger, *Ideen zur Kunst Mythologie der Malerei*, in-8°, Dresden, 1811, t. II, p. 498. Squelette avec un balancier suspendu sur la tête (symbole de la fuite du temps).

Trois gemmes antiques publiées par Ch. Blanc (fig. 529, 530, 531), sans indication de provenance, appartiennent trop évidemment à notre recherche pour que nous puissions les omettre. La première fait voir Prométhée modelant un squelette, la deuxième montre le sculpteur pétrissant les chairs dont il revêt la charpente osseuse, dans la troisième gemme il mesure son travail. « Ce sont là, dit justement Ch. Blanc, des témoignages irrécusables de profond respect des anciens pour les proportions et de la connaissance qu'ils en avaient [3]. »

La première de ces trois pierres est un jaspe gris de la collection Stosch. Winckelmann, *Description des pierres gravées du feu baron de Stosch*, in-4°, Florence, 1740, p. 314, cl. III, n. 1; J. F. Olfers, *op. cit.*, p. 40, n. 3, pl. V, fig. 7. Ce sujet est assez fréquent sur les pierres antiques, cf. M. A. de la Chausse, *Gemme antiche figurate*, in-4°, Roma, 1700, pl. 118. On peut rapprocher de notre seconde pierre Winckelmann, *op. cit.*, cl. III, n. 2, 3, 4; Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques*, etc., in-4°, Paris, 1730, t. I, pl. 28, fig. 3. Une cornaline du musée de Berlin, reproduite par J. F. Olfers, *op. cit.*, pl. V, n. 8, ajoute un arbre à la scène représentant Prométhée modelant le squelette.

Cornaline, Raspe, n. 106. Sphinx, tête de mort.

[1] Vettori, *Dissertatio glyptograp.*, in-4°, Roma, 1739, p. 72; A. Maury, *Du personnage de la mort et de ses représentations dans l'antiquité et au moyen âge*, dans la *Revue archéologique*, 1848, t. VI, p. 288, fait justement observer que le papillon semble ici exprimer plutôt l'idée de l'ivresse. Le battement des ailes du papillon était regardé comme rappelant la titubation d'un homme ivre. L'inscription suivante publiée par Spon, *Recherche d'antiquités*, in-4°, Lyon, 1683, p. 92 : *Heredibus meis mando etiam cinere et meo volitat ebrius papilio*, indique clairement une des significations symboliques de cet insecte; Treu, *op. cit.*, p. 20, 21, 23; Becq de Fouquières, *Les jeux des anciens, leur description, leur origine*, in-8°, Paris, 1869, p. 355. — [2] Dans le texte, à la p. 56, reproductions inexactes d'autres pierres. — [3] Ch. Blanc, *Descr. du corps humain*, dans la *Gaz. des b.-arts*, 1860, t. VIII, p. 194.

Digitized by Google

L. Stefani, *Nimbus und Strahlenkranz*, in-8°, S. Petersburg, 1859, p. 84; Treu, *op. cit.*, p. 5; S. Reinach, *Pierres gravées*, pl. 72, n. 94[1].

Sardonyx, Wicar, *Galerie de Florence*, in-4°, Paris, 1804, t. III, pl. 28. Silène faisant danser un squelette; Reinach, *op. cit.*, pl. 43, n. 91[2]; Dubois dans la *Revue archéol.*, 1845, p. 487; Raspe, *op. cit.*, n. 4696; Treu, *op. cit.*, p. 38.

Cornaline, Vettori, *Dissertatio glyptographica sive gemmæ duæ vetustissimæ emblematibus et græci artificis nomine insignitæ explicatæ et illustratæ*, in-4°, 1735. Au centre, crâne. Au-dessus collier de perles, à droite morceau de pain, à gauche vase et quatre osselets, peut-être des dés. A. Gori, *De Genm. astriferis*, t. III, p. 306, fig.

Sardoine, Gori, *Inscript. antiq.*, in-4°, Florentiæ, 17, 27, t. III, p. 22, n. 25.

(*crâne*)

ΠΙΝΕ ΛΕ
ΓΕΙΤΟ ΓΛΥΜΜΑ ΚΑΙ
ΕϹΘΙϵ ΚΑΙ ΠΕΡΙΚΕΙ
ϹΟ ΑΝΘϵΑ ΤΟΙΟΥΤ
ΟΙ ΓϵΙΝΟΜϵΘΑ ϵ
ΖΑΠΙΝΗϹ

(*trépied couvert de mets*)

Πῖνε λέγει τὸ γλύμμα, καὶ ἔσθιε, καὶ περίκεισο ἄνθεα τοιοῦτοι γεινόμεθα ἐξαπίνης. « Bois, dit l'inscription, et mange et couronne-toi de fleurs, nous passerons bientôt[2]. »

Jaspe noir, S. Reinach, *Pierres gravées*, p. 24, n. 47. Squelette vu de face. Treu, *op. cit.*, p. 25.

II. MOSAIQUES. — Mosaïque, Gehrard et Panofka. *Neapels antiq. Bildwerke*, in-8°, Berlin, 1833, p. 195, n. 11. Squelette dessiné en noir sur fond blanc à Pompéi. Il tient un vase dans chaque main. Description détaillée dans *Kunstblatt*, 1825, n. 90, p. 357. Cf. A. di Jorio, *Scheletri Cumani*, p. 14.

Mosaïque, E. de Ruggiero, *Catalogo del museo Kircheriano*, in-8°, Roma, 1878, t. I, p. 272, n. 15. Sur un fond sombre un corps humain étendu, les jambes croisées montrant du doigt ces mots : ΓΝΩΘΙ·ϹΑΥΤΟΝ. Il s'agit plutôt ici d'un cadavre que d'un squelette. *Sceletus cadaveri exsiccato similior*, G. Treu, *op. cit.*, p. 18; E. Cætani-Lovatelli, *Thanatos*, dans *Atti dell' Accad. dei Lincei, anno CCLXXXIV*, 1887, série IV, t. III, *classe di scienze morali*, p. 62, pl. I; *Bull. dell' Instit.*, 1866, p. 164; *Archäol. Zeitung*, 1866, p. 184.

III. LÉCYTHE. — Vase peint, A. Maury, dans la *Revue archéol.*, 1848, t. VI, p. 297. Un homme tient des tablettes; près de lui est son génie qui joue des crotales : devant lui un papillon. Le mort est représenté sous les traits d'un personnage décharné, la tête chauve, l'œil caverneux, son génie est vêtu d'une tunique courte, il renverse un flambeau, devant lui se voit un papillon.

529, 530, 531. — Gemmes antiques.
D'après la *Gazette des beaux-arts*, 1860, t. VII, p. 193, 211.

IV. LAMPES. — Lampes en terre, Dubois, *Catalogue de la collection de M. le comte de Pourtalès Gorgier*, in-8°, Paris, 1841, n. 864, p. 141.

Lampe en terre, de Witte, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1871, t. XXXII, p. 107. Cette lampe montre un sujet fort curieux et des plus rares. On y voit un philosophe assis sur son siège, le bas du corps enveloppé dans un manteau et les jambes croisées; il tient dans la main gauche un volume déroulé. Devant ce personnage se dresse debout un squelette humain, tandis qu'aux pieds du philosophe se voit un enfant emmaillotté. Cf. E. Le Blant, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1887, t. VII, p. 252, pl. VII, n. 2, G. Treu, *op. cit.*, p. 10.

Lampe, Dubois, *Collection de M. le comte de Pourtalès Gorgier*, in-8°, Paris, 1841, p. 141, n. 864; Wieseler, *Ueber die Kestnerche Sammlung von antiken Lampen*, dans *Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universitäts zu Göttingen*, 1870, p. 186; G. Treu, *De ossium humanorum larvarumque apud antiquos imaginibus*, in-8°, Berlin, 1874, p. 31, cite un deuxième exemple à Berlin; Conarmond, *Description des antiques du musée des arts de Lyon*, in-4°, Lugduni, 1855, pl. IV; E. Le Blant, *De quelques objets antiques représentant des squelettes*, dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1887, t. VII, p. 251, pl. VII, 1. Sur cette lampe, dont on signale plusieurs exemplaires et qui ne porte pas de nom de fabri-

[1] Même sujet, pierre gravée publiée par Gori, *Museum florentinum*, p. 91. n. 3; S. Reinach, *Pierres gravées*, pl. XLIII, n. 90. Cf. Furtwaengler, *Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium*, in-4°, Berlin, 1896, n. 6518 sq.; A. Smith et A. S. Murray, *A catalogue of engraved gems in the British Museum Department of greek and roman antiquity*, in-12, London, n. 2053. — [2] Cette catégorie de pierres offrant un crâne a moins d'importance pour notre recherche. Signalons, en passant, un sphinx posant la patte gauche de devant sur un crâne, caducée, étoile (soleil?), lune, dans Gori, *De gemmis astriferis*, t. I, pl. CXXXVIII; t. II, p. 169-170. Cf. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. IV, p. 194, n. 737; Gorlæus, *Dactyliotheca*, in-12, Lugduni Batavorum, 1671, t. II, n. 490.

Digitized by Google

cant, se voient deux squelettes, debout, gesticulant avec une vivacité très grande ou peut-être dansant. Cette lampe et la précédente témoignent d'une science anatomique peu approfondie.

Lampe, E. Le Blant, *op. cit.*, p. 253, pl. VII, n. 3. Un homme barbu vêtu de l'ἱμάτιον tourné à droite et debout entre deux squelettes, parle à l'un d'eux. Au revers inscription très fruste gravée à la pointe avant la cuisson. Anatomie du sternum assez exacte. Ouvrage d'époque romaine.

Lampe, E. Le Blant, *op. cit.*, p. 253, pl. VII, n. 6. Squelette debout, les bras écartés, les coudes au corps, tenant de chaque main un objet rond qui paraît être un crâne décharné. Au revers la marque VIVIDI.

Lampe, E. Le Blant, *op. cit.*, p. 254, pl. VII, n. 5. Fragment laissant voir deux squelettes engagés dans une lutte acharnée, l'un d'eux a saisi la tête de son adversaire, l'autre empoigne le fémur, observation excellente; attache du sternum bonne (fig. 532). Dans le champ un thyrse bacchique, cf. G. Treu, *op. cit.*, p. 20 sq. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire*, t. V, n. 4354.

V. CIPPES, ETC. — Cippe, Gruter, *Thesaurus*, in-fol., Amstælodami, 1702, p. DCLIX, 2. Squelette surmonté d'un lézard guettant une mouche, papillon.

Pierre sépulcrale, Fabretti, *Inscriptionum veterum, quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, cl. I, p. 17, n. 15. De chaque côté du cartouche portant l'inscription relative aux deux défunts, figurent deux squelettes représentés de face et très distinctement. Reproduction dans Oderico, *Dissertationes et adnotationes*, in-4°, Romæ, 1765, p. 70. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, Muratori, *Thesaurus nov. veter. inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1735, p. DCCCCXLVIII, n. 9; Marini, *Iscriz. alban.*, in-4°, Roma, 1785, p. 110; Raoul Rochette, *Lettre à M. Schorn*, in-8°, Paris, 1831, p. 64-65, n. 21; Le même, *Troisième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes. Objets déposés dans les tombeaux antiques qui se retrouvent en tout ou en partie dans les cimetières chrétiens*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscrip.*, 1838, t. XIII, p. 721.

Sarcophage (? ou pierre sépulcrale), Finati, *Museo Borbonico*, in-8°, Napoli, 1819, t. I, 1ª pars, p. 142, n. 179; Gehrard und Panofka, *Neapels antik. Bildwerke*, in-8°, Berlin, 1833, p. 52, n. 179. A gauche, un adolescent à la longue chevelure et vêtu d'une tunique courte à l'exomide, près de lui deux crânes et un squelette.

Urne, J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquité*, in-4°, Lyon, 1683, p. 92 sq. Un squelette couché et accoudé sur le bras gauche fait le geste du réveil. Un papillon vole autour de lui tandis qu'un oiseau perché sur son genou happe un autre papillon.

VI. MOULE. — Moule à vase de terre, Gamurrini, dans *Notizie degli scavi di antichita*, 1884, p. 379. Squelettes dansants.

Tasse, provenant d'Arezzo, E. Caetani Lovatelli, dans *Monum. antichi*, 1895, t. V, col. 5 sq., fig. 4-8. Diverses attitudes : un squelette soulève une couronne, un autre une petite lampe, un autre un plateau sur lequel se voit un fruit (*una pigna*), un autre semble vouloir soulever de la main gauche un crâne d'enfant.

VII. ORFÈVRERIE. — Coffret, De Hammer, *Mémoire sur deux coffrets gnostiques*, in-4°, Paris, 1832, p. 5, pl. I. Crânes.

Chaton d'argent, E. Le Blant, dans les *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1887, t. VIII, p. 253, pl. VII, n. 4. G. Treu, *op. cit.*, p. 33, 34. Squelette debout, la main gauche sur la hanche, le bras droit appuyé sur un bâton auquel est suspendu un petit vase; à la gauche, une amphore ceinte d'une guirlande de fleurs et au-dessus de laquelle vole le papillon. Autour on lit POLIO avec un P non fermé, ce qui est un signe d'antiquité.

VIII. BAS-RELIEF. — Bas-relief, V. M. Giovenazzi. *Titi Livii opera omnia*, in-8°, Romæ, 1773; in-8°, Bassano, 1800, t. VI, p. 367. Figure au sujet de laquelle l'auteur

532. — Lampe en terre-cuite.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1887, pl. VII, n. 5.

donne les indications suivantes : *Epigramma, quod sculptum vidi Romæ tribus quatuorve ante annis supra* τοῦ *humani* σκελέτου *figuram in quo continuate quod contendebam sculptæ litteræ visebantur :*

ЄΙΠЄΙΝΤΙCΔΥΝΑΤΑΙ
CKHNOCΛΙΠOCAPKON
AΘPHCACЄΙΠЄPYΛAC
HΘЄPCЄΙTHCHNΩ
ΠAPOΔЄΙTA

Εἰπειν τίς δύναται, σκῆνος λιπόσαρκον ἀθρήσας,
εἴπερ Ὕλας ἢ Θερσίτες ἦν ὦ παροδῖτα;

C'est probablement la pierre qui fut transportée de la villa Buronia en Angleterre, cf. Dallaway, *Anecdotes of the arts in England*, in-8°, London, 1800, p. 300; Webker, *Sylloge epigrammatum græcorum*, in-8°, Rome, 1828, p. 98, n. 67; il ferait partie, en ce cas, des collections du British Museum. Cf. K. O. Müller, *Archeologie*, in-8°, Breslau, 1835, p. 604, n. 1.

Bas-relief en stuc, A. di Jorio, *Scheletri Cumani dilucidati dal canonico A. di J.*, in-8°, Napoli, 1810; A.-L. Millin, dans le *Magasin encyclopédique*, 1813, p. 200; G. Peignot, *Recherches historiques et littér. sur les danses des morts*, in-8°, Dijon, 1826, introd., p. XVII-XXII; F. C. L. Sickler, *De monumentis aliquot græcis e sepulcro Cumæo recenter effosso crutis, sacra Dionysiaca a Campanis veteribus celebrata, horumque doctrinam de animorum post obitum statu illustrantibus, commentatio*, in-4°, Wimariæ, 1812; Le même, *Beschreibung eines sehr merkwürdigen griechischen Grabmals bei Cumæ mit drei Basreliefs über die Bacchische mysterienfeier* dans *Curiositäten der phys.-litter.-artist.-historischen Vor-und Mitwelt*, in-8°, Weimar, 1812, t. II, part. 1, p. 35-66; Goëke, *Sendschreiben des Hernn Gemeinen Rathes v. Göthe an den Hernn Rath und Director Sickler über dessen neu entdecktes griechiesches Grabmal bei Cumæ*, dans *Curiositäten*, t. II, part. 3, p. 195-202; J. F. Olfers, *Ueber ein Grab bei Kumæ und die in demselben enthaltenen merkwürdigen Bildwerke mit Rücksicht auf das Vor-*

Digitized by Google

kommen von Skeleten unter den Antiken, in-4°, Berlin, 1831.

Bas-relief, F. Mazois, *Ruines de Pompéi,* in-fol., Paris, 1824, t. I, pl. XXIX (fig 4). Une jeune femme tenant de ses deux mains un linge s'approche d'un squelette étendu sur un rocher [1].

Bas-relief, Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne,* in-8°, Paris, 1841, t. I, pl. 180, n. 335. Une femme vêtue d'une tunique talaire et d'un péplos, assise sur un siège garni d'un coussin, est occupée à tresser des guirlandes de fleurs pour décorer un tombeau. Sous le siège est un chien. Dans le fond on aperçoit un squelette humain, sculpté sur la base d'une statue d'homme drapé, dont la partie supérieure est brisée.

Bas-relief, Pococke, *Inscriptionum antiquarum liber,* in-fol., London, 1752, sect. VII, n. 38. Vieillard en méditation, le bâton à la main et un crâne humain à ses pieds. Légende: ΚΑΙ ΒΙΟΤΩΙ ΧΡΗϹΑΙ. « Et sache jouir de la vie. »

Bas-relief, J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquités,* in-4°, Lyon, 1683, p. 92; Le même *Miscellanea eruditæ antiquitatis,* in-fol., Lugduni, 1685, p. 7, fig. V; Gruter, *Thesaurus,* in-fol., Amstelædami, 1702, t. I, p. 669, n. 2: J. F. Olfers, *Ueber ein Grab bei Kumæ,* pl. V, fig. 2. Squelette ou plutôt cadavre desséché assis sur une pierre, portant la main à la tête; lézard s'apprêtant à happer une mouche, papillon.

Bas-relief, Gori, *Inscript. antiq. quæ exstant in Etruriæ urbibus,* in-fol., Florentiæ, 1727, t. I, p. 382, n. 137: *Tabula marmorea, in qua sub titulo sculptum est canistrum, binæ corollæ, femina coram mense tripode in lectisternio decumbens, Pluto quadriga vectus animam rapiens, præeunte Mercurio petasato et caduceato, qui rotundum donum intrat, prope quam jacet sceletus.*

Bas-relief, E. Le Blant, *De quelques objets antiques représentant des squelettes,* dans les *Mélang. d'archéol. et d'hist.,* 1887, t. VII, p. 252, pl. VIII. Squelette jouant de la double flûte.

IX. FIGURINES. — Figurine en bronze, F. Ficoroni (voir. fig. 521), cf. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti,* in-fol., Firenze, 1716, pl. XXVIII, n, 3, p. 193 [2].

Figurine du même genre, cf. Gœdechens, *Catalogue du musée d'Aroldsen,* in-8°, s. l. n. d., p. 113. A cette catégorie de représentation se rattache celle mentionnée et décrite par Pausanias. Celui-ci raconte que Phayllus, général phocéen, s'étant vu en songe aussi maigre que le squelette de bronze dédié par Hippocrate dans le temple de Delphes, auquel on ne voyait plus que les os, tomba dans une maladie de langueur qui le réduisit en un état semblable. Pausanias, *Phocid.,* II, 10: Ἐν τοῖς ἀναθήμασι τοῦ Ἀπόλλωνος μίμηρα ἦν χαλκοῦ χρονιωτέρου, κατεῤῥυ ἡκότος τε ἤδη τὰς σάρκας, καὶ τὰ ὀστᾶ ὑπολειπομένου μόνα.

Figurine en argent, cf. Petrone, *Cœna Trimalcionis* [3].

Figurine en ivoire, L. Canali, *Lettera del Professor Luigi;* G. B. Vermiglioli, *Bronzi etruschi,* in-4°, Perugia, 1813, p. 110. Urne cinéraire trouvée en 1770 près de Pérouse, à Pile, et renfermant parmi des ossements calcinés un beau squelette d'ivoire très soigné.

Deux figurines en bronze, minuscules, trouvées à Imola, d'un très bon travail, E. Caetani Lovatelli, *Di una piccola larva convivale in bronzo,* dans *Monumenti antichi pubblicati per cura della reale accademia dei Lincei,* t. V, 1895, in-fol., col. 13, note 2, fig. 2, 3.

Figurine en bronze, partie supérieure d'un squelette auquel manque le bras gauche, tandis que le bras droit semble levé pour le geste d'acclamation, trouvée à Pérouse, en 1875, E. Caetani Lovatelli, *op. cit.,* col. 5.

Figurine articulée, au musée de Dresde. De Witte, dans *Archäologische Anzeiger,* 1889, p. 106; S. Reinach, *Répertoire,* t. II, p. 691, n. 1.

V. LA RÈGLE DE PROPORTION. — Les détails que nous avons réunis semblent autoriser les conclusions suivantes : Les artistes de l'antiquité n'ont eu du corps humain qu'une connaissance empirique; la science anatomique établie sur des dissections leur a manqué. Ils ont eu recours, pour y suppléer, à divers procédés qui ne sont parfois que des expédients, et néanmoins ils sont arrivés à une perfection irréprochable dans la représentation de la forme humaine. Cette perfection représente un effort dont on se borne trop souvent à constater l'heureux résultat; mais il y a plus : cet effort suppose une étude et une discipline longtemps poursuivies en vue d'acquérir les connaissances précises nécessaires à l'exécution d'ouvrages excellents. Cette discipline a consisté en une analyse incessante et minutieuse d'effets extérieurs du mouvement. C'est par la contemplation du nu en action, par l'analyse physiologique de l'athlète en mouvement, par l'observation et la mensuration de la plastique vivante que cette science parfaite quoique toujours empirique a été acquise. On a représenté plusieurs fois le contraste qui existe entre les habitudes des sociétés anciennes et celles des sociétés modernes, l'opposition entre l'éducation antique et celle qui a prévalu depuis, nous n'y reviendrons pas. On constate que l'art grec a marché parallèlement avec le perfectionnement des exercices athlétiques. Au début, on se borne à des représentations d'ordinaire allégoriques de la forme humaine, et ces figures sont à peu près dépourvues de mouvement. Mais la vue de la force et de la beauté, dit M. E. Guillaume, soumises dans des jeux publics à des règles qui étaient déjà une des formes de l'art, et le spectacle de la plastique vivante des gymnases, inspirèrent le désir d'en fixer les formes fugitives; l'art naissait en effet à l'époque où la gymnastique atteignait à sa plus haute perfection.

Une circonstance accidentelle concourait puissamment à développer la connaissance anatomique. L'athlète couronné, celui dont les formes avaient arraché l'admiration du peuple le plus connaisseur de tous les temps, recevait comme récompense un honneur unique : sa statue était sculptée par l'artiste le plus éminent de l'époque. Conçoit-on que celui-ci déformât par sa maladresse le modèle que tout son art allait à reproduire? « Quoi qu'il en soit, qu'on se figure un sculpteur comme Phidias, qui sculpta le beau Pantarcès, vainqueur célèbre des jeux olympiques, qu'on se figure un maître habitué dès longtemps à analyser les formes à travers le voile transparent de la peau, maintenant aux prises avec un corps admirable dont il étudie tous les modelés en lui faisant répéter les exercices divers du gymnase : tantôt, comme dans les mouvements du lanceur de disque et l'attitude énergique qui précède la détente du corps, nous le voyons analyser les saillies multiples des muscles de l'avant-bras, saillies que nous ne nous étonnerons plus de retrouver avec leur précision anatomique et leur valeur physiologique sur les membres supérieurs du *Discobole,*

[1] Cf. Olfers, *op. cit.,* p. 30, note 3. Il adopte l'explication de Mazois. — [2] Olfers, *op. cit.,* p. 35, n. 2, mentionne un autre exemplaire : *in der Sammlung der Benedicter zu Catania in Silicien;* et Treu, *op. cit.,* p. 30, cite une *larva argentea* provenant de Pompéi et aujourd'hui au musée de Naples. Cf. Niccolini, *Le case e i monumenti di Pompei disegnati e descritti,* in-4°, Napoli, 1853, t. II, fasc. 90, pl. 7; S. Reinach, *Répertoire de la statuaire,* t. II, p. 691, n. 2; E. Caetani Lovatelli, *Di una piccola larva convivale in bronzo,* dans *Monumenti antichi pubblicati per cura della reale accademia dei Lincei,* in-fol., 1895, t. V, col. 9, fig. 1. A rapprocher les figurines votives en bronze du lac de Falterona, en Toscane, dans le *Bull. de l'instit. archéol.,* 1838, p. 65 sq.; 1842, p. 179; 1845, p. 96; Micali, *Monumenti inediti,* in-8°, Firenze, 1844, p. 86 sq. — [3] Mathias-Duval et E. Cuyer, *Histoire de l'anatomie plastique,* in-8°, Paris, 1898.

Digitized by Google

tantôt, au milieu de la course et du saut, nous le voyons saisir au passage le mécanisme de saillies charnues des jambes et des cuisses et fixer par la pensée l'expression fugitive de la vie active des membres inférieurs ; partout, et plus spécialement encore dans la lutte, dans le pugilat, dans le pancrace, les modelés du tronc, du cou, des épaules, des hanches, se dévoilent à ses yeux et c'est depuis longtemps un jeu pour lui que d'apprécier, en rapport avec tel acte rapide. telle saillie musculaire révèlant un effort qui peut n'avoir de durée que celle d'un éclair. La peau de l'athlète brunie et affermie par le soleil et les bains froids, mais assouplie par l'huile et exactement modelée sur les reliefs charnus, parce qu'elle est fine et mince comme chez tous les sujets adonnés aux exercices réguliers du corps, cette peau laisse les saillies osseuses et musculaires se révéler avec leur exacte valeur anatomique ; pour employer une expression moderne, c'est un *écorché* vivant que l'artiste a sous les yeux. »

La plastique et la médecine n'apportaient pas, dans l'étude du corps humain, les mêmes préoccupations, quoique toutes deux s'attachassent à en éclairer la structure. La médecine, en dépit de son empirisme, se tournait vers la recherche de la composition interne, la plastique au contraire tendait vers l'acquisition d'une notion précise des accidents de la forme extérieure et de la proportion des parties. La myologie toutefois ne suffisait pas et l'ostéologie devenait sinon indispensable du moins très nécessaire. Comme l'anatomie extérieure paraît avoir été, à l'époque la plus glorieuse de l'art, la seule ressource des artistes, on a pensé que l'observation interne et la reproduction servile du modèle avaient été les sources de la formation artistique. Ceci n'est confirmé ni par les textes ni par les monuments. Il faut probablement écarter presque complètement l'idée que nous nous sommes faite de l'étude anatomique d'après les conditions actuelles. L'unique ressource dont on fasse usage en dehors de l'étude des muscles et de la charpente osseuse est le modèle vivant. Mais celui-ci ne se trouve pas dans les conditions du modèle vivant des anciens artistes. Il ne saurait se soutenir longtemps dans certaines positions, surtout si elles sont en dehors de l'équilibre ou qu'elles exigent de fortes contractions musculaires. Malgré les supports, la fatigue se produit, quelques-uns des muscles restés en contraction se détendent et voilà l'aspect de la région bouleversée. Les anciens ont eu sous les yeux l'action du corps entier se déployant dans la plénitude de sa vigueur, c'est elle qu'ils ont enregistrée dans leur mémoire et qu'ils ont représentée.

Lorsqu'on étudie les monuments figurés du christianisme on est frappé par la réapparition presque inaltérée de plusieurs types classiques. C'est que les anciens avaient imposé non seulement l'admiration mais l'observation de certaines règles, sans lesquelles on ne concevait pas la production d'une œuvre d'art. L'intérêt véritable de la transmission des types païens dans l'art des chrétiens ne se trouve pas seulement dans les modifications accidentelles imposées à ce type pour l'adapter à une symbolique différente, mais dans la persistance de ce que l'on a nommé *canon* anatomique.

Nous possédons plusieurs *canons* anatomiques. Celui de Polyclète a été l'objet d'une étude très remarquée [1] ; celui des Égyptiens a été reproduit par Leipsius [2] ; enfin celui du *Guide de la peinture* exprime la conception artistique des byzantins. La « règle de proportion » de Polyclète semble ne pas être entièrement perdue pour nous. Il existe au musée de Naples une statue en marbre dans laquelle on croit reconnaître le *Doryphore* de Polyclète. « D'après ce que l'on sait du Doryphore (ou porte-lance), c'était, dit M. Guillaume, la figure d'un jeune homme dont les formes atteignaient déjà le développement viril : il semblait également propre à la guerre et aux exercices de la palestre. Ses proportions étaient si parfaites qu'on l'avait surnommé le *canon* ou la règle. Aussi était-il considéré comme un modèle par excellence. On en étudiait le principe, les divisions, les contours ; on suivait le canon comme une loi. De la sorte, ajoute Pline, Polyclète, seul entre tous, passait pour avoir résumé l'art lui-même dans une œuvre d'art [3]. » Il y a plus. Ce morceau célèbre résumait non seulement des trésors d'observation, il constituait en outre un « système complet de proportions tel que l'on pouvait en conclure des dimensions de l'une de ses parties aux dimensions du tout et réciproquement, du tout à la mesure de la moindre de ses parties. C'était ce que les Grecs appelaient la *symétrie* » [4].

De même qu'il a existé des écoles artistiques bien distinctes les unes des autres dans l'antiquité, de même il a existé des *canons* différents et irréductibles. Peut-être à une époque très reculée les Égyptiens ont-ils été les premiers à exécuter la figure humaine au moyen de règles de proportions. Diodore de Sicile dit qu'ils divisaient le corps humain en vingt et une parties et un quart et qu'ils réglaient là-dessus l'économie de tout l'ouvrage. Il semble que cette manière de procéder ait été également en usage dans les écoles grecques, du moins dans celles d'Asie-Mineure et des îles. Mais on n'a pas pu trouver avec certitude la partie du corps servant de *module* à ce canon.

Le trouvât-on, il est plus que probable qu'il ne s'appliquerait pas, du moins pendant une période importante de temps, aux ouvrages égyptiens et aux ouvrages grecs. L'art est ethnographique, celui des bords du Nil représentait un type depuis longtemps fixé, tandis que celui de la Grèce représentait les traits distinctifs d'un autre type appartenant à une race différente. La difficulté tirée de la contradiction entre les renseignements de Diodore et les *mises au carreau* trouvées sur les murs des tombeaux égyptiens a été résolue de la manière suivante. On a parlé de plusieurs canons successifs, deux et même trois. Ce qui s'est produit en Égypte s'est reproduit en Grèce. « Avec les siècles, le goût a changé. Ce qui plût tout d'abord, ce furent les apparences de la vigueur musculaire, accusées par une forte carrure et des proportions ramassées ; plus tard, on préféra l'élégance en poussant parfois l'amincissement de la taille jusqu'à la gracilité [5]. » Nous ne croyons pas que les monuments figurés de l'époque chrétienne doivent être rapprochés de ceux qui furent composés d'après les règles de proportion les plus anciennes. En effet, trois siècles environ avant notre ère, Lysippe entreprit de représenter l'homme d'après un canon nouveau. Il le voulait représenter, disait-il, non tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être. Il avait donc imaginé de lui donner la tête petite et les proportions élancées qui font, à première vue, distinguer les ouvrages de son école de tous ceux des écoles plus anciennes. « Car, tandis que jusqu'à lui

[1] E. Guillaume, *Études d'art antique et moderne*, in-12, Paris, 1888, p. 399 sq. — [2] Vitruve, Léonard de Vinci, Jean Cousin et bien d'autres artistes ont approfondi et renouvelé les proportions du *canon*. Il existe même un *canon* japonais. Cf. E. Duhousset, *Proportions artistiques et anthropométrie scientifique*, dans la *Gazette des beaux-arts*, 1890, t. III, p. 63. On trouvera le résumé de la question dans Ch. Blanc, *Grammaire des arts du dessin*, in-4°, Paris, 1870, p. 38 : Des proportions du corps humain. Pour ce qui a trait au *canon* des Égyptiens, cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité. L'Égypte*, in-4°, Paris, 1882, t. I, p. 765-770. — [3] E. Guillaume, *op. cit.*, p. 399 sq. Cf. K. Friederichs, *Der Doryphoros der Polyklet*, in-8°, Berlin, 1863. — [4] E. Guillaume, *op. cit.*, p. 408. — [5] G. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, t. I, p. 768. Observation identique au sujet de Polyclète. « Si l'on recherche à quels caractères étaient reconnaissables les ouvrages du grand maître, on apprend que les proportions dont il se servait étaient plus larges et plus courtes que celles que l'on adopta depuis. » E. Guillaume, *op. cit.*, p. 400.

Digitized by Google

toutes les parties supérieures du corps l'avaient emporté sur le reste par leur développement, il avait, au contraire, donné plus d'importance aux membres inférieurs en diminuant la masse de la tête, de la poitrine et des épaules. Il en était résulté des figures plus élégantes sans doute, des êtres plus décoratifs, mais plus éloignés des conditions réelles de la vie et de l'idéal primitif des Grecs. C'est ce qui frappe quand on regarde et quand on mesure l'Apoxyomène, le Méléagre, le Gladiateur, le Germanicus. Le système de mesures qui repose sur le palme[1] ne s'adapte plus à ces statues, soit à raison de l'allongement des cuisses, soit à cause de la diminution des parties supérieures et principalement de la distance de l'ombilic à l'oreille. Le canon de Lysippe est, selon toute vraisemblance, celui qui nous a été conservé par Vitruve, celui que suivaient les Byzantins, que l'on retrouve dans le livre de Cennino Cennini et qu'ont en partie adopté les modernes. Dans ce canon, ce n'est plus la palme ou le pied, mais c'est la tête avec ses subdivisions qui sert de module[2]. »

Nous pouvons le constater grâce à la règle de proportions transcrite dans le *Guide de la peinture,* manuscrit du Mont-Athos publié en 1845 par Didron[3]. Ce manuscrit intitulé : Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς, était recommandé en ces termes à Didron par le moine entre les mains duquel il se trouvait : « Voici un manuscrit où l'on nous apprend tout ce que nous devons faire. Ici, on nous enseigne à préparer nos mortiers, nos pinceaux, nos couleurs, à composer et disposer nos tableaux; là, sont écrites les inscriptions et les sentences que nous devons peindre, et que vous m'entendez dicter à ces jeunes gens, mes élèves[4]. » Ce manuscrit contenait en effet un code complet ayant trait à la technique et aux sujets historiques qu'on peut représenter et de quelle manière on doit les représenter. Le manuscrit était ancien comme rédaction et comme noyau, mais il allait se complétant sans cesse. La copie que Didron eut entre les mains ne remontait pas à trois cents ans, elle était chargée de notes marginales dues au possesseur actuel et à son maître, notes qui passent dans le corps du texte lorsqu'on le recopie. Ainsi ces livres grossissent de siècle en siècle et d'année en année. On voit par là que le départ est difficile à faire entre les types décrits dans le *Guide de la peinture* et ces mêmes types à une période antique, au temps où l'art byzantin produisait des artistes de mérite. Le canon contenu dans le *Guide de la peinture* n'est malheureusement pas accompagé d'un dessin dans le manuscrit. Le texte est toutefois d'un grand intérêt et nous montre le lien qui existe entre l'art byzantin et la règle de proportion de Lysippe.

« Dessinez, sur la page qui est en face, la figure d'un homme et de ses membres. Apprenez, ô mon élève, que le corps de l'homme a neuf têtes en hauteur, c'est-à-dire neuf mesures depuis le front jusqu'aux talons. Faites d'abord la première mesure de façon à la diviser en trois parties : le front pour la première, le nez pour la seconde et la barbe pour la troisième. Faites les cheveux en dehors de la mesure, de la longueur d'un nez. Divisez de nouveau en trois parties l'espace compris entre la barbe et le nez; le menton est pour deux mesures, la bouche pour une et la gorge vaut un nez. Ensuite, à partir du menton jusqu'au milieu du corps, il y a trois mesures; jusqu'aux genoux deux autres mesures. Il y a une mesure du nez pour le genou; depuis les genoux jusqu'à l'astragale, deux autres mesures; puis, de l'astragale jusqu'aux talons, une mesure du nez. De là jusqu'aux ongles, une mesure. Depuis le larynx jusqu'à l'épaule, une mesure également, de même jusqu'à l'autre épaule. Pour la rondeur de l'épaule une mesure; depuis le coude jusqu'aux os carpiens, une mesure; depuis les os carpiens jusqu'aux ongles de la main, une mesure. Une mesure encore jusqu'au bout des doigts. Les deux yeux sont égaux l'un à l'autre, et l'intervalle qui les sépare est égal à un œil. Lorsque la tête est de profil, mettez la distance de deux yeux entre l'œil et l'oreille; si la tête est de face il ue faut qu'un œil. L'oreille doit être égale au nez. Quand l'homme est nu, il faut quatre nez pour la moitié de sa largeur: lorsqu'il est habillé, la largeur de la poitrine est d'une mesure et demie; la ceinture doit être relevée jusqu'aux coudes[5]. »

VI. Monuments figurés. — Les ouvrages artistiques des chrétiens qui nous sont parvenus se composent presque exclusivement de peintures. A peine peut-on citer quelques statues : le Bon Pasteur, l'évêque Hippolyte, quelques fragments de stuc et des bas-reliefs. Nous allons énumérer quelques ouvrages dans lesquels l'influence de l'art et de la technique classique paraît évidente. Tout d'abord une peinture du cimetière de Domitille remontant à la seconde moitié du Ier siècle de notre ère et représentant un amour. Le plafond offrait cette figure répétée cinq fois avec des modifications sans importance (fig. 533).

Cette attitude est exactement celle d'une terre cuite provenant des fouilles de la Cyrénaïque (fig. 534). Le geste seul du bras diffère, mais ce détail laisse la parenté de ces deux types très claire. On remarquera dans la peinture du cimetière de Domitille la correction du dessin et la science anatomique dont témoigne le torse et la hanche. Pendant cette première période de la peinture chez les chrétiens, les génies sont d'ailleurs très satisfaisants et

[1] La largeur de la main à la naissance des doigts. — [2] E. Guillaume, *op. cit.*, p. 416 sq. Nous indiquerons quelques mensurations intéressantes. Petersen, *Il Diadumeno di Policleto,* dans *Bullett. della comm. arch. comunale,* 1890, t. xx, p. 185 sq., pl. xi-xii; O. Benndorf, *Ueber eine Statue der Polyklet,* dans *Gesammelte Studien zur Kunstgeschichte. Eine Festgabe zum 4. Mai 1885 fur Anton Springer,* in-4°, Leipzig ,1885; R. Kékulé, *Ueber die Bronzestatue des sogennanten Idolino,* dans *Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts,* t. iii, p. 39; *Eine archaïsche Jünglingsfigur des Akropolis Museums,* dans *Mittheilungen des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abtheilung,* 1900, t. xxv, p 375; Gherardo Gherardini, *Di una statua d'efebo scoperta sull' Esquilino,* dans *Bullett. della comm. arch. comunale,* 1887, t. xvi, p. 353 sq., pl. xv-xvi; cf. p. 351. — [3] Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine,* in-8°, Paris, 1845. — [4] *Id.*, p. xxi. — [5] Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne,* in-8°, Paris, 1845, p. 52 sq. Nous devons relever un détail assez curieux au sujet de l'anatomie des figures nues dont le dessin est prescrit par le *Guide de la peinture.* Si réduite que soit la part faite au nu dans l'art de l'Athos, quelques sujets bibliques n'admettent pas d'interprétation différente. Parmi ceux-ci, le plus intéressant est le groupe d'Adam et Ève pour lequel le Guide prescrit le type suivant : « Adam, jeune, imberbe, debout, nu » (p. 78), et à ce sujet Didron raconte avoir vu au couvent de Saint-Grégoire, au Mont-Athos, un Adam et une Ève sans nombril; ailleurs, presque partout, j'ai, dit-il, remarqué le nombril. Ce petit détail indique une préoccupation d'un littéralisme rigoureux, mais dont on ne paraît pas s'être préoccupé dans les monuments figurés en si grand nombre, principalement les fresques et les sarcophages donnant la représentation d'Adam et Ève. Ce qui n'est pas moins inattendu, c'est de la constater dans un traité d'anatomie du xviii° siècle, destiné aux médecins et aux artistes. La première planche signée Natoire représente un homme et une femme nus entre lesquels est posé un crâne humain. L'homme tient une pomme et la légende de Disdier s'exprime ainsi : « Dans le dessein que nous avons formé de présenter au public un ouvrage qui a pour objet la connaissance des parties du corps humain, nous pensons ne pouvoir mieux la commencer qu'en exposant sous les yeux des curieux la représentation de nos parents tels qu'ils étaient aussitôt après leur prévarication. » Après avoir expliqué les attitudes, l'auteur continue « en faisant observer qu'on n'apercevra aucune trace de l'ombilic dans ces deux sujets, parce que... nos premiers pères... ont été créés d'une autre manière que le reste des hommes ». F.-M. Disdier, *Exposition exacte ou tableaux anatomiques en taille-douce des différentes parties du corps humain,* in-fol., Paris, 1758; 2° édit., 1784.

Digitized by Google

généralement d'une observation plus attentive et plus scrupuleuse que les figures d'adultes.

Un plafond de la crypte de Lucine (1re moitié du

533. — Fresque à Domitille.
D'après Wilpert, *Pitture delle catacombe*, 1903, pl. v.

IIe siècle) nous présente aussi des génies ailés d'une légèreté et d'une grâce très satisfaisantes [1]. Voir fig. 404. Nous avons donné ailleurs (voir AMOURS) quelques-uns

534. — Terre-cuite de la Cyrénaïque.
D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 666, *f*.

des types les plus dignes d'attention de ces petits génies qui eurent une vogue si générale chez les chrétiens des cinq premiers siècles.

Quelques scènes bibliques, telles que nos premiers parents, Jonas, Daniel, le baptême du Christ, imposaient l'emploi du nu, et malgré l'état de conservation souvent déplorable des monuments, on peut se rendre compte de la persistance des traditions classiques et de la probité artistique des artistes. Le groupe d'Adam et Ève, qui se voit sur le sarcophage de Junius Bassus, nous montre l'étude directe et attentive du modèle vivant [2]. Il est vrai que nulle peinture des catacombes (sauf celle de Naples) et aucun sarcophage ne peut rivaliser avec celui-ci pour cet épisode et très vite, dès le Ve siècle, on rencontre des productions exécrables (voir fig. 97) qui n'ont rien de commun avec un art, si décadent qu'on le suppose. La figure de Daniel parmi les lions, quoique très souvent traitée, offre peu d'exemplaires dignes d'attention. Une des peintures dans lesquelles l'observation paraît des plus attentives est un baptême du Christ presque de la première moitié du IIe siècle du cimetière de Lucine. Les figures drapées, jusqu'à une époque tardive, offrent parfois des qualités remarquables de justesse et de simplicité dans la pose, elles témoignent d'une science approfondie de l'expression au moyen des gestes. Nous allons énumérer ici un certain nombre d'ouvrages de peinture et de sculpture qui sont les éléments indispensables à une étude approfondie de la science anatomique des artistes chrétiens et byzantins.

I. PEINTURE

Amour, J. Wilpert [3], pl. 1, n. 2; — pl. 25;
Bon Pasteur, *Id.*, pl. 11, n, 2, 3; — pl. 25, 51, 106, 122, 190,
Suzanne, *Id.*, pl. 14, n. 1. 2;
Couronnement d'épines, *Id.*, pl. 18;
La Vierge Marie, *Id.*, pl. 22, 81;
Orante, *Id.*, pl. 25 [4], 88, 110, 111, 204;
Baptême du Christ, *Id.*, pl. 29;
Orphée, *Id.*, pl. 37;
Lazare, *Id.*, pl. 45;
Orant, *Id.*, pl. 45, 110, 111;
Fossores, *Id.*, pl. 48;
Psyché, *Id.*, pl. 52, 53;
Noces de Cana, *Id.*, pl. 57;
Daniel condamne les vieillards, *Id.*, pl. 86;
Jonas, *Id.*, pl. 89;
Serviteur, *Id.*, pl. 95;
Adam et Ève, *Id.*, pl. 101;
Daniel parmi les lions, *Id.*, pl. 104, 212;
Saison, *Id.*, pl. 128;
Moïse, *Id.*, pl. 191, 228;
Saintes, *Id.*, pl. 213;
La manne, *Id.*, pl. 242.

II. SCULPTURE

Statue d'Hippolyte;
Le Bon Pasteur, Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, fig. 21, 23;
Constantin, *Id.*, t. I, fig. 459.

III. BAS-RELIEF

Sarcophage de sainte Constance, Venturi, t. I, fig. 168, 171;
Sarcophage de sainte Hélène, *Id.*, t. I, fig. 172-175;
Orante, *Id.*, t. I, fig. 176;
Sarcophage de Junius Bassus, *Id.*, t. I, fig. 182;
Sarcophage d'Adelphia, *Id.*, t. I, fig. 183 (voir fig. 102);
Sarcophages du musée de Latran, n. 178, 104, 171, 164, 198, *Id.*, t. I, fig. 184, 185, 190, 191, 192;
Colonnes du *Ciborium* de Saint-Marc, à Venise, *Id.*, t. I, fig. 219-272.

[1] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 25; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, pl. x; t. II, pl. XXVIII. — [2] A. de Waal, *Der Sarkophag der Junius Bassus, in der Grotten von S. Peter*, in-fol., Romæ, 1900. — [3] Tous les renvois de ce paragraphe sous la mention J. Wilpert se rapportent à l'ouvrage mentionné ci-dessus, note 1. — [4] Cf. De Rossi, *op. cit.*, t. I, pl. XI. Voir fig. 343.

Digitized by Google

IV. MOSAÏQUE

Nous renvoyons à la publication de G. B. de Rossi, *Musaici cristiani di Roma*, dont toutes les planches peuvent fournir quelques indications, par-dessus tout la mosaïque de Sainte-Pudentienne.

Bon Pasteur (Ravenne, mausolée de Galla Placidia), Venturi, t. I, fig. 124.

Baptême du Christ (Ravenne, Baptistère) *Id.*, t. I, fig. 115.

Justinien et Theodora (Ravenne, San Vitale), *Id.*, t. I, fig. 118-121.

V. IVOIRE

Cassette de Brescia, Venturi, t. I, fig. 274 277.

Chaire épiscopale de Maximin de Ravenne, *Id.*, t. I, fig. 278-332.

Diptyque, *Id.*, t. I, fig. 331-332, 354-356.

Tablette, *Id.*, t. I, fig. 396.

Pixyde, *Id.*, t. I, fig. 395.

VI. ARGENTERIE

Cassette de saint Nazaire, à Milan, Venturi, t. I, fig. 445-449. H. LECLERCQ.

ANCILLA DEI. — I. Signification du terme *ancilla Dei*. II. Les synonymes : *serva, famula*.

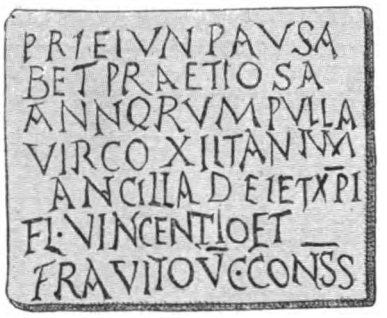
I. SIGNIFICATION DU TERME *ANCILLA DEI*. — Le titre d'*Ancilla Dei* ayant été appliqué à des personnes faisant profession de la vie religieuse, on s'est habitué à l'étendre et à le restreindre tout à la fois; on a étendu la condition sociale qu'on lui supposait à d'autres qu'aux nonnes; on a restreint le sens jusqu'à lui donner celui de vierge cloîtrée. Les faits ne confirment pas cette double manière de voir. La seule manière de lire les textes et d'en tirer parti suppose une critique préliminaire. Il est nécessaire que le texte dont on s'apprête à faire usage ait été d'abord daté et localisé avec toute l'exactitude que la critique interne et externe du document permettent d'apporter à cette opération. C'est faute de s'être livré à ce travail que Du Cange a défini l'*ancilla Dei* = *monachæ, devotæ* [1]. Peut-être suffisait-il à son dessein de donner cette signification unique, mais il en résulte néanmoins un inconvénient. Appuyés sur cette définition, que Forcellini et De Vit n'ont ni corrigée ni complétée, plusieurs ont été induits, faute de pouvoir reprendre la question par eux-mêmes, à une interprétation erronée des documents anciens et ont imaginé des institutions monastiques sur le vu d'une inscription portant un titre qui ne suppose aucunement la profession de la vie religieuse. Une inscription romaine du cimetière de Gordien publiée par Boldetti est ainsi conçue [2] :

DORMITIONE ANC·DEI
OLYNPIATIS·PARENTES
FILIAE·B·M·F·Q·AN·B·V·
M·XI·D·XXI

Une inscription opistographe rappelle, non plus un enfant de cinq ans, mais une fillette de onze ans [3] :

HIC·IACET·IN·PACE·FLABANELLA
ANCILLA DEI QVI VIXIT AN
NVS PL MN XI.

Ces deux tituli, qui ne peuvent être rapportés après le IVe siècle, nous font voir qu'à Rome, à cette époque, le titre *ancilla Dei* n'impliquait aucune profession de vie religieuse. Une inscription romaine de la crypte de Corneille de l'année 401 [4], commémore une défunte âgée de douze ans et qualifiée *ancilla Dei et Christi*, formule qu'il est utile de noter afin de couper court d'avance à tout essai de distinction entre l'*ancilla Dei* et l'*ancilla Christi*, distinction qui n'a pas de fondement dans les faits (fig. 535). De Rossi s'est hâté de conclure que *hæc*



535. — Inscription de l'année 401.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, p. 213, n. 497.

puella annorum duodecim tantum jam suam Christo devoverat virginitatem [5]. Nous serons moins affirmatif, et nous proposerons de ponctuer l'inscription de la manière suivante : *Pri(di)e (Kal.) Jun., pausabet* (= pausavit) *Prætiosa, annorum pu(e)lla, virgo, XII tantum, ancilla Dei et Christi, Fl(avio) Vincentio et Fravito v(iris) c(larissimis consulibus)*. Il n'est pas possible, en tenant compte de l'épitaphe d'Olympias citée plus haut, d'attribuer à *ancilla Dei* une valeur équivalente à celle de la profession monastique, les autres expressions de l'épitaphe de Pretiosa n'ajoutent rien en ce sens et il est inadmissible d'accorder en règle générale à *virgo* le sens absolu d'un vœu de virginité.

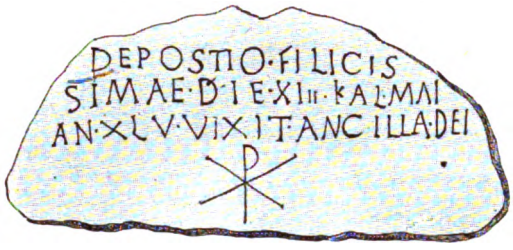
Nous trouvons dans l'épigraphie de la Gaule quelques formules ayant trait à notre recherche. Citons d'abord une épitaphe de Marseille, aujourd'hui perdue [6] :

HIC REQVIESCET BONE
MEMORIA EVGENIA ANCILLA DEI
CVI VEXIT ANNVS ZZXXVI RECESSIT
VI·NONAS MARSIAS
C Q 3

[1] Du Cange, *Glossarium med. et infim. latin.*, in-4°, Niort, 1883, t. I, p. 243. Voir les observations si justes de J. B. Genèr, *Theologia dogmatico-scolastica*, in-4°, Romæ, 1768, t. II, p. 373. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 467; J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, in-4°, Freiburg, 1892, p. 29, note 4. Provient du cimetière de Gordien, *scolpita di buoni caratteri*. — [3] O. Marucchi, *Cœmeterium und Basilika S. Valentini*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 313, n. 20. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 213, n. 497; *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 31, n. 24; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 79; *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, pl. XXV, n. 2, p. 338, 342; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 83. Une épitaphe de Cimitile est ainsi conçue : [illegible]I PACE ANCIL... || ...[vi]RGO ET O'... *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1394. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 78-79, revenant après deux années sur l'inscription de Pretiosa, réduisit son affirmation à des termes plus acceptables : « Così in un epitaphio posto in Milano nel 409 a due virgini Principia e Deuteria, la prima morta di anni 14 e quattro mesi e lodata come *virgo et neophyta in Christo*, nella seconda die anni 21 à fatta menzione del sacrovelo *jacet cum capete velato. Che se l'imposizione del velo soleva essere differita a men tenera*, etc., il PROPOSITO *verginale talvolta cominciava fino duodecimo anno.* » S'il ne s'agit plus que de *proposito* on pourrait même avancer encore un peu. — [5] *Ibid.*, p. 214. — [6] De Ruffi, *Histoire de Marseille*, in-fol., Marseille, 1642, t. II, p. 55; de Castellane, dans les *Mémoire de la Soc. arch. du midi de la France*, t. II, p. 217; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 299, n. 544; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 480.

Digitized by Google

Ici encore il est impossible de trouver aucune indication sur la condition de la défunte, c'est également le cas d'une inscription de Toulouse [1] (fig. 536) :

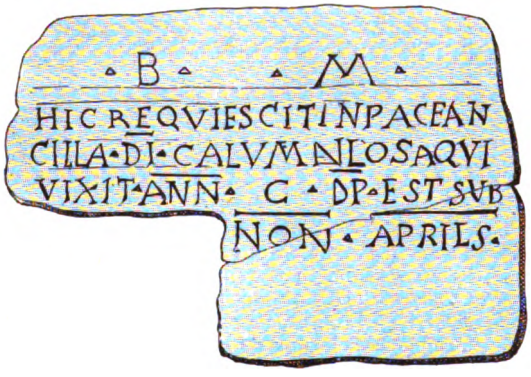


536. — Inscription de Toulouse.
D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, p. 345, n. 303.

A l'extrême limite de nos recherches, nous rencontrons à Trèves cette épitaphe [2] :

ADA ANCILLA CHRISTI
SOROR KAROLI
MAGNI

Enfin une inscription trouvée à Antibes contient la formule sans autre commentaire [3] (fig. 537) :



537. — Inscription d'Antibes.
D'après E. Le Blant, *Inscript. chrétiennes de la Gaule*, t. II, pl. 85, n. 508.

Nous signalerons enfin une pierre de Bordeaux ainsi libellée :

D·M·
DIVIXTA·PATERNINI AN
CILLA·D·DEFVNTA
ANNO XXI [4].

E. Le Blant n'admet le christianisme de ce monument que sous toute réserve. C. Jullian en donne cette lecture tout à fait satisfaisante : *D(iis) M(anibus) Divixta, Paternini ancilla; d(ominus). Defuncta anno(rum) xxi* [5].

Parmi les *tituli* auxquels nous ne croyons pas devoir accorder une interprétation que rien ne démontre évidente, quelques-uns contiennent des formules qui méritent d'être relevées. C'est le cas à Nocera, en Campanie, sur une inscription datée du 21 octobre 548 [6] :

+HIC REQVIESC+
IN PACE VICTORIA
ANCILLA DEI·QVE
VIXIT ANNOS SPTM
5 LXXX·DEPOSI·TA SD
XII KAL·NOVENBRI
SEPTIES PC BASI
LI VC INDS XI

lign. 4 : *s(u)p(er) t(erra)m*
lign. 5 : *s(ub) d(ie)*.

La présence du *Diis manibus* ne constitue pas une difficulté insurmontable contre le christianisme de l'inscription, puisque cette mention se rencontre ailleurs en tête d'une épitaphe dans laquelle on promet au titulaire la récitation de la psalmodie pour le repos de son âme [7].

Voici maintenant des *ancillæ Dei* sur la condition desquelles nous sommes mieux instruits.

HIC QVIESCIT ANCILLA DEI OVEDE
SVA OMNIA POSSEDIT DOMVM ISTA·
QUEM AMICE DEFLEN SOLACIVMQ REQVIRVN·
PRO HVNC VNVM ORA SVBOLEMQVE SVPERIS
5 TITEM REQVISTI·ETERNA REQVIEM FELICITA
SCAVSAM ANBIS·IIIIX·KHLENDAS OTOBRIS
CVCVRBITINVS ET·ABVMO ANTIVS HICCIMVL
[QVIESCIT
DDNNGRATIANOEII EODOSIO AAVGG. [8]

Hic quiescit ancilla Dei (q)u(a)e (r)e sua omni possedit domum ista(m), qu(a)m amic(a)e deflen(t), solaciumq(ue) requirun(t). Pro h(a)c un(a) (h)ora' subole qua(m) superstitem re(li)quisti; (a)eterna (in) requie Felicitas... man(e)bis 14 k(a)lendas o(c)tobris, Cucurbitinus et Abu(nd)antius hic (s)imul quiesc(an)t Dominis nostris Gratiano V et Theodosio Augustis.

La formule d'opposition entre les biens que possédait la défunte et le dénuement du tombeau n'offre rien de nouveau que le pitoyable langage dans lequel ces lamentations sont exprimées; on croirait entendre le bégayement d'un enfant. La date de cette composition, 379, nous montre qu'à la fin du IVe siècle le titre d'*ancilla Dei* est attribué à une personne dont on n'a aucune raison de faire une nonne, ni même une vierge. Elle est enterrée avec deux hommes à qui il n'est pas bien difficile de supposer un lien de parenté avec la morte. Peut-être même l'absence du nom patronymique et du *cognomen* pourrait-il nous mettre sur la voie d'un mot nouveau dans l'onomastique, celui de *Ancilladei*, comme on a vu *Quodvultdeus, Deodatus*, si les lignes 5e et 6e ne paraissaient insinuer que la défunte a eu nom *Felicitas*, ce qui n'est pas cependant tout à fait assuré.

[1] Dusan, dans la *Revue archéol. du midi de la France*, 1886, t. I, p. 86; Ramé, dans la *Revue des sociétés savantes*, série VI, 1875, t. I, p. 595; J. Sacaze, *Inscriptions antiques des Pyrénées françaises*, in-8°, Paris, 1883, p. 83, n. 42; *Corp. inscript. lat.*, t. XII, n. 5402. E. Le Blant, *Nouveau recueil*, in-4°, Paris; in-8°, Paris, 1892, n. 303. — [2] F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg, 1890, t. II, n. 386. — [3] E. Breton, dans les *Mémoires de la Soc. arch. du midi de la France*, t. IV, p. 398; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 485, n. 622 *a*, pl. 85, n. 508. Blanc, *Épigraphie antique du département des Alpes-Maritimes*, in-8°, Nice, 1878, t. II, p. 291, n. 404; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 244. — [4] Gabriel de Lurbe, *Chronique bourdeloise*, in-4°, Bourdeaus, 1703, p. 46; Gruter, *Inscript. antiq.*, in-fol., Amstelodami, 1707, p. 1052, n. 1; G. Fleetwood, *Silloge inscriptionum antiquarum*, in-8°, Londini, 1691, p. 386, n. 2; Genèr, *Theologia dogmatico-scholastica*, in-4°, Romæ, 1777, t. II, p. 15; E. Le Blant, *loc. cit.*, t. II, p. 373, n. 584. — [5] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1887, t. I, p. 400, n. 325. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1109. La dernière ligne renferme une erreur, il faut lire : *indictio XII*. — [7] Gruter, *Corp. inscript.*, in-fol., Amstælod., 1707, p. 1058, n. 1; R. Fabretti, *Inscr. domest.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 112. — [8] G. Marini, *Sopra un antica iscrizione cristiana*, dans Zaccaria, *Raccolta di dissertaz. di storia ecclesiast.*, in-4°, Roma, 1841, t. III, p. 355; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 133, n. 288.

Digitized by Google

Enfin citons une inscription romaine d'une Rufina, qualifiée *ancilla Dei* par son mari survivant [1] :

lau]RENTIVS RVFINE COIVGI DEI ANCI.....
.....DOMINA COIVGIS IVEIVS ISPECIES ET
.....ORANI I ET BENINITAS IN PACE

A la catégorie des *tituli* qui ne nous apprennent rien sur la condition de ceux qu'ils qualifient d'*ancilla Dei* se rattache celui-ci, qui est d'ailleurs intéressant par sa formule très explicite de croyance à la Trinité et à la résurrection des corps, quoique sa date tardive enlève beaucoup d'importance à ces affirmations généralement reçues en Occident à l'époque où le marbre fut gravé.

HIC REQVIESCIT IN SOPNO PACIS
AGELPERGA ANCILLA CHRISTI
QVE VIXIT ANNO PL.M· XVIII
CREDO DEVM PATREM·CREDO
5 DEVM FILIVM CREDO DM SPIRITV
SANCTV CREDO Q NOBISSIMO
D I E R E S V R G A M [2]

Un sarcophage appartenant à la deuxième moitié du IVe siècle et provenant du cimetière de Sainte-Agnès, où il fut trouvé à peu de distance du mausolée de Constance, n'offre aucun détail spécifiquement chrétien

A + ω
HIC REQVI
ISCIT IN PACE
an]CILLA DEI IV
QVE VIXIT

Bormann a remis l'inscription au point lorsqu'il lui a consacré le commentaire suivant :

Nescio quis primus proposuerit esse hoc epitaphium JULIANAE, *cujus merito facta sit ædes S. Laurentii et quæ propterea laudetur a sancto Ambrosio in sermone « exhortatio ad virgines » habito cum hanc ædem dedicaret* [6].

Nous pouvons mentionner encore des *ancillæ Dei* dont les épitaphes n'offrent aucune particularité pour notre sujet [7].

Une pierre trouvée en 1891 à Salone et conservée au musée de cette ville présente une formule dont nous nous sommes déjà occupé (voir ADJURATION, col. 533); ici c'est la qualité de la défunte qui nous intéresse particulièrement (fig. 539). *Hic requiescit in pace Duion(a?), ancilla (V)alent(i)s esponsa Dextri, deposita est III idus Sept(em)b(res) consulatu d(ominorum) n(ostrorum) Theodosio Aug(usto) XIII et Valentiniano A(u)g(usto) b(i)s c(on)s(ulibus). — Adiuro per Deum per leges C(h)r(i)st (i)anor(um), ut, quicumque extraneus*

538. — Couvercle de sarcophage.
D'après Wilpert, *Die Gottgeweihten Jungfrauen*, pl. IV, n. I.

(fig. 538), c'est plus probablement un travail païen, qui n'ayant rien d'incompatible avec les sujets chrétiens aura été employé pour une jeune fille morte à l'âge de 21 ans [3].

Piper [4] paraît s'en être laissé imposer par des traditions sans valeur lorsqu'il a rattaché à l'épigraphie ambrosienne l'inscription suivante de Florence [5] :

uoluerit alterum corpus ponere <*uoluerit*>, *d*[*e*]*t ec(c)l(e)si(a)e cat(h)olic(a)e Sal(onitanæ) auri (libras) III.*

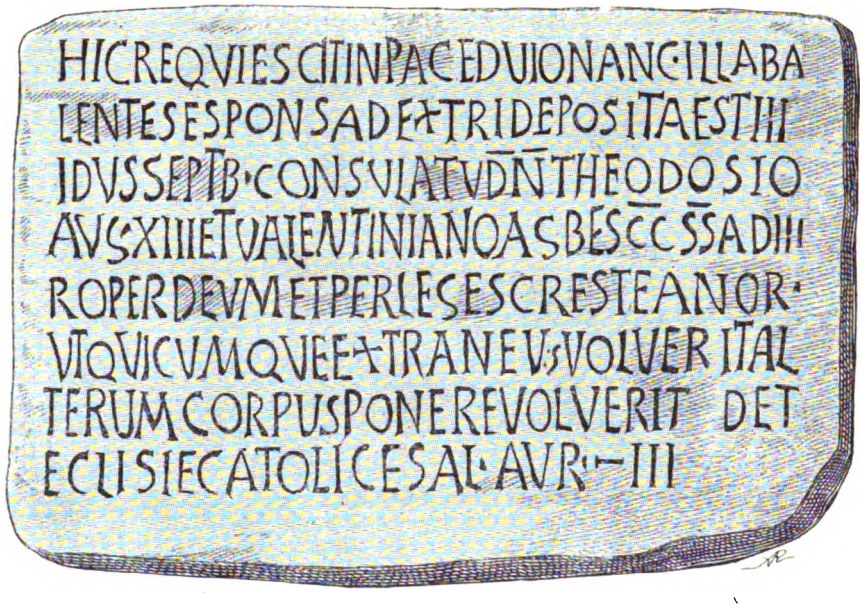
La première ligne doit se lire : *Hic requiescit in pace Duion(a) ancilla Balentes* [= Valentis] *e(t) sponsa Dextri* [8]. Le sens du mot *ancilla* est assez malaisé à établir. Le nom *Duiona* n'est guère connu jusqu'ici par d'autres textes, quant à *Ancilla* on s'est refusé à y voir

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 11, n. 4. — [2] A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, in-12, Venezia, 1753, t. V, p. 488, note 8. Zaccaria donne cette même inscription, p. 271, et la ligne 3e est ainsi transcrite : *quæ viscit an. pl. m. XVIII;* Muratori, *Novus thesaurus veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1735, t. IV, p. MDCCCXLI; G. Fleetwood, *Sylloge inscriptionum*, in-8°, Londini, 1691; p. 520. J. B. Genèr, *Theologia dogmatico-scolastica*, in-4°, Romæ, 1768, t. II, p. 373. Cette inscription est du VIIIe siècle. Cf. Migne, *Cursus Theologicæ completus*, t. V. p. 325; Bilczemskiego, *Archeologia chrzescianska wobec historyi kosciola i dogmatu*, in-8°, Krakow, 1890, p. 219. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 467 : *Puó credersi chella fosse una delle monache del monastero fabricato da S. Costanza appresso la chiesa di S. Agnese molto contigua a quella parte del cimitero ove fu ritrovato il pilo col corpo della stessa Aurelia;* G. Settelé, dans *Dissertazioni dell' accad. romana di archeologia*, t. V, p. 188 : *L'uso di tali urne lo crederei adottato ne' tempi di pace per la chiesa...; perchè nell' urna del Boldetti vi e l'iscrizione di una* Aurelia Agapetilla ancilla Dei *la qual frase non credo che si usasse ne' primi tre secoli;* Bartolini, *Atti di S. Agnese*, in-4°, Roma, 1858, p. 91; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. 385, n. 3; Matz et Duhm, *Antike Bidwerke in Rom*, in-8°, n. 2355; C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und der Urchristentums. Forschungen zur monumentalen Theologie und vergleichenden Religionswissenschaft*, in-fol., Mainz, 1900, t. I, p. 116; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 88, pl. IV, n. 1; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, p. 204*. — [4] Piper, *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877, t. I, p. 224, n. 12. — [5] Gori, *Inscriptiones antiquæ in Etruriæ urbibus*, in-fol., Florentiæ, 1726, t. I, p. 220, n. 22; t. III, p. 349; F. Orlendi, *Orbis sacer et profanus*, in-fol., Florentiæ, 1728, part. II, l. III, c. XXXVIII, p. 1266; P. Foggini, *De romano divi Petri itinere et episcopatu ejusque antiquissimis imaginibus exercitationes historico-criticæ*, in-4°, Florentiæ, 1741, p. 4, 292; Le même, *De primis Florentinorum apostolis exercitatio singularis*, in-4°, Florentiæ, 1740, p. 4; G. Richa, *Notizie istoriche delle chiese florentine divise ne' suoi quartieri*, in-4°, Firenze, 1754, t. V, pars 1, p. 7; D. M. Manni, *Antichissima lapida cristiana scoperta ultimamente*, in-4°, Firenze, 1763, p. 10; Le même, *Antichissima lapida cristiana scoperta ultimamente ed illustrata*, in-4°, Firenze, 1763, p. 11, épitaphe de Pelagia, en 530; p. 12, épitaphe de Rusticula, en 527; Le même, *Principi della religione cristiana in Firenze*, in-4°, Firenze, 1864, p. 33, fig.; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 1725. — [6] E. Bormann, dans *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 1725. — [7] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, n. 739, 911; O. Marucchi, *Das Cœmeterium und die Basilika des H. Valentin zu Rom*, dans *Römische Quartalsch.*, t. XII, p. 286. — [8] Bulié, dans le *Bull. di arch. dalmata*, 1891, t. XII, p. 145, n. 83; suppl. p. 478, n. 1707; G. Gatti, *Iscrizione salonitana*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 261, et dans A. de Waal, *Archäologische Ehrengabe zum LXX Geburtstage zur De Rossi*, in-8°, Rom, 1892, p. 180; Sticotti, *Bericht über einen Ausflug nach Liburnien und Dalmatien*, dans *Arch. epigr. Mittheilungen*, t. XVI, p. 153, n. 23; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13124.

Digitized by Google

la mention de la condition servile pour en faire un équivalent de *ancilla Dei* ou *Christi;* on peut, il est vrai, invoquer tel exemple de l'emploi de *ancilla* sans autre désignation et s'appliquant à une dépendance simplement religieuse et morale [1], mais si l'on consent à donner ce sens à la pierre de Salone, il faut écarter toute pensée d'appartenance à la vie monastique, comme c'est le cas le plus fréquent lorsque nous trouvons employé l'*ancilla Dei,* car on ne peut admettre qu'étant devenue l'épouse de Dexter et ayant reçu la sépulture ecclésiastique, la défunte ait été auparavant engagée par les vœux de religion; on peut admettre au contraire qu'il s'agit d'une veuve, mais en ce cas *sponsa* est d'une application un peu délicate, le sens de ce mot éveillant l'idée de noces non encore brisées par la mort, comme notre mot *épouse.* Nous serions plutôt disposé à penser que *ancilla Balentes* doit s'entendre d'une affiliation à quelque dévotion locale envers un saint personnage nommé Valens; ce n'est là qu'une pure conjecture, mais il est facile à chacun de vérifier sur des épitaphes beaucoup plus récentes et même contemporaines l'existence de mentions analogues et, afin de préciser notre pensée, *ancilla Balentes, sponsa Valeri,* pourrait représenter assez exactement, avec la différence des temps et des usages, une mention telle que celle-ci : Tertiaire de Saint-François, épouse de M. N... Si cette conjecture était acceptée et vérifiée peut-être un jour par de nouvelles fouilles, nous aurions ici l'indice d'une dévotion populaire dont nous connaissons un autre exemple. Ce que nous devons retenir c'est que le titre d'*ancilla Dei* que nous venons de voir attribuer à une enfant de cinq ans peut être portée par une femme mariée. On voit par ces exemples que ce serait bien à tort qu'on chercherait dans cette appellation l'indice d'une condition sociale et la trace d'une institution monastique.

Le terme *ancilla* nous amène à une constatation analogue à celle que nous avons faite au sujet de *alumnus.* Voir col. 1299. Lorsque les fidèles s'appliquèrent à rehausser par une intention surnaturelle l'étrange manie de leurs contemporains de prendre des noms assez inattendus, tels que *catulus, ursus,* et plusieurs autres plus étranges ou plus grossiers, ils s'ingénièrent à découvrir des appellations non seulement bizarres, mais humiliantes, abjectes même. Parmi ces noms se trouvait *alumna,* on peut donc s'attendre à rencontrer *ancilla.* Nous le rencontrons, en effet, porté par une très grande dame qui, de même que l'épitaphe d'un chrétien de Venasque nous le montre prenant le titre d'*alumnus* du martyr Baudelius, prend le titre de *ancilla* à l'égard du pape saint Sylvestre. C'est sur un *donarium* en argent, trouvé en 1632, dans un jardin annexé au couvent de San-Martino sur l'Esquilin (fig. 540).



539. — Inscription de Salone.
D'après *Römische Quartalschrift,* 1892, t. VI, p. 262.

Le précieux objet est digne d'un commentaire. Il consiste en une coupe formée par une lame d'argent découpée et entièrement travaillée à jours [2]. Donnée peu après sa découverte au cardinal Barberini, elle fut décrite par Peiresc [3]. C'est, dit-il, « une couronne d'argent en forme de bonnet ouvert par le dessus enrichy de chiffres du *signum salutare* et de petites croixettes tout à jour et l'inscription : *Sancto Sylvestrio Ancilla sua votum solvit* [4]. »

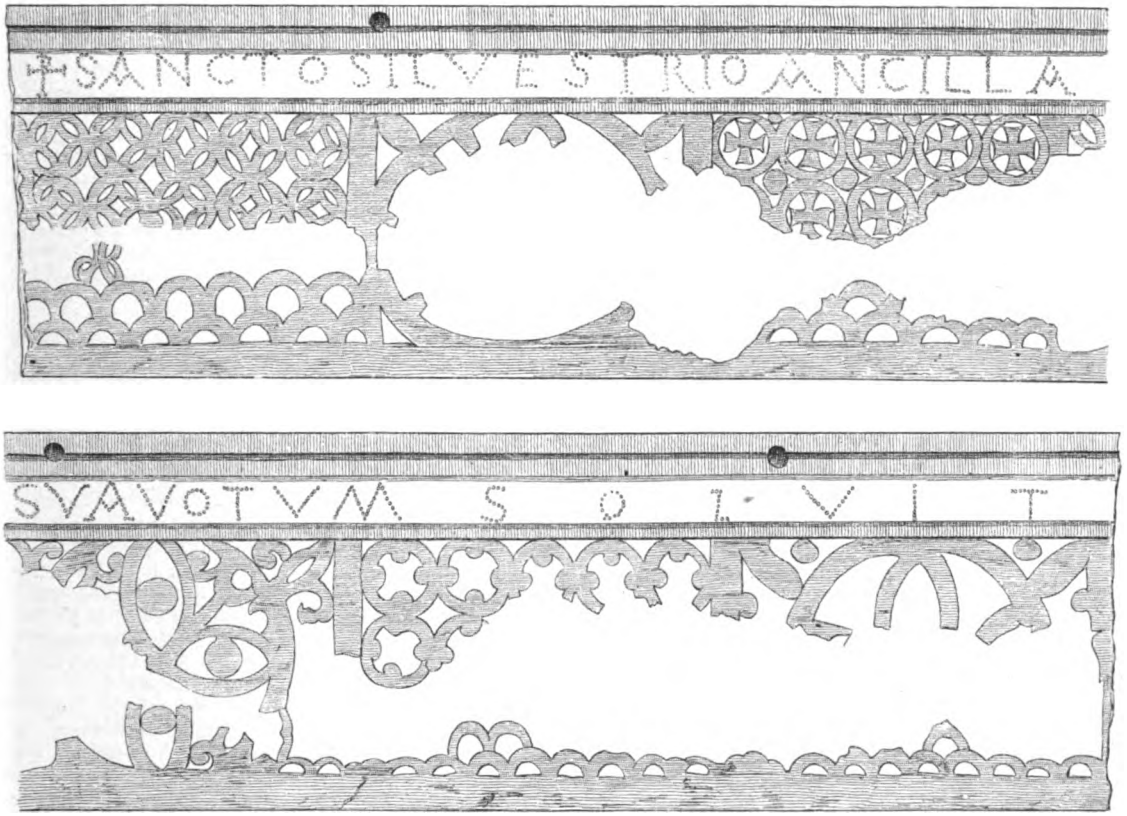
Cet objet précieux devint la propriété de San Martino, où il fut dessiné par un religieux carme, le P. Pouyard, à la fin du XVIIIe siècle [5]. C'est ce dessin que nous reproduisons [6], le *donarium* original a disparu (fig. 540).

Cet objet ayant été découvert à peu de distance du lieu où fut trouvée la célèbre cassette de Projecta [7], le

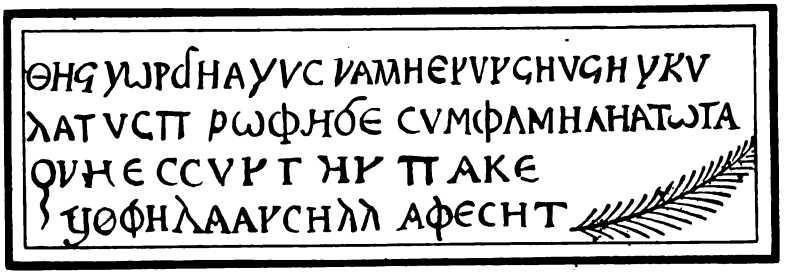
[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1872, p. 38; 1890, p. 104 sq., pl. VIII-IX. — [2] Filippini, *Della chiesa dei SS. Silvestro e Martino dei Monti in Roma,* p. 51. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1890, p. 104. — [3] Bibliothèque de Carpentras, *ms. Peiresc, LXXIX,* fol. 277'. — [4] Filippini lisait *Silvestre* et donnait une croix à la place du monogramme. — [5] Le dessin du P. Pouyard était à la grandeur de l'original, c'est ainsi qu'il a été reproduit par De Rossi, *loc. cit.* L'original se trouve dans le *ms. Vatic. 9846,* fol. 91; et des observations dans le *ms. Vatic. 9191,* fol. 106 sq. Le *9846* fut communiqué à d'Agincourt, *Storia dell' arte,* in-fol., Prato, 1826-1829, t. III, p. 137-138. Cf. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 200, n. 3. — [6] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1890, p. 104, pl. VIII-IX. — [7] Voir ce nom.

Digitized by Google

P. Pouyard crut pouvoir attribuer le *donarium* à cette riche Romaine dont saint Damase aurait loué la piété [1]. Quoi qu'il en soit, le prix du *donarium* et la formule de l'inscription nous montrent une dame riche et fervente prenant à l'égard d'un saint le titre d'*ancilla*, ce qui rappellerait l'*ancilla Balentis* de l'inscription de Salone dont nous avons parlé plus haut. En tous cas, on peut en conclure que le titre d'*ancilla* à la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle, n'entraînait à Rome, à l'égard de celle qui le portait, aucun lien particulier, on se disait *ancilla sancti Silvestri* et on acquittait un vœu fait au saint; il ne s'ensuivait pas qu'on eût une profession religieuse ou quelque chose d'analogue, à l'égard de saint Silvestre, mais simplement une dévotion particulière à se mettre sous sa protection. On se disait dans le même sens : *ancilla Christi, ancilla Dei,* comme on disait *servi Dei* ou *conservi Dei* dans les ménages chrétiens. Dans ce ménage où Pierre se disait *alumnus* du martyr Baudelius, sa femme Cypriana se qualifiait de *ancella* [2].



540. — Donarium en argent.
D'après *Bull. di archeologia cristiana*, 1890, pl. VIII-IX.



541. — Épitaphe de Gordien.
D'après le *Nouveau traité de diplomatique*, Paris, 1750, t. I, p. 705.

Une inscription des plus dignes d'attention mentionne le titre d'*ancilla* de telle manière que le contexte semble ne laisser place qu'à une seule explication. Nous n'avons pas à étudier ici ce texte d'une lecture déconcertante

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 146, n. 329. — [2] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 708 : *VIII idus julias ad Dominum ancella festinat.*

Digitized by Google

et qui eût mérité au moins autant que l'*epitaphium Severæ* de rencontrer ou de provoquer un autre Père Lupi; nous n'en retiendrons que le titre de celle de qui a élevé le tombeau à son maître martyrisé avec tous les siens. *Theophila ancilla fecit.* Le sens du mot *ancilla* n'est pas douteux selon nous. Il désigne une femme de condition servile. Le fait n'a certes rien de nouveau de rencontrer une esclave élevant un tombeau à ses maîtres : nous montrerons ailleurs (voir CHARITÉ) que cet hommage était réciproque et que des maîtres avaient, eux aussi, élevé un souvenir funèbre à quelques serviteurs. Dans l'épigraphie chrétienne nous rencontrons un premier exemple d'une *ancilla* nommée Valentina à laquelle sa maîtresse élève un tombeau [1] :

DM·VALENTINE ANCILLE QVE ET STEPHANA

Voici maintenant avec l'épitaphe du *nuncius* Gordien, de nationalité gauloise, l'exemple d'une *ancilla* érigeant un mémorial funéraire à un groupe de martyrs (fig. 541). L'épitaphe a été écrite en latin avec des lettres grecques et quelques lettres latines. Nous avons rencontré un exemple de scription semblable chez une esclave africaine que nous avons jugée chrétienne, ces deux exemples ainsi rapprochés ne sont pas sans intérêt [2].

Θης Γορδηανυς, Γαλληε, νυνςηυς, ηυγυλατυς πρω φηδε, ςυμ φαμηληα τωτα ϕυηεςςυντ ην παχε. Τεωφηλα ανςηλλα φεςητ.

Hic Gordianus, Gallie nuncius, jugulatus pro fide, cum familia tota, quiescunt in pace. Theophila ancilla fecit.

Reinesius a proposé la lecture : *Gordianus Galli* [Cæsaris] *eunuchus,* il n'y a pas lieu de la discuter et la difficulté qu'il tirait de ce que : *nuncii vocabulum ea notione nemo latinus scriptor usurpaverit;* cette difficulté ne se soutient pas devant le texte de Sex. Pompeius Festus : *Nuncius, et persona dicitur et res ipsa. In persona dicitur ut nuncius advenit; in re, ut est nuncius allatus. Quam differentiam C. Cæsar in Commentariis fecisse videtur* [3].

Il ne sera pas sans intérêt de rappeler que le titre d'*ancilla* ne doit pas être trop précipitamment rattaché à la célèbre réponse que fit la Vierge Marie le jour de l'Annonciation. Bien qu'il soit possible et même assez probable que le titre que les chrétiennes des premiers siècles aimaient à s'attribuer ait eu cette origine, nous devons, pour être complet, faire observer qu'il peut être le fait d'infiltrations judaïsantes. En effet, le titre d'*ancilla tua* est pris par une juive qui a eu la dévotion de faire faire le pavement de mosaïque de sa synagogue, à Hammâm el-Enf, dans l'Afrique proconsulaire. Dans la chambre principale on lit cette dédicace qui ne peut être faite qu'à Dieu [4].

SANCTA SINAGOGA NARON PRO SA
LVTEM SVAM ANCILLA TVA IVLIA
NAP DE SVO PROPRIVM TESELAVIT

Peut-être faut-il suppléer le mot *ancilla* dans l'épitaphe d'une religieuse donatiste, sœur de l'évêque d'Aqua Sirensis; cependant on pourrait lire aussi *virgo,* aussi nous ne mentionnons cette épitaphe qu'en passant. Voir col. 666.

II. LES SYNONYMES : *SERVA, FAMULA.* — Nous avons relevé en Gaule une épitaphe dans laquelle la défunte portait le titre de *serva Domini Christi* et nous allons retrouver ce titre dont l'inspiration, analogue à celle qui a produit *ancilla* et *famula,* n'est pas douteuse, sur des monuments épigraphiques commémorant le souvenir de deux époux; à Porto nous trouvons l'inscription suivante [5] :

PLOTIVS TER
TIVS ET FAVSTINA COM
SERVI DEI FECE
RVN SIBI IN PACE
5 X

A Catane, une inscription grecque publiée, pour la première fois par Torremuzza, attribue à une épouse le titre de *conserva :* ΜΕΤΑ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΩ ΣΥΝΒΟΥΛΗΣ ΜΟΥ, « avec ma co-servante dans le Christ [6]. » Le même titre apparaît dans les écrits canoniques : σύνδουλος [7], dans les lettres de saint Ignace aux Ephésiens, aux Smyrniens et aux Magnésiens, dans Lactance [8] et dans saint Grégoire de Nazianze [9]; nous le retrouvons appliqué à deux reprises à Terasia, l'épouse de saint Paulin de Nole, à qui saint Jérôme écrit : *Sanctam conservam tuam tecum in Domino militantem* [10], d'ailleurs saint Paulin lui-même emploie cette expression : *conservam communem,* dit-il [11]. Le monument le plus important qui nous fournisse ce titre est une épitaphe de Ravenne [12], dans laquelle l'époux survivant donne à la défunte les titres de *conserva, soror* et *conjux* (fig. 542). Nous ne devons pas nous arrêter à cette énumération si importante et sur laquelle nous aurons d'ailleurs à revenir. L'antiquité de cette épitaphe permet de la faire remonter au IIIe siècle.

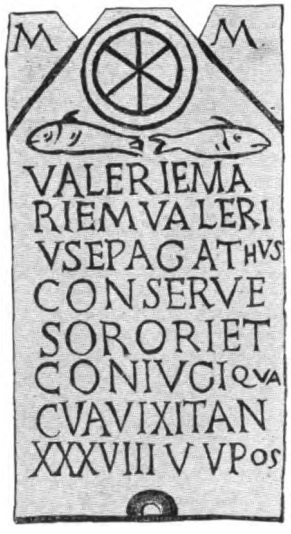
Enfin, nous pouvons citer une autre expression de la même pensée; cette fois c'est sous le titre de *in Domino conliberti* que sont désignés les personnages [13]. On alla plus loin encore et *Servusdei* devint un *cognomen* que l'on rencontre sur les documents épigraphiques [14] et dans les textes historiques [15].

Les titres de *conservi* et de *conliberti* nous ont amené à introduire dans notre recherche l'élément masculin et nous voyons qu'il partage pleinement le titre attribué

[1] Orelli, *Inscript. latin. select. ampliss. coll.,* in-8°, Turici, 1828, t. I, n. 485. Cf. de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon,* in-4°, Lyon, 1854, p. 150. — [2] P. Aringhi, *Roma subterranea,* in-fol., Parisiis, 1659, t. I, p. 599; Reinesius, *Sylloge inscript. antiquar.,* in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 920, n. 91; Le même, *Epist. ad Rupertum,* in-4°, Lipsiæ, 1660, p. 389; Mabillon, *De re diplomatica,* in-fol., Parisiis, 1704, p. 637; Le même, *Iter italicum,* in-4°, Lutetiæ, 1687, p. 149; Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1699, p. 320, n. 249; Boldetti, *Osservazioni sopra i sacri cimiteri,* in-fol., Roma, 1720, p. 233; Martin, *Religion des Gaulois,* in-4°, Paris, 1727, t. I, p. 39; Lami, *De erudit. apostolorum,* in-4°, Florentiæ, 1733, p. 197; Mamachi, *Origines christianæ,* in-4°, Romæ, 1749, t. I, p. 460; Oderici, *De argento Orcitorigis numo conjecturæ,* in-4°, Romæ, 1767, p. 30; Maffei, *Verona illustrata,* in-fol., Veronæ, 1732, t. I, p. 634; Muratori, *Antiquitates medii ævi,* in-fol., Mediolani, 1738-1742, t. V, p. 47; Marini, *Inscriptiones christinæ,* dans Mai, *Scriptor. veter. nova collectio,* in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 458, n. 1; L. Renier, dans Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1855, t. VI, p. 152; le *Nouveau traité de diplomatique* par deux religieux bénédictins, in-4°, Paris, 1750, t. I, p. 705, reproduit la planche donnée par Fabretti; *Voyage dans les catacombes de Rome,* par un membre de l'académie de Cortone, in-8°, Paris, 1810, p. 198-199; D. Cabrol et D. Leclercq, *Mon. Eccl. lit.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3263. — [3] R. Fabretti, *loc. cit.* — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Ibid.,* n. 4168. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1879, p. 108. — [6] Torremuzza, *Siciliæ et objacentium insularum veterum inscriptionum nova collectio,* in-fol., Panormi, 1769, p. 243, n. XIII. — [7] Col., I, 7; IV, 7; Apoc., VI, 11; XIX, 20; XXII, 9. — [8] *Divinæ institutiones,* l. V, c. XVI, *P. L.,* t. VI, col. 600. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1879, p. 107 sq. — [10] S. Jérôme, *Epist.,* LVIII, *P. L.,* t. XXII, col. 586. — [11] S. Paulin, *Epist.,* XXXI, *P. L.,* t. LXI, col. 325. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1879, pl. VIII, n. 1, p. 107; D. Cabrol et D. Leclercq. *Monum. Eccles. liturg.,* in-4°, Paris, 1902, t. I, n. 4201. — [13] G. Lais, *Cenni storici della Bibliotheca Vallicellana, con ricerche di patrologia,* in-8°, Roma, 1875, p. 27. — [14] E. Le Blant, dans la *Revue archéologique,* 1869, p. 442, note 3; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani,* in-fol., Roma, 1720, p. 437; Muratori, *Thes. nov. veter. inscript.,* in-fol., Mediolani, 1735, t. IV, p. MDCCCCXLI, n. 1. — [15] Guérard, *Cartulaire de Saint-Victor,* in-4°, Paris, 1857, t. II, p. 653; Pithou, *Codex canonicus veter. Eccles. Romanæ,* in-fol., Parisiis, 1687, p. 250, 258.

Digitized by Google

aux femmes. Toutefois *ancilla* ne pouvant avoir de correspondant masculin, nous devons nous résoudre à n'en pas trouver, mais par contre les titres de *famulus*, de



542. — Épitaphe de Ravenne.
D'après *Bullett. di archeologia cristiana*, 1879, pl. VIII, n. 1.

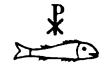
servus, de δοῦλος, ne font pas défaut et paraissent ne faire l'objet d'aucune détermination particulière. Une épitaphe de Côme, datée de l'année 556, mentionne un *famulus Christi* âgé de douze ans [1] :

B. M.
HIC REQVIESIT IN
PACE F[A]MVLVS XPI
AGNELLVS FILIVS
5 CALENDIONIS QVI
VIXIT IN HO SAE
CVLO ANN PM XII
MENS VI DEP S D
XV KAL AVG INDV
10 XV PC BASILII VC

Près d'Aricia, dans le Latium, une inscription du Ve siècle rappelle un *famulus Dei* qui était prêtre et âgé de quatre-vingts ans [2].

HIC REQVIESCIT FAMV[*lus dei*.....
PRESBI [redacted] CVIVS ANNI FV[*erunt*.....
P. M LXXX DEPOSITVS IN[*pace*.....
VC CONS

En Espagne, nous trouvons encore un autre cas, c'est celui de Saturius, dans lequel on avait cru voir quelque grand coupable auquel aurait été infligée la pénitence publique et à qui est attribué le titre de *famulus Dei* [3].



SATVRIVS FAMVLVS DEI
VIXIT ANN·LXXI·M·D·VI
ACCEPTA POENITENTIA
REQVIEVIT·IN·PACE. VIII
KALEND·FEBRVAR
ERA·DCXXIII

Nous avons signalé sur l'épitaphe d'une enfant, en 401, à Rome, le rapprochement des termes *Deus* et *Christus*, nous les trouvons séparés sur deux autres épitaphes anté-constantiniennes [4].

CЄΠΤΙΜΙΟC·ΠΡΑ[ιτεξτ]ΑΤΟ[ς κ]ΑΙΚ[ιλιανος]
ΟΔΟΥΛΟC·ΤΟΥ[θεο]Υ ΑΞΙΟC]β]Ι[ώσας]
ΟΥ ΜЄΤЄΝΟΗCΑ·ΚΑΝ ΩΔЄ ΟΙ ΥΠЄΡCΤΗCΑ
ΚΑΙ ΕΥΚΑ[ρισ]ΤΗCΩ·ΤΩ ΟΝΟΜΑΤΙ ΟΟΥ·ΠΑΡ[εδ
[ωκε]
5 ΤΗΝ ΨΥΧ[ήν]ΤΩ ΘЄΩ·ΤΡΙΑ(κο)ΝΤΑ ΤΡΙΩ[ν ἐτῶν]
ЄΖ·ΜΗΝΩΝ

« Septimius Pretextatus Cæcilianus, serviteur de Dieu, ayant vécu dignement. Je ne me suis pas repenti de t'avoir servi de la sorte et je rendrai grâces à ton nom. Il rendit son âme à Dieu âgé de trente-trois ans six mois. »

Nous trouvons l'équivalent latin dans l'inscription suivante [5] :

CVRRENTIO
SERVO DEI
DEP·Ꝑ D XVI
KAL·NOV

On trouve même un évêque qui prend ce titre [6] (fig. 543).

L'inscription suivante est à peine moins ancienne que celle de Pretextatus [7] :

ΚΙΤΕ ΒΙΚΤΟΡ ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟC
ЄΙΤΩΝ ЄΙΚΟCΙ·ΠΑΡΘЄΝΟC
ΔΟΥΛΟC ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ЄΙΗCΟΥ ☧

« (Ici) repose Victor, catéchumène, âgé de vingt ans, vierge, serviteur du Seigneur Jésus-Christ. » Voilà bien l'équivalent des formules telles que : *virgo,... ancilla Dei*, cependant παρθένος n'a pas ici évidemment le sens d'une profession religieuse ou d'un engagement de virginité, c'est la constatation d'un fait matériel, rien de plus. Le célibat d'un homme de vingt ans était assez rare pour paraître digne d'être remarqué; les anciens en pareille matière n'avaient pas la pruderie qui a prévalu dans la suite, nombre d'épitaphes chrétiennes montrent des épouses célébrant le mari défunt qu'elles avaient, disent-elles, possédé vierge : *virginia virginio;* les maris font de leur côté un semblable éloge : *virginius virginiæ*, ces petits secrets d'alcôve ne surprenaient pas plus que d'autres petits secrets de ménage (voir CHARITÉ POUR LE PROCHAIN), et *parthenos*, comme *virgo, virginius*,

[1] *Rivista archeologica della provincia di Como*, 1890. Cf. X. Barbier de Montault, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1892, p. 80; E. Espérandieu, dans la même revue, 1892, p. 326, n. 27. En Gaule, on trouve fréquemment *famulus, Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1724, 2073, 2085, 2092, 2116, 2310, 2487. — [2] E. Lucidi, *Memorie storiche dell' antichissimo municipio ora terra dell' Ariccia e delle sue colonie Genzano e Nemi*, in-4°, Romæ, 1796, p. 405; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 1351; *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 2210, Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 80. — [3] Inscription de l'année 585 de notre ère, cf. E. Hübner, *Inscript. Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, p, 13, n. 43; F. Becker, *Die Inschriften der römischen Cœmeterien*, in-8°, Gera, 1878, p. 29, note 3 de la page 28. Autre inscription d'Espagne, de Mérida, publiée par Doni, *Inscript. antiq. cum notis*, in-fol., Florentiæ, 1731, p. 531, n. 33 : AETERNALIS FA || MVLVS DEI VIXIT || AN.XLVI. REQ.IN || PAC VI. KL. II. SE || PTEM ERA DNI || D. XLVIII. — [4] T. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, p. 123. Épitaphe de la première moitié du IIIe siècle. Dans Kaibel, *Inscript. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890, nous trouvons les mentions suivantes : θ(εο)ῦ δοῦλος n. 64; δοῦλός σου, n. 78; δούλη σου, n. 74; ἡ ἐν Χρ[ιστ]ῷ συνδούλη μου, n. 531; δούλη τοῦ [θεοῦ], n. 549; ὁ δοῦλ(ος) τοῦ Χ(ριστο)ῦ, n. 629. — [5] Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XXXVI, n. 108; cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5489. — [6] E. Caetani Lovatelli, *Di una tabella di bronzo con epigrafe al genio di Arausio*, dans *Bullettino della comm. archeol. comunale*, 1891, t. XIX, p. 245-251, pl. IX, 2. — [7] Marucchi, dans *Gli studi in Italia*, anno VI, t. II, p. 216; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 83; A. de Waal, *Kleinere Mittheilungen*, dans *Römische Quartalschrift*, 1897, t. XI, p. 227, n. 13.

Digitized by Google

virginia, sont des mentions qui n'indiquent autre chose sinon la haute moralité de la vie privée [1].

Ces exemples ne sont pas les seuls que nous puissions

543. — Tablette de bronze.
D'après *Bullet. della commiss. archeolog. communale di Roma,* 1891, t. XIX, pl. IX, fig. 2.

fournir, mais nous devons nous borner aux deux suivants, tous deux d'origine romaine et anté-constantiniens [2].

ἐν] ΙΗ ☧ ΚΑΡΠΟC ΔΟΥ
ΛΟC ΘΥ

ἐν Ἰησοῦ Χρῖστῷ Κάρπος, δοῦλος Θεοῦ.

Le second exemple concerne une chrétienne [3] (fig. 544).

On voit que jusqu'ici les faits, seuls guides recevables pour les esprits sincères, sont loin de confirmer l'opinion plus sentimentale que critique sur la valeur du titre *ancilla Dei.* Le titre *famula Christi* dont nous ne manquons pas d'exemples n'est pas plus démonstratif :

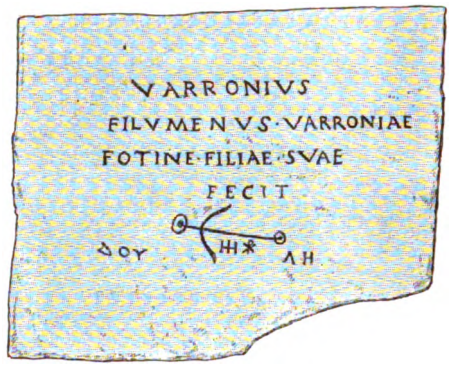
A☧ω
TRETES·FAMVLA·XPI
VIXIT·ANNOS·PLVS·MINVS
ΛIX II·ET RICESSIT IN PA
5 CE·D·III·EDVS·MARTIAS
ERA·Z·IIII. [4]

PAVLA CLSA FAEMINA FAMVLA XPI
VIXIT ANNOS XXIIII MENSES DVOS
RECESSIT IN PACE DEI XVI·KAL·FEBRV
ERA DLXXXII. [5]

CERVELA CLA FAEMINA FAMVLA XPI
VIXIT PLVS MINOS ANNOS·XXXV·RECESSIT
IN PACE COR : 6. TRANSFIXIT III·KALEN
FBVS·ERA · [6]

B M
HICREQVIESCIT IN PACE FAMV
LAXPI RVSTICVLA VIRGO DE
VOTA DEO QVAE VIXIT ANN·
5 PLM XIIII DPS DVI KAL·AVG.MA
VORTIO VC CONSVLE IND V [7]

Nous rencontrons une nouvelle catégorie de personnes qualifiées d'*ancilla Dei* et ici encore leur profession so-



544. — Inscription romaine.
D'après J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen,* 1892, p. IV, n. 8.

ciale ne fait aucun doute. Fabretti a publié l'épitaphe suivante, malheureusement fragmentaire, trouvée dans le pavement de S. Marie in Cosmedin [8].

. . . . . S HVNC TITVLVM
. . . . . 1 PLAS HANTRA SEPVL
cri. . . . . me M[B]RA QVE CLAVDVNT
. . . . . SSE POTES XPI ANCIL
5 *la. . . . Deo ?dica* TA NOMI[redacted] ANNA
. . . . . *?indu* ENS VELAMINE SACRO
. . . . . *?pro* STRAVIT AT XPM
.? si quis voluerit SEPVLCRVM VIOLACRE
?male pereat . . . ET SIT ALIENVS A REGNO
10 *?Dei . . .Obiit me* NSE MARTIO DIE

Un terme analogue à celui de *ancilla* est *famula,* cependant, comme on pourrait être porté à croire que *famula* aurait eu une signification plus avilie, il est bon de montrer une nonne prenant le titre de *famula Dei* [9] :

HIC REQVIESCIT IN PACE FAMVLA DEI REPARATA
SACRA VIRGO QVAE VIXIT ANNIS PL·M· XXX
DP·XXX·KLS·NOVENBRIS · P · CN · BASILII · V. C.

Le titre de *famula Dei* est caractéristique de la région à laquelle appartient cette épitaphe; nous le retrouvons

[1] Nous reprendrons toute cette question. Voir VIRGINITÉ. Elle a été très suffisamment éclaircie par R. Fabretti, pour l'époque où il écrivait. *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1699, p. 322. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq. *Monum. Eccles. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2891. — [3] *Ibid.,* t. I, n. 2885; L. Perret, *Les Catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XXXV, n. 106; De Rossi, *Il museo epigrafico cristiano Pio Lateranense,* dans *Triplice omaggio alla Santità di Papa Pio IX nel suo giubileo episcopale,* in-4°, Roma, 1877; pilier XIV, n. 18; *Bull. di arch. crist.,* 1888-1889, p. 35; J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen,* p. 96, pl, IV, n. 8; Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium,* in-4°, Panormi, 1734, p. 137; Muratori, *Nov. thes. veter. inscript.,* in-fol., Mediolani, 1739; t. IV, p. 1954, n. 8; Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ politia,* in-8°, Coloniæ ad Rhenum, 1829, t. III, p. 269. — [4] Doni, *Inscriptiones antiquæ,* in-fol., Florentiæ, 1731, p, 527, n. 14 : « *in vico Membrillæ agri Utrariensis.* » — [5] Boldetti, *Osservazioni,* p. 639. — [6] *Ibid.* — [7] *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 5219, de l'année 527. Cf. De Rossi, *Inscr. christ.,* t. I, p. 479; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 406. — [8] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1699, p. 110, n. 273. A la ligne 3° j'ai restitué *me* au lieu de *mar,* soupçonnant qu'il faut lire *mbra* et non *mora.* — [9] *Corp. inscr. lat.,* t. X, n. 1351; à Cimitile, en 542.

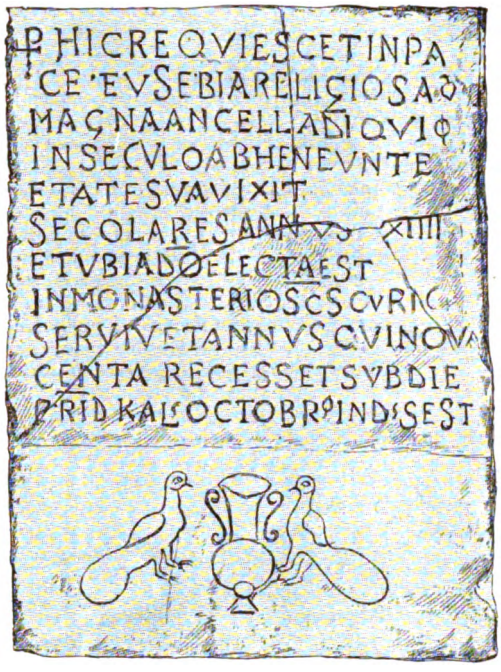
Digitized by Google

aux environs de Nole, en 542[1]; dans la catacombe de Saint-Janvier à Naples, en 442[2]; au Mont-Cassin[3]; à Formia, en 529[4]; enfin, à Ariccia, dans le Latium, au ve siècle[5]. En Gaule nous rencontrons de même l'emploi de *ancilla* et *famula* fait indistinctement[6]; il est même possible que nous ayons : *serva domini Christi*[7].

HIC REQVIES
CIET IN PACE
+
BONE ME
MORIAE ISP
? es NOMENE S
e r v A/X QVI
v i x IT IN PA
c e a NNVS
p LSM

Ce titre de *serva* a eu moins de vogue que *famula* et *ancilla* qui paraissent n'avoir pas été adoptées dans la Gaule entière. Les seuls exemples relevés jusqu'à ce jour concernent la Viennoise[8], la Première Aquitaine[9], la Deuxième Aquitaine[10], la Deuxième Narbonnaise[11], mais il est bon de faire observer que pas plus *serva* que *ancilla* n'ont dans les Sept Provinces le privilège de désigner une nonne, une seule de ces inscriptions, celle d'Eusébie de Marseille, rappelle le souvenir d'une personne engagée par les vœux de religion et comme le titre d'*ancilla Dei* n'eût sans doute rien laissé supposer de semblable, on a pris soin d'ajouter que la défunte était abbesse, ce qui pouvait dispenser à la rigueur d'ajouter que cette dignitaire était nonne, puisque la première condition implique l'autre à une époque où il n'est nullement question de monastères en commende. Cette inscription a été souvent publiée et commentée, elle est conservée au Château-Borély, à Marseille. Le texte ne présente rien de particulièrement remarquable, la reproduction la plus exacte qui en ait été donnée est celle de M. S. Verne[12]; nous la donnons ici, la lecture n'offre aucune difficulté (fig. 545).

Le sens peut différer suivant qu'on tient compte de l'*hædera* qui suit *gloriosa* ou bien qu'on la considère comme un simple ornement sans valeur de ponctuation. C'est ce dernier parti auquel nous nous sommes arrêté ailleurs (voir AMA, col. 1316), nous ne voyons pas de raison de l'abandonner[13]. La ponctuation de la troisième ligne, si l'*hædera* en faisait fonction, montrerait qu'il ne faut tenir aucun compte du sigle que nous notons à la fin de la deuxième ligne. Il faut donc lire : *Hic requiesc(i)t in pace Eusebia, religiosa magna, anc(i)lla D(e)i, qu(æ) in s(æ)culo ab (i)neunte (a)etate sua, vixit s(a)ec(u)lares ann(o)s XIIII, et ubi a D(e)o electa est, in monasterio s(an)c(ti) Cyrici serviv(i)t ann(o)s quinquag(i)nta. Recess(i)t sub die prid(ie) kal(enda)s octobr(is), ind(ictione) se(x)t(a)*. On a contesté à Eusébie le titre d'abbesse[14], nous croyons que c'est à tort[15]. Quant au martyre qu'on lui a attribué, il est dénué de tout fondement. Contrairement à une règle que nous nous sommes imposé, nous allons citer un auteur dont chaque ligne du passage transcrit contient une ou plusieurs erreurs. « On trouve dans l'inscription, dit cet auteur,



545. — Épitaphe d'Eusébie.
D'après S. Verne, *Sainte Eusébie, abbesse*, Marseille, 1891, p. 422.

une certaine mention (*sic*) du martyre. D'abord, au-dessous de l'inscription, on voit deux colombes affrontées buvant à un vase. M. Le Blant dit que ce sont deux paons, parce qu'ils ont la queue un peu élargie. C'est possible. Mais on peut y voir aussi des colombes. La hâte avec laquelle ce dessin et cette inscription furent faits explique le peu de fini que l'on y découvre. On voulait indiquer par ces emblèmes la fragilité de la vie, la délivrance de l'âme, l'innocence qui règne dans les cœurs purs. Mais quelquefois aussi les colombes sont l'emblème du martyre, comme on le montre pour sainte Agnès. Il s'agit donc ici bien probablement d'une martyre. Il y a plus. Ces mots *religiosa* et *ancella* font double emploi. Tous deux signifient ordinairement la

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. x, n. 1353. — [2] *Ibid.*, t. x, n. 1519. — [3] *Ibid.*, t. x, n. 5329. — [4] *Ibid.*, t. x, n. 6218. — [5] *Ibid.*, t. XIV, n. 2210. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 80. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 2090, 2109, 2421, 2423, 2652, cf. n. 1692, 2116. — [7] *Ibid.*, t. XII, n. 5868. Entre Vienne et Grenoble, VIe siècle, cf. Allmer, dans la *Revue épigraphique*, t. II, p. 103, n. 530; Chapelle, dans le *Bulletin de la Drôme*, t. XIX, p. 333. — [8] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 544. — [9] *Ibid.*, n. 545. — [10] *Ibid.*, n. 584, celle-ci d'ailleurs ne contient pas la formule *ancilla Dei*. — [11] *Ibid.*, n. 622 *a*. D. M. Manni, *Antichissima lapide cristiana scoperta ultimamente ed illustrata*, in-4°, Firenze, 1763, p. 10, cite d'après Mariana, *De rebus hispanicis*, l. IV, une épitaphe de Monti, en Biscaye ainsi conçue : *Hic jacet corpus Bilelæ servæ Jesu Christi*. — [12] S. Verne, *Sainte Eusebie, abbesse, et ses 40 compagnes martyres*, in-8°, Marseille, 1891. Ce très fort volume (694 pages) est malheureusement tendancieux. Verlacque, *Notice sur sainte Eusébie, abbesse et martyre du diocèse de Marseille*, in-18, Rome, 1866. — [13] M. S. Verne, *op. cit.*, p. 394, qui se montre vraiment bien combatif sur toutes ces questions qu'on peut traiter sans se départir de son calme, tient obstinément à faire de l'*hædera* de la deuxième ligne une ponctuation, tandis qu'à la troisième ligne il se résout à admettre que le lapicide pouvait être distrait ou ignorant; mais pourquoi n'eût-il pas été l'un ou l'autre une ligne plus haut? Il résulte que « la vraie lecture » *Eusebia religiosa, magna ancella Domini*, est établie sur le bon plaisir. Dès le paragraphe suivant l'auteur déclare qu'il ne chicanera pas ceux qui voudraient lire : *Eusebia religiosa magna, ancella Domini*; ceci est parfait, mais quand on tient « la vraie lecture », c'est se montrer bien indifférent à son égard. — [14] M. Giraud, *Notice historique sur Saint-Cyr (Var)*, in-8°, Toulon, 1870, p. 17, 50; André, *Histoire des religieuses de Saint-Sauveur*, p. 10. Cf. S. Verne, *op. cit.*, p. 396. — [15] S. Verne, *op. cit.*, p. 396, rappelle avec à propos le titre de *magnus Dei sacerdos* donné à l'évêque de Langres par Grégoire de Tours, *Hist. franç.*, l. III, c. XIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 259, et l'inscription de Vienne d'une nonne Meria qualifiée RELEGIOSA MA[illegible]MA pour laquelle E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 699, propose la lecture : *religiosa ma[xi]ma*.

Digitized by Google

même chose. Or, précisément parce que le rédacteur de l'épitaphe les a écrits tous deux, nous devinons que, dans sa pensée, il veut dire autre chose que religieuse, abbesse. Pour désigner ce titre, *religiosa magna* ou *magna ancella Domini* auraient suffi, à la rigueur. Mais il y a trois mots, il y a redondance. Forcément ces mots ont une signification cachée [1]. » Il doit suffire de citer, toute réfutation serait superflue. Nous avons dit ailleurs par suite de quelle légende Eusébie devint martyre. Ruffi donnant le fac-similé d'un sarcophage tiré de l'ancien cimetière du Paradis et transporté depuis dans la crypte de Saint-Victor, le désignait comme « le tombeau d'Eusébie, abbesse du monastère de Saint-Quirice, fondé par saint Cassien. Cette abbesse se coupa le nez pour conserver sa virginité et s'empêcher d'être violée par les infidèles qui ravagèrent ce monastère » [2]. Nombre d'historiens, Mabillon en tête, ont adopté la légende sans y regarder de plus près. Elle se réduit à ceci. Le sarcophage en question porte dans le médaillon central l'effigie et le buste d'un personnage imberbe et dont le nez a déjà été cassé [3]. Il est vêtu, porte la *læna* et tient le *volumen*. L'abbesse martyre est donc un adolescent romain de grande famille dont les traits se sont trouvés légèrement défigurés par la cassure du nez. Les caractères paléographiques de l'inscription ne permettent pas de la faire descendre après le VIe siècle.

On voit que les témoignages que nous apportent les textes concordent à faire du titre d'*ancilla Dei* une appellation sans valeur officielle. Nous l'avons trouvé appliqué à une enfant de cinq ans, à une femme mariée, à une nonne ayant reçu le voile des vierges. A Rome, à Salone, en Campanie, à Marseille on choisit le titre d'*ancilla Dei* ou de *famula Dei* sans qu'il soit possible de tirer de là aucune indication historique. La même liberté se rencontre en Afrique; l'inscription suivante paraît à M. Gsell désigner une religieuse, nous ne nous croyons pas en droit d'être aussi affirmatif. Elle est gravée sur une *mensa* trouvée à Satafis, mais dont il ne reste qu'un fragment portant l'inscription suivante [4] :

U ꝑ EO
NATA VARIAE
ANC LLE · CRISTI
VIXIT IN DEO AN
5 NIS PROPE LX ET ꝑ
FECIT SIBI IPSA
SANA SANCTORV

MENSA · DIE ꝓII K <
IVLIAS DEDICANTE
ꝑAVIANIO CRESCENTE PCC XXXV

...o [*D*]*eo n*(ou bien *N*) [*ata*...] *Variæ, anc*[*i*]*ll*(*a*)*e C*(*h*)*risti, vixit in Deo annis prope LX, et fecit sibi ipsa sana sanc*[*tor*]*u*[*m*] *mensa*(*m*), *die VIII k*[*a*]*l*(*endas*) *julias; dedicante Avianio Crescente, p*(*rovinciæ*) *CCLXXXV* (= 324 après J.-C.).

A l'extrémité de l'Afrique septentrionale et aux limites de l'occupation romaine, on a relevé l'épitaphe de Crementia, *ancilla Christi*, appartenant au IVe siècle, la « seule inscription chrétienne connue jusqu'ici qui ait été trouvée dans l'ancienne Maurétanie Tingitane » [5].

Il n'y a aucun éclaircissement à tirer de deux épitaphes romaines fragmentées sur lesquelles on croit pouvoir lire : *a*]*ncilla* [*dei* [6] et [*ancill*]*a dei* [7]. Nous revenons aux inscriptions de nonnes avec celle des années 521 et 525 provenant de Saint-Pancrace et qui mentionne un contrat d'achat d'une concession funéraire passé avec les prêtres du *titre* de Saint-Chrysogone en présence d'une nonne : *nonnes Guttes ancille Dei*, et d'un licteur [8] :

+HVNC LOCVM AVGVSTVS ET GAUDIOSA SE VIBVS CONPARAVERVNT A PRESVITERIS
TITVLI SANC· CRISOGONI IDEST PETRO PRIORE CRISOGONO SECVNDO CATELLO TERTIO GAVDI
OSO QVARTO VEL A FILIPPO PREPOSITO BEATI MARTIRIS PRANCATI SVB PRESENTIA NONNES
CVTTÈS ANCILLE DEI VEL SVB PRESENTIA IOHANNITIS VIRGARI IN QUO LOCO SS IMTORES
PRAEMISERVNT LVMINA SVA MELIOREM HABVERVNT IDEST DVLCISSI
MVM FILIVM SVVM FLORVM QVI VIXIT ANNVS ꝓI MENS ꝓI DIES XV DEPOSIT ꝑ
IN PACE SVBD V NON IVLIAS ERIO VC CONS +
† HIC REQVIESCIT INP·GAVDIOSA SS.Q.VIX.ANN.XXXI.D.
[XVIII.DP.KAL
FEB.PROBO IVN VC CONS.

Ici encore le titre d'*ancilla Dei* n'eût sans doute pas suffi à qualifier le témoin puisqu'on la déclare *nonna*.

Parmi les Pères et les écrivains ecclésiastiques, Possidius, évêque de Calame, contemporain de saint Augustin dont il écrivit la vie peu d'années après la mort de l'évêque d'Hippone, nous apprend qu'une sœur de l'évêque, devenue veuve, gouvernait une association de femmes pieuses auxquelles il donne le nom d'*ancillæ Dei* [9]. Était-ce des nonnes, rien ne donne lieu de le penser ou de le nier. Saint Augustin avait pris pour règle de ne pas recevoir dans sa maison cette sœur et sa jeune nièce à cause des esprits faibles qui pourraient s'en scandaliser. Il semble donc que ces deux personnes, dont la seconde au moins est qualifiée d'*ancilla Dei* dans le texte de Possidius, n'étaient pas des nonnes au sens étroit de ce mot. S. Eucher groupe les *ancillæ Dei* avec les *servi Dei* qu'il distingue des clercs et des moines : *Venerabiles filiæ, servi et ancillæ Dei, clerici et monachi* [10], et d'après ce texte on serait fondé à voir dans les *ancillæ* et les *servi* une catégorie que nous désignerons d'un mot qui peut donner quelque idée de leur situation, un tiers-ordre. Saint Césaire d'Arles emploie *ancillæ Dei* au sens de nonnes [11], enfin chez

[1] S. Verne, *op. cit.*, p. 397 sq. — [2] L. Ruffi, *Histoire de Marseille*, in-fol., Marseille, 1696, t. II, p. 128. — [3] La seule reproduction de ce sarcophage faite avec soin est celle donnée par E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, pl. XIV, fig. 2 et n. 52. Pour la description et la bibliographie de ce sarcophage, cf. E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille*, in-8°, Paris, 1894, p. 69, n. 34. — [4] S. Gsell, *Satafis et Thamalla*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1895, t. XV, p. 51, n. 10. — [5] L. Duchesne, communication dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1890, p. 154 sq., trouvée à peu de distance de Tanger. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, n. 975. — [7] *Ibid.*, t. I, n. 1111. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 440, n. 975. — [9] Possidius, *Vita Augustini*, 26, *Quæ vidua... præposita, ancillarum Dei vixit*, *P. L.*, t. XXXII, col. 55. — [10] *P. L.*, t. L, col. 1210. — [11] *Chronologia sanctorum insulæ Lerinensis*.

Digitized by Google

saint Grégoire Ier on lit : *ancillas Dei quas vos græca lingua monastrias dicitis*[1]. A partir de cette époque le sens du titre que nous venons d'étudier se spécialise de plus en plus. Le pape Zacharie écrit : *De monachis id est de Ancillis Dei*[2]. Enfin les textes des conciles sont formels : *Si quis monacham quam Dei ancillam appellamus in conjugium duxerit anathema sit*[3], dit le concile de Rome de 741; celui de Ratisbonne tenu l'année suivante s'exprime ainsi : *Ut monachi et ancillæ Dei monasteriales juxta regulam sancti Benedicti vivant*[4]; enfin le concile de Soissons, en 744 : *Ut ordo monachorum aut ancillarum Dei secundum regulam sanctam stabilis permanent*[5]. Un capitulaire de 742 : *Statuimus ut... quisquis servorum Dei aut ancillarum Dei in crimen fornicationis lapsus fuerit*[6]; plus loin : *et ut monachi et ancillæ Dei monasteriales juxta regulam sancti Benedicti studeant vivere*[7], enfin un capitulaire de 804 : *ut nullus in monasterio puellarum aut ancillarum Dei intrare præsumat*[8]. Signalons encore l'*ancilla Dei*, dans les formules de Sens et de Béziers[9].

Le *Liber pontificalis* mentionne à trois reprises les *ancillæ Dei* avec le sens de nonnes consacrées à Dieu : sous Pascal (817-824) : *...ancillarum Dei congregatio*[10]; sous Léon IV (847-855) : *...ancillarum Dei congregationem*[11],... *monasterium ancillarum Dei*[12].

H. Leclercq.

ANCÔNE. — I. Inscriptions. II. Mosaïques. III. Sarcophage. IV. Manuscrit liturgique. V. Bibliographie.

L'Église d'Ancône nous a laissé quelques témoignages de son passé; ce sont principalement des inscriptions et les monuments figurés.

I. Inscriptions. — Une inscription du ve siècle nous rappelle le culte de saint Étienne à qui on avait élevé à Ancône une *memoria* devenue un but de pèlerinage pour des fidèles qui y venaient, même d'Orient. Saint Augustin, qui, en sa qualité d'Africain, portait un intérêt particulier à saint Étienne objet d'une si vive dévotion à Hippone, nous apprend que de son temps cette *memoria* était déjà *antiqua*[13] :

L'inscription est malheureusement fragmentaire[14] :

....HIC·RECVIESCET
....STEFANVS·IN·CRI[*sto*]
....II CALENDAS
.....BRS

Une autre inscription fait mémoire d'un vétéran et contient la mention d'une amende (voir ce mot, col. 1583) portée contre les violateurs du tombeau. Cette formule n'offre rien de nouveau, mais elle contient une ligne assez rare dans l'épigraphie chrétienne. D'une concision toute antique et bien militaire, elle intime au lecteur l'ordre « de passer au large »[15] :

+ Y +
FL·EVeNTIVS VETERANVS
BENEMERITVS FECI
SEPVLCRVM I NR E
5 MEA VBI REQVIECAM
SI QVIS VIOLNVS VOLV
ERIT ESSE ET CONRA LEGES
TEMPTAVERIT DET FISCI
VIRIBVS AVRI LIBRĀ VNĀ
10 LEGE ET RECEDE A☩ω

L'existence d'une communauté chrétienne à Ancône doit être cependant reportée plus haut que la date à laquelle nous arrête la paléographie des deux épitaphes que nous venons de transcrire. Des fouilles entreprises sur le territoire de *il castello di Varano* attenant à celui d'Ancône ont fait découvrir une dalle sépulcrale (0m 36 × 0m 31) qu'une inspection attentive permet, malgré un indice contraire, d'attribuer à l'épigraphie chrétienne. Le sigle D M, ainsi que nous l'avons démontré[16], n'a pas une valeur absolue pour prouver l'origine païenne d'une épitaphe et, dans l'espèce, il se trouve annulé par cet autre sigle D. X. KAL. IVL qui doit se lire : *Deposita*, etc., terme exclusivement employé par l'épigraphie chrétienne[17] :

D M
FLAVIAE CAS
TRICIAE VIRGI
NI FILIAE DVLCI
5 SSIME QVE VI
XIT ANN XVI
M IIIII VIII FLAV
IVS CASTRICIA
NVS PATER EIVS
10 POSVIT
D · X · KAL IVL

Ligne 7 : M IIII [D] VIII, la boucle du D a été oubliée par le lapicide ou bien elle est usée par le temps.

La paléographie de l'épitaphe remonte à la fin du IIIe siècle ou au début du siècle suivant. Il est possible qu'on se trouve en présence d'un groupement de tombes de quelque importance; cependant les fouilles n'ont permis de relever jusqu'ici qu'un mur antique. En tous cas, la communauté chrétienne d'Ancône, si une communauté chrétienne a existé dans cette ville, aura dès la deuxième moitié du IIIe siècle, possédé comme cimetière non une catacombe, mais une *area* à ciel ouvert.

II. Mosaïque. — L'épitaphe du vétéran Flavius Eventius que nous avons transcrite plus haut était gravée sur une colonnette de travertin (haut., 0m 74; larg., 0m 27), trouvée sur le lieu même où le propriétaire avait fait construire, ainsi qu'il s'exprime : *sepulcrum in re mea*. Nous avons ici un exemple d'oratoire privé, ou pour parler plus exactement, de *cubiculum* funéraire construit dans un domaine privé[18] et qui n'est en aucun cas postérieur au ve siècle. Les fouilles entreprises sur le Corso Vittorio Emmanuele n'ont pas seulement rendu cette épitaphe; à une profondeur de 3m50 du niveau actuel du sol, on a mis à jour un pavement de mosaïque colorié et de forme elliptique comme s'il avait appartenu à une abside (fig. 546). La mosaïque ayant été découverte avant l'épitaphe, Fiorelli n'hésita pas cependant à attribuer à l'édifice qu'elle décorait une origine chrétienne[19]. L'épigraphe de la mosaïque est d'ailleurs suffisante pour justifier cette attribution. Le texte : *Vinea facta est dilecta in cornu in loco uberi* est emprunté au

[1] *Epist.*, VI, 23. — [2] *Zaccharia ad Pippinum*, c. V, Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. VI, col. 1509. — [3] Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. VI, col. 1456. — [4] *Ibid.*, col. 1509. — [5] *Ibid.*, col. 1553. — [6] Baluze, *Capitularia regum Francorum*, in-fol., Parisiis, 1742, t. I, n. 148, en 742, c. 6. — [7] *Ibid.*, p. 148, cap. 7. — [8] *Ibid.*, p. 417, en 817. — [9] Zeumer, *Formulæ merowingici et Karolini ævi*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. V, *Leges*, in-4°, Hannoveræ, 1882-1886, *Cartæ Senonicæ*, p. 199, lig. 1, 24, formules XXXI et XXXII; p. 200, lig. 31, formule XXXV; *Formulæ Bituricenses*, Appendix, n. 4, p. 179, lig. 29. — [10] *Liber pontificalis* (édit. Duchesne), in-4°, Paris, 1886, t. II, p. 58. — [11] *Id.*, t. II, p. 112. — [12] *Id.*, t. II, p. 120. — [13] S. Augustin, *Serm.*, CCCXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1444. — [14] Barnabei, dans *Notizie degli scavi*, 1885, p. 15; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 135. — [15] Fiorelli, dans *Notizie degli scavi*, 1879, p. 108; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 5904. — [16] Cf. col. 165. — [17] P. Allard, *Du sens des mots* Depositio, Depositus *dans l'épigraphie chrétienne*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1880, t. I, p. 227-238 sq. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 70 : *E dato pure, che si sia voluto quivi scrivere* Decessit, *il giorno della morte e della deposizione registrato come formola di clausula finale notissima e perciò colla sola iniziale D, in lapide di siffatte paleografia ed età è per me quasi certo argomento a crederla cristiana*. Cf. Armellini, *I cimiteri cristiani*, in-8°, Roma, 1893, p. 669-671. — [18] Voir col. 502. — [19] Fiorelli, dans *Notizie degli scavi*, 1879, p. 64, cf. p. 108. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1879, p. 128 sq.; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. IX, n. 5901.

Digitized by Google

cantique d'Isaïe (v, 1) et son rapprochement avec la vigne qui remplit le champ de la mosaïque est un exemple nouveau et décisif de la signification symbolique de la vigne [1]. A l'époque où le *cubiculum* funéraire d'Ancône fut construit, le symbolisme de la vigne était en grande faveur et le cantique d'Isaïe appartenait déjà à la liturgie du samedi-saint, comme oraison de la huitième leçon : *Deus, qui in omnibus ecclesiæ tuæ*

Summe satur rerum, qui spinis cultor ad imptis
catholicæ ecclesiæ plantaria fida locasti
plecte oculos ad nota pius. age mente serena,
hæc ut apostoleco fodeatur uinea rastro,
adridens foliis, uiuaci palmite uernans,
ruscida fonte tuo, nullo cruciata uapore,
nutriat æternus filici germine fructus,
fertiles, et placeat largo uindimiæ partu.

546. — Mosaïque du pavé de la chambre sépulcrale chrétienne d'Ancône.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1879, pl. IX-X.

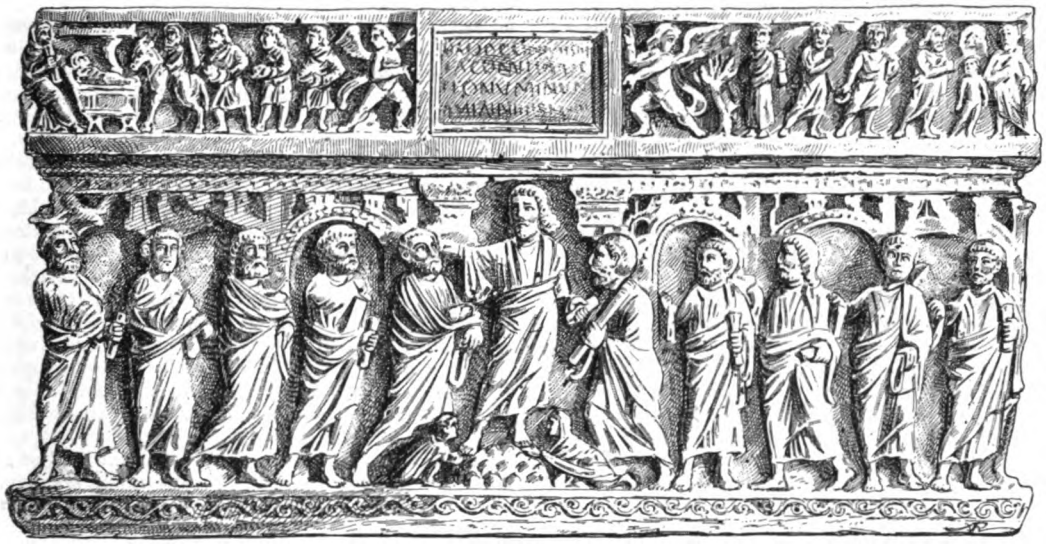
filiis sanctorum prophetarum voce manifestasti in omni loco dominationis tuæ satorem te bonorum seminum et electorum palmitum esse cultorem, tribue populis tuis, qui et vinearum apud te nomine censentur segetum, ut spinarum et tribulorum squalore resecato digni efficiantur fruge fecundi [2]. Une collecte de la messe métrique de Mone (ve siècle) développe le même thème [3] :

Il semble que l'épigraphe d'Ancône se rattache à la version adoptée pour la liturgie plutôt qu'au texte de la Vulgate. En effet, on lit dans la Vulgate : *vinea facta est dilecto meo in cornu filio olei*, tandis que dans la liturgie romaine : *vinea facta est dilecto in cornu in loco uberi*, même lecture dans la liturgie mozarabe et dans les citations des Pères latins recueillies par dom Sabatier [4]. Cette variante, *filio olei, loco uberi* avait été

[1] Bortolotti, *D'un epitaffio dell'anno 488 trovato presso Piacenza*, dans De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, p. 93; E. Le Blant, *Recherches sur l'histoire de la parabole de la Vigne aux premiers siècles chrétiens*, dans la *Revue archéologique*, 1865. — [2] H. A. Wilson, *The gelasian Sacramentary*, in-8°, Oxford, 1894, p. 83. — [3] F. J. Mone, *Lateinische und griechische Messen, aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*, in-4°, Francfurt am Main, 1850, p. 31. — [4] Dom Pierre Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, 3 vol. in-fol., Remis, 1743, t. II, part. 2, p. 525.

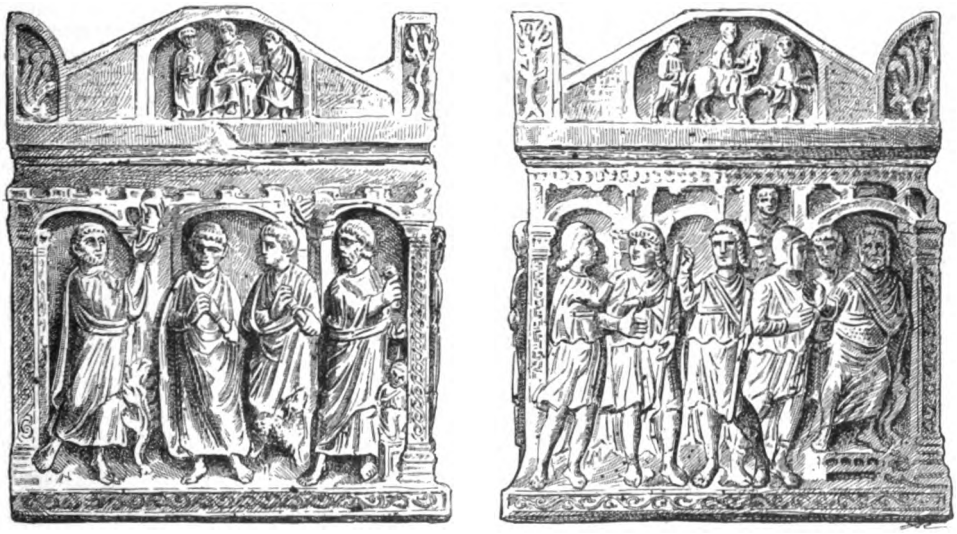
Digitized by Google

relevée par saint Jérôme : *LXX sensum magis quam verbum interpretati sunt in loco pingui sive uberi*[1]. Nous avons donc dans l'épigraphe d'Ancône un témoignage nouveau de l'usage des versions latines antéhiéronymiennes[2]. Il faut remarquer l'emploi de *dilecta*, intentionnellement introduit à la place de *dilecto* afin d'appliquer l'épithète à la vigne. Dans le cantique d'Isaïe la vigne représente la *domus Israel* dont l'abandon en punition de son infidélité est prédit. Is., v, 67. Dans notre mosaïque la vigne aimée est l'Église des fidèles, plantée par le Christ *in cornu in loco uberi* et produisant des pampres abondants et des fruits. Ce symbolisme de la vigne est consigné beaucoup plus tard, au XIIe siècle, sous la mosaïque de l'abside de Saint-Clément; on y lit ceci : *Ecclesiam Christi viti similabimus isti. Quam Lex arentem sed crux facit esse virentem*. Cette mosaïque, sauf quelques nouveautés ne fait que s'inspirer et reproduire les types anciens de la vigne, tels qu'on les rencontre au IVe et au Ve siècle.



547. — Sarcophage de Fl. Gorgonius. Face. D'après une photographie.

III. SARCOPHAGE. — La cathédrale d'Ancône possède un beau sarcophage de marbre du IVe ou du Ve siècle ayant contenu les restes de Fl. Gorgonius, comte des largesses privées. Les sculptures qui le décorent ne sont pas sans mérite, nous nous bornerons cependant à relever le personnage de saint Joseph dans la scène de l'adoration des mages qui orne le couvercle. Il est, ainsi que sur plusieurs autres monuments que nous aurons l'occasion d'énumérer ailleurs (voir JOSEPH



548. — Sarcophage de Fl. Gorgonius. Côtés. D'après une photographie.

[1] S. Jérôme, *In Isaiam*, v, *P. L.*, t. XXIV, col. 77. — [2] La faute *cornum* pour *cornu* n'a qu'un intérêt philologique, elle ne modifie en rien les conclusions littéraires.

Digitized by Google

[SAINT], représenté avec les traits d'un jeune homme[1] (fig. 547 et 548).

IV. MANUSCRIT LITURGIQUE. — La Bibliothèque capitulaire conserve un *Evangelium sancti Marcellini*, manuscrit oncial du VIIe siècle qui n'a pas encore été l'objet d'une description dont il serait digne à tous égards, principalement à raison des péricopes qui s'y trouvent marquées en écriture lombarde cursive[2].

V. BIBLIOGRAPHIE. — C. Ciavarini, *Sommario della storia d'Ancona*, in-8°, Ancona, 1867; Le même, *Il Gabinetto archeologico delle Marche, breve indicazione al visitatore*, in-12, Ancona, 1884; — Antonio Leoni, *Istoria di Ancona*, in-8°, Ancona, t. I, II, 1810; t. III, 1812; t. IV, 1815; Le même, *Ancona illustrata... e il compendio delle memorie storiche d'Ancona*, in-4°, Ancona, 1832; — F. A. Maronius, *De Ecclesia et episcopis Anconitanis commentarius, in quo Ughelliana series emendatur, continuatur, illustratur*, in-4°, Romæ, 1759; — A. Peruzzi, *Dissertazioni Anconitane*, in-4°, Bononia, 1818; Le même, *Storia d'Ancona della sua fondazione all' anno 1832*, 2 vol. in-8°, Pesaro, 1835; Le même, *La Chiesa anconitana*, in-4°, Ancona, 1845; — G. Saracini, *Notizie istoriche della città d'Ancona, già termine dell' antico regno d'Italia, con diversi avvenimenti nella Marca Anconitana e in detto regno accaduti*, in-fol., Roma, 1675; — G. Speciali, *Notizie istoriche de' santi protettori della città d'Ancona de' cittadini che con la loro santità l'hanno illustrata, della di lei cattedrale e vescovi della città...*, in-8°, Venezia, 1759; Le même, *Riflessioni addizionali al libro intitolato : Not. ist...*, in-4°, Foligno, 1770.

H. LECLERCQ.

ANCRE. — I. Sens du symbole. II. Son origine. III. Les types de l'ancre; l'ancre cruciforme et tridentiforme. IV. L'ancre et les autres symboles. V. L'ancre sur les différentes espèces de monuments. VI. Expansion géographique du symbole; date de sa disparition.

I. SENS DU SYMBOLE. — Pour les peuples de l'antiquité établis au bord de la Méditerranée, la navigation et tout ce qui se rapportait à un voyage sur mer devait prendre une grande importance. Aussi voyons-nous que, dans le langage figuré des Grecs et des Romains, la navigation a donné naissance à des expressions symboliques d'un usage très répandu. L'ancre, destinée à retenir le navire soit dans le port, soit en pleine mer, devint une image de l'espoir, de l'assurance, du salut.

Ancora fessis
Ultima cur Fabius?

demande le poète Silius Italicus[3]. Sur les monuments de l'antiquité profane, nous voyons l'ancre comme attribut du cycle de Neptune, au milieu d'autres emblèmes marins[4]. Elle figure encore sur le revers de quelques monnaies et comme emblème de ports de mer importants (Alexandrie, Antioche). Elle symbolisait, de même que d'autres objets en rapport avec la navigation, l'état de marin ou de pêcheur. C'est dans ce sens que l'ancre est représentée sur quelques épitaphes païennes; elle n'avait pas, paraît-il, une signification symbolique funéraire chez les Grecs et les Romains païens[5]. Une bulle de plomb publiée par Ficoroni[6] la porte sur le revers, accompagnée des lettres CCN.

Dans la pensée religieuse des premiers chrétiens, l'espérance dans le salut apporté par le Christ, la confiance dans le royaume de Dieu occupaient une place très large. Saint Pierre, dans sa première épître, nous révèle toute l'ampleur de cette espérance chrétienne : elle comprenait avant tout la participation au royaume des cieux, la vie avec Jésus dans la béatitude éternelle[7]. Cette certitude du salut devait faire une impression très profonde sur l'esprit des premiers fidèles. Aussi voyons-nous les auteurs ecclésiastiques du IIe siècle y insister d'une façon spéciale. Dans leurs enseignements, ils proclament que toute l'espérance des fidèles est basée sur le Christ, sur sa mort et sa résurrection.

Dans la première lettre à Timothée, saint Paul se désigne comme apôtre du Christ, *secundum imperium Dei Salvatoris nostri et Christi Jesu spei nostræ*. I Tim., I, 1. Saint Ignace d'Antioche insiste sur la réalité de la naissance, de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ, notre espoir, duquel personne ne puisse être détourné[8]. Aux fidèles de Tralles, l'évêque dit que leur Église possède la paix dans la chair et l'esprit par la passion de Jésus-Christ, notre espoir, et dans sa résurrection[9]. Et saint Justin proclame le Christ crucifié notre espérance[10]. Les prédicateurs chrétiens, en parlant aux fidèles de l'espérance dans le Christ et de l'attente des bienfaits du royaume des cieux, se servaient de l'image connue de l'ancre, symbole de l'espérance. Déjà dans l'épître aux Hébreux, nous trouvons employé ce langage symbolique : *Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut ancoram habemus animæ tutam ac firmam et incedentem usque ad interiora velaminis, ubi præcursor pro nobis introivit Jesus, secundum ordinem Melchisedech pontifex factus in æternum*, Hebr., VI, 18-20. Dans ce texte de l'Église primitive, l'espérance chrétienne est reportée expressément aux biens de la béatitude céleste, préparés par Jésus-Christ

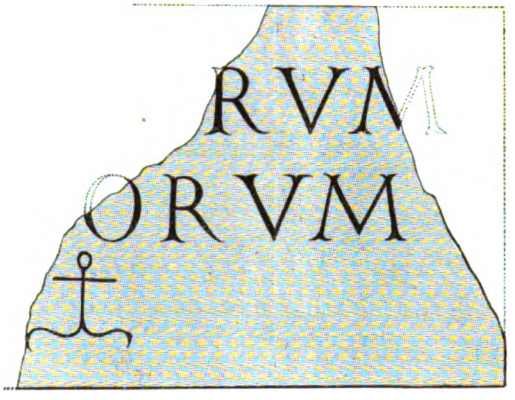
[1] Orsato, *Marmi eruditi*, in-4°. Patavii, 1669, p. 55, gravure sur bois d'après un croquis communiqué par le comte Paolo Feretti; Maffei, dans *Osservazioni letterarie*, 1739, t. V, p. 194; Muratori, *Novus thes. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MMXXII, n. 2; Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 362, n. 11; Donati, *Ad novum thesaur. veter. inscr.*, in-fol., Florentiæ, 1765-1775, p. 251, n. 2; Od. Corsini, *Relazione dello scuoprimento e recognizione fatta in Ancona de' sacri corpori di S. Ciriaco, Marcellino e Liberio*, in-4°, Roma, 1756, p. 17, pl. 4, 5, 7[1], grav. sur acier; Jos. Bartoli, *I miracoli*, in-4°, Taurinis, 1768, p. 109; Colucci, *Antichità Picene*, in-fol., Fermo, 1788, t. XV, p. 94; Marini, *Inscript. christ.*, ms., fol. 463, n. 2; A. Leoni, *Istoria di Ancona*, 1810, t. I, p. 258; Kellermann, *Vigilum Romanorum latercula duo Cælimontana*, in-8°, Romæ, 1835; A. Peruzzi, *Dissertazioni anconitane*, in-4°, Bononia, 1818, p. 171; Le même, *La Chiesa anconitana*, in-4°, Ancona, 1845, p. 29 sq., pl. 1, n. 1; pl. 3; Orelli, *Inscript. latin. ampl. coll. ad illustr. Rom. antiq. disciplinam accommodata*, in-8°. Turici, 1856, n. 3189; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 5897; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 200, fig. 186; H. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Göttergebärerin Märia*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 268, n. 42. — [2] L. Bethmann, dans Pertz, *Archiv*, 1874, t. XII, p. 568; Niegebauer, *Die Stadtbibliothek zu Ancona*, dans le *Serapeum*, 1862, t. XXIII, p. 113-114; A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 3. — [3] *De bello Punico*, éd. Drakenborch, Trajecti, 1817, VII, 24. — [4] Voir par exemple le bouclier d'un gladiateur dans De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1870, pl. IV, 7. — [5] L'ancre est très rare sur les épitaphes païennes. Exemples dans Armellini, *Chronichetta mensile*, 1882, p. 26-28; Lanciani, *Notizie degli scavi*, 1883, p. 85; De Rossi, *Bullettino*, 1882, p. 175. — [6] Ficoroni, *I piombi antichi*, Rome, 1740, part. II, pl. XX, 24. On la rencontre également sur les balles de fronde trouvées au Campo di Cesare à Sidi-Gabir. Cf. G. Botti, dans *Bessarione*, 1900, p. 281. — [7] I Petr., I, 3-4 : *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in cælis in vobis.* — [8] Ignatius, *Ad Magnesios*, IX, ... πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Πόντιου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο, éd. Funk, ed. alt., p. 238-240. — [9] Ignat. *Ad Trallianos*, adresse : ... εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει, éd. cit., p. 242. Cf. *Epist. ad Philadelphenses*, V, X, éd. cit., p. 268, 274. — [10] Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, c. XCVI : καὶ γὰρ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ ἐσταυρωμένου. ἡμῶν τοινυν τὴν ἐλπίδα ἐκκρεμαμένην ἀπὸ τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ. .

Digitized by Google

à ses fidèles. Ceci nous fait mieux comprendre le sens précis de l'image de l'ancre. Le royaume des cieux était pour les fidèles le but vers lequel ils tendaient, le port, dans lequel ils trouvaient la paix (*Pax,* si fréquemment souhaitée aux défunts sur les épitaphes). L'ancre était donc pour eux l'expression de la confiance, que les défunts sont arrivés à ce port de paix éternelle. Ce n'est pas par hasard, que sur les épitaphes les plus anciennes de la famille épigraphique du IIe siècle dans la catacombe de Priscille, nous lisions comme unique acclamation le *Pax tecum, Pax tibi,* et que nous y trouvions comme unique image symbolique la figure de l'ancre. Celle-ci exprime bien l'idée de l'espérance; les preuves en sont nombreuses. Non seulement les auteurs ecclésiastiques du IVe siècle font usage assez fréquemment de cette image dans leurs homélies et leurs écrits [1], mais les monuments plus anciens que ces textes eux-mêmes montrent que cette idée symbolique était connue des fidèles. Parmi les épitaphes des galeries primitives du cimetière de Priscille, il y en a plusieurs sur lesquelles l'ancre accompagne un nom formé du mot ἐλπίς ou *Spes;* ainsi, nous y trouvons deux fois le nom ELPIS [*usa*] accompagné de ce symbole [2]; une fois le nom EVELPISTOS avec la même image [3], une autre épitaphe avec l'ancre et la palme, trouvée au même cimetière, dit : SPES PAX TIBi [4]. Il est difficile de ne pas voir dans l'image de l'ancre une allusion au nom ou plutôt, on n'a pas manqué d'orner l'épitaphe de cette figure symbolique, parce que le nom du défunt rappelait l'idée de l'espoir. Nous verrons que bien souvent, à partir de la fin du IIe siècle, l'ancre est accompagnée de l'image du poisson. Le sens de ce symbole important est bien connu : il signifie Jésus-Christ lui-même. Or, il est difficile de ne pas reconnaître dans la réunion de ces deux figures une idée semblable à celle exprimée par l'acclamation SPES IN DEO, SPES IN CHRISTO, que nous rencontrons à peine, il est vrai, sur les épitaphes des premiers siècles, mais qui se trouve souvent sur d'autres monuments à partir du IIIe siècle [5].

Si donc l'ancre symbolise l'idée de l'espérance chrétienne, ce n'est pas tant cette vertu abstraite, mais plutôt son application à la vie bienheureuse que nous devons y voir, surtout à l'origine. Dans la partie la plus ancienne de la catacombe de Priscille, on a trouvé au moins une douzaine d'épitaphes, sur lesquelles nous lisons l'acclamation PAX TECVM, PAX TIBI, IN PACE, EIPHNH COI en même temps que nous y voyons la figure de l'ancre [6]. Celle-ci exprime donc sans aucun doute l'espérance ferme que le défunt est entré dans la paix éternelle. Sur les autres monuments funéraires où nous voyons figurer l'ancre seule, le contenu du symbole ne sera pas différent. A cette idée se rattache très bien la signification symbolique encore plus concrète de la croix, fondement de l'espérance chrétienne; nous verrons que, sur un certain nombre de monuments, l'ancre devient même une image voilée de la croix, et nous pouvons en conclure que, dans d'autres cas, où ce symbolisme n'est pas si apparent, l'idée du salut qui nous fut apporté par la croix ne doit pas être exclue. Quant aux monuments non funéraires, l'acclamation SPES IN CHRISTO et le fait que l'ancre est si souvent unie au Poisson symbolique (ΙΧΘΥC) nous donnent d'une façon claire et précise le contenu du symbole.

II. Origine. — Relevons d'abord les données archéologiques positives relativement à l'origine du symbole de l'ancre sur les monuments chrétiens. Nous sommes obligés de nous tenir aux monuments romains pour la raison que Rome seule a fourni jusqu'ici des exemples de ce symbole remontant à l'époque antérieure à l'année 200. Et d'abord, l'ancre comme symbole est d'origine purement chrétienne; nous ne connaissons pas de monuments païens antérieurs ou contemporains à l'origine du christianisme, sur lesquels cette figure apparaisse comme symbole d'une idée religieuse ou funèbre. Il faut en conclure que les fidèles du Christ ont créé cette image symbolique. De plus, l'origine en est très ancienne; l'ancre est la première figure symbolique que nous rencontrons sur les épitaphes chrétiennes comme expression pour ainsi dire hiéroglyphique d'une pensée religieuse chrétienne. Dans les catacombes romaines de Priscille, de Domitille, de Calliste, du *Cœmeterium maius,* celles dont les origines sont les mieux connues, nous la trouvons principalement en usage pendant le IIe et la première moitié du IIIe siècle; plus tard, elle commence à disparaître. Les exemples les plus anciens se rencontrent à Priscille, tant sur les épitaphes peintes à la couleur rouge sur les tuiles que sur celles gravées sur marbre, et à Domitille. Ici elle occupe une place marquée au bas de ce fragment connu, aux lettres clas-



549. — *Sepulcrum Flaviorum.*
D'après *Bullettino di archeologia cristiana,* 1874, pl. I, n. 1.

siques, que M. De Rossi [7] propose de suppléer : *Sepulcrum Flaviorum* (fig. 549).

Les recherches de M. De Rossi sur les origines de la catacombe de Domitille ont prouvé que celle-ci remonte à la fin du Ier siècle, et ce résultat a été pleinement confirmé par l'étude de Mgr Wilpert sur la date des peintures des catacombes romaines. Or, le monument cité appartient sans aucun doute à l'époque des origines du cimetière.

Parmi les épitaphes de la catacombe de Priscille publiées jusqu'ici, il y en a environ 70 qui montrent l'image de l'ancre, tantôt seule, tantôt accompagnée d'autres symboles, surtout du poisson et de la palme. Aucune de ces épitaphes n'est postérieure à l'année 300, le plus grand nombre appartient à la partie centrale de

[1] Voir par exemple, S. Ambroise, *In epist. ad Hebr., VI : Sicut anchora iacta e navi non permittit eam circumferri licet venti commoveant eam, sed iacta firmam facit navem, sic et fides spe roborata introducit nos in rerum speciem quam modo in fide et spe tenemus;* S. Paulin de Nole, *Natale 2 beati Felicis mart.;* S. Jean Chrysostome, *In psalm. X,* homil. XX, *ad populum;* Rufin d'Aquilée, *In psalm. XV,* « *Sanctis qui sunt in terra eius.* » Cf. Garrucci, *Storia dell'arte crist.,* Teorica, p. 174-176. — [2] De Rossi, *Bullettino,* 1886, p. 95, n. 143; Musée épigraphique du Latran, cl. XVIII, n. 16. — [3] De Rossi, *Bullett.,* 1886, p. 73, n. 88. — [4] Musée épigr. du Latran, cl. XVIII, n. 20. — [5] Voir par exemple, De Rossi, *Roma sotterr.,* t. III, pl. XXXI-XXVII, n. 42; *Bullettino,* 1869, p. 82; 1870, p. 13; 1874, p. 77; 1879, p. 136; 1881, p. 113. — [6] De Rossi, *Bullettino,* 1880, p. 16; 1886, p. 56, n. 44; p. 71, n. 83; p. 73, n. 87; p. 81, n. 105; p. 112, n. 272; p. 139, n. 219; p. 163, n. 253; 1887, p. 110, n. 259; p. 113, n. 273. Musée épigraphique du Latran, cl. XVIII, n. 19; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. VI, pl. 487, n. 1, n. 20. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1874, pl. I, n. 1, p. 17.

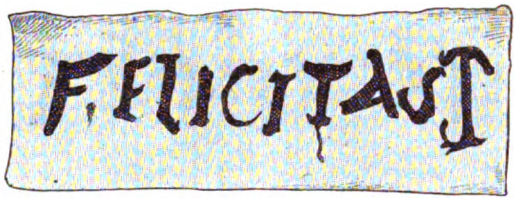
Digitized by Google

la grande nécropole, dont les origines se rattachent, comme on sait, au consul chrétien Manius Acilius Glabrio de la fin du Ier siècle. L'ancre isolée apparaît le plus fréquemment sur les inscriptions des régions appartenant au IIe siècle. Nous citons comme exemples :

PAX TECVM DATIVE

o}———o

Épitaphe peinte en couleur rouge sur une tuile[1]. Une autre inscription, exécutée de la même façon, indique seulement le nom de la défunte[2] (fig. 550).

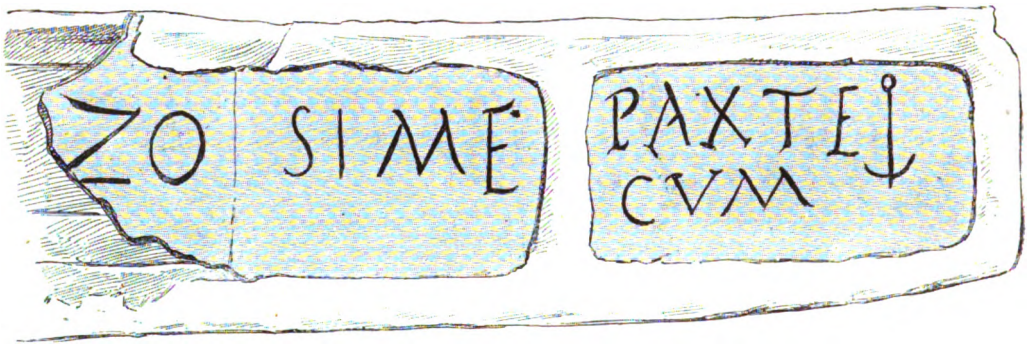


550. — Épitaphe sur une tuile.
D'après *Nuovo Bullet. di archeol. crist.*, 1902, p. 14, fig. 10.

Une autre présente de nouveau l'acclamation *Pax tecum*[3] (fig. 551).

Ces faits constatés, il faudrait poser la question précise : Pourquoi donc, du moins à Rome, les premières générations chrétiennes ont-elles choisi précisément l'ancre comme expression symbolique de leurs sentiments religieux vis-à-vis des défunts? Comment ce symbole a-t-il pris naissance? A cette question, il n'est pas possible de donner une réponse précise. Nous savons que la participation au royaume des cieux, à la paix dans le Christ formait le fond de l'espérance chrétienne et que les fidèles nourrissaient la persuasion intime que les défunts avaient part à ce royaume. Peut-être les prédicateurs, en parlant de cette croyance, employaient-ils l'image de l'ancre pour la faire mieux comprendre à leur auditoire. Peut-être les premiers fidèles de Rome, venus en partie de l'Orient après un long voyage sur mer, étaient-ils portés à faire usage plutôt de ce symbole. Ce sont des hypothèses, lesquelles cependant ne permettent pas de donner une explication précise et certaine. Ce qui est assuré, c'est que l'ancre comme symbole est d'origine purement chrétienne, qu'elle est la plus ancienne parmi les images symboliques des épitaphes chrétiennes romaines et qu'elle resta d'un usage fréquent jusqu'au commencement du IIIe siècle, tandis que aucune des inscriptions à date certaine postérieures à l'année 300, si fréquentes à Rome, ne montre ce symbole; la seule épitaphe romaine datée qui soit accompagnée de l'ancre est du IIIe siècle[5].

III. Les types de l'ancre; l'ancre cruciforme et



551. — Épitaphe romaine.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1881, pl. VIII, n. 3.

Dans la catacombe de Calliste, la partie appelée par M. De Rossi les cryptes de Lucine, où se trouve le tombeau du pape Corneille, l'ancre apparaît sur quelques épitaphes de l'époque primitive et du premier développement du cimetière, c'est-à-dire au IIe siècle et au commencement du IIIe. De même, dans les trois parties du cimetière de Calliste proprement dit, l'ancre se voit sur trente-cinq inscriptions, la plupart provenant des galeries les plus anciennes, de la fin du IIe et du commencement du IIIe siècle[4]. Il en est ainsi encore dans la *Cœmeterium maius* sur la voie Nomentane, où également les épitaphes ornées de l'ancre sont les plus anciennes. De ces observations positives faites dans plusieurs cimetières romains primitifs, nous devons donc conclure que l'ancre comme symbole remonte aux origines mêmes de ces cimetières, qu'elle est la première image symbolique sur les épitaphes chrétiennes et qu'au commencement elle apparaît seule, sans être réunie à un autre symbole.

tridentiforme. — Les figures de l'ancre que nous rencontrons sur les différents monuments chrétiens de l'antiquité présentent des types variés, dont l'un ou l'autre peut, grâce à une étude comparative des spécimens d'une même catacombe, fournir même des données chronologiques. Ceci suppose naturellement que la forme particulière ne provienne pas de la négligence du sculpteur. Le type le plus fréquent nous présente l'ancre sous la forme d'une barre plus longue terminée d'un côté par un anneau, sous lequel on voit une barre transversale plus petite; de l'autre côté partent deux branches recourbées et terminées en pointe, quelquefois en flèche; souvent on y voit un second anneau correspondant au premier. Les inscriptions bien exécutées et les pierres gravées présentent ordinairement cette forme (fig. 552). Souvent néanmoins, surtout sur les épitaphes peintes au *minium* de la catacombe de Priscille et sur les marbres de la catacombe de Calliste, la barre transversale manque; dans d'autres cas, les deux

[1] De Rossi, *loc. cit.*, 1886, p. 121, n. 192. — [2] *Ibid.*, 1886, p. 55, n. 40; Wilpert, dans *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 13, 14, fig. 10. La plupart des épitaphes les plus anciennes de la catacombe de Priscille sont publiées dans le *Bullettino* de De Rossi, 1884-1885 et 1886. — [3] De Rossi, *loc. cit.*, 1881, pl. VIII, n. 3; 1886, p. 81, n. 105. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 333 sq.; t. II, p. 315 sq. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 10, n. 6.

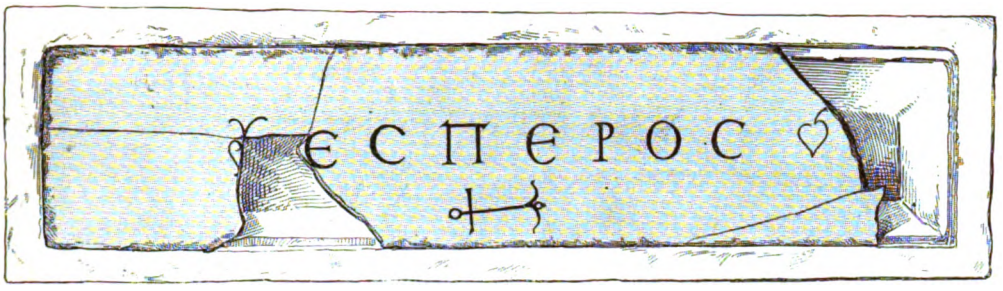
Digitized by Google

barres latérales à la base ne sont pas recourbées, mais droites et, si l'image est petite, l'ancre ressemble à une pointe de flèche. Tel est le cas par exemple sur un marbre du IIe siècle de la catacombe de Priscille :

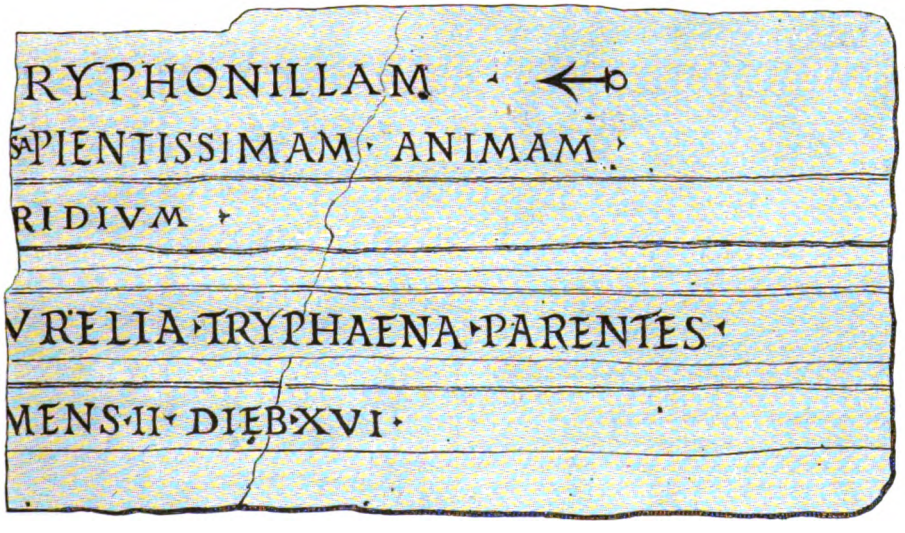
ΤΗ CEMNOTATH KAI ΓΛΥΚΥΤΗ [redacted]
CYMBIΩ ΡΟΔΙΝΗ ΑΥΡ ΔΙΟCIO...
ΡΟC ΤΕΘΕΙΚΑ ↓ Ο ΚΥΡ ΜΕΤΑ COY

Τῇ σεμνοτάτῃ καὶ γλυκυ[τά]τῃ συμβίῳ Ῥοδίνῃ Αὐρ(ήλιος) Διο[νυ]σιο[δῶ]ρος τέθεικα, (ancre) Ὁ κύρ(ιος) μετα σοῦ [1].

Cette même forme antique de l'ancre se voit encore sur un marbre de la catacombe de saint Hermès, qui présente également le cachet de la plus haute antiquité. Voici ce monument (fig. 553).



552. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVIII, n. 3.



553. — Épitaphe romaine.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1894, pl. III.

... (*T*)*ryphonillam* (ancre)... (*et*) *sapientissimam animam... ridium* ... (*et A*)*urelia Tryphæna parentes* ... (*vixit*)... *mens. II, dieb. XVI.*

La paléographie des lettres, les noms à l'accusatif, selon le formulaire grec, la forme des noms, le contenu même de l'inscription rangent ce monument parmi ceux qui présentent un caractère classique très pur. Le type de l'ancre que nous y voyons se rencontre en général sur des monuments très anciens, antérieurs à la fin du IIe siècle; il appartient donc à ceux qu'on peut envisager, à côté d'autres particularités, comme donnée chronologique. D'autres formes spéciales sont plutôt d'un usage postérieur. De Rossi a constaté que, dans le cimetière de Calliste, le type de l'ancre en forme de croix à bras égaux n'appartient pas à la première époque de l'excavation; ce type est donc plutôt du IIIe siècle [2].

Sur d'autres monuments, nous rencontrons un type de l'ancre, où les deux barres recourbées se trouvent à la partie supérieure de l'ancre, au-dessous de l'anneau, tandis que la partie inférieure se termine en flèche. En voici un exemple sur une épitaphe peinte sur trois tuiles d'un tombeau de Priscille (fig. 554).

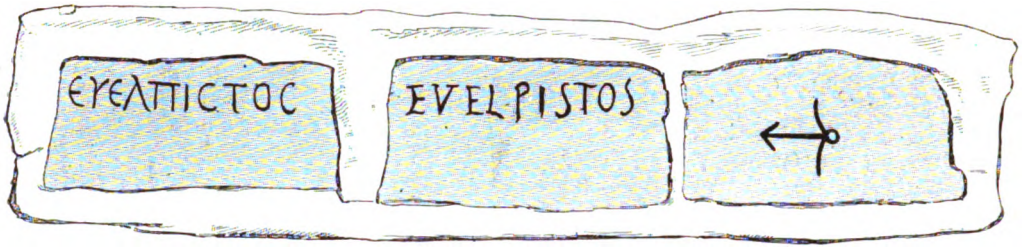
D'autres formes particulières sont dues plutôt à la négligence de l'auteur du monument. En tout cas, il faut être prudent dans l'emploi des types de l'ancre comme argument chronologique; car sur la même épitaphe nous voyons deux ancres de forme différente, comme par exemple sur celle de Valeria de la catacombe de Priscille [3].

Un type de l'ancre mérite une attention spéciale, puisqu'il fait entrer dans la signification du symbole un élément nouveau très important : c'est l'*ancre cruciforme*.

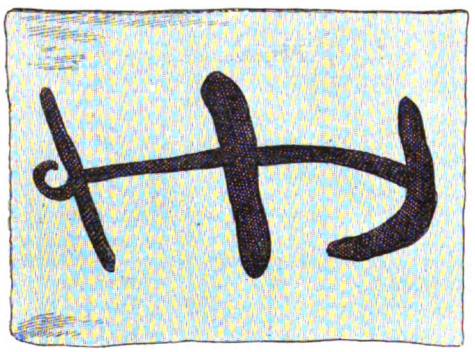
[1] De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 91, n. 356; cf. 1880, p. 16. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLI, n. 32; pl. XLVII, n. 23; *Bullettino*, 1870, p. 57 sq. — [3] De Rossi, *Bullettino*, 1887, p. 110, n. 259.

Digitized by Google

On sait que l'image de la croix nue, simple, est très rare sur les monuments des quatre premiers siècles; Mgr Wilpert en connaît sur les inscriptions et les peintures des catacombes une vingtaine d'exemples appartenant à l'époque du milieu du IIe au commencement du Ve siècle [1]. On représentait donc la croix, mais on la représentait par exception; elle n'appartient pas aux sujets choisis de préférence. Or, sur un certain nombre de monuments, nous voyons d'autres images symboliques, dont la forme extérieure présente une certaine analogie avec la croix, exécutées et présentées de telle façon, qu'il est impossible de ne pas y reconnaître une forme voilée, une représentation déguisée de la croix. Parmi ces types déguisés de la croix il faut ranger en premier lieu l'ancre [2]. Sur plusieurs épitaphes de catacombes romaines du IIe et du IIIe siècle, la barre droite transversale de l'ancre est placée presque au milieu de la longue barre verticale ou principale. Ceci ne correspond nullement à une forme réelle; nous ne savons pas qu'on ait employé des ancres de ce type chez les Romains. Nous avons des exemples de ce type cruciforme sur l'épitaphe peinte d'une MOΥσα dans la catacombe de Priscille dont voici la figure [3] (fig. 555).



554. — Épitaphe romain.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1881, pl. VIII, n. 2.

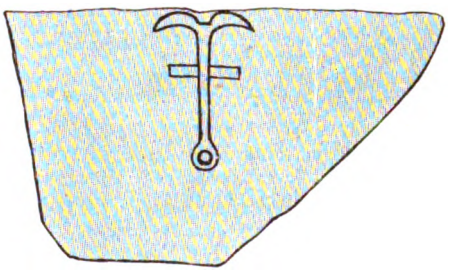


555. — Détail d'une épitaphe romaine.
D'après *Nuovo bullet. di archeol. crist.*, 1902, p. 11, fig. 6.

L'intention de rappeler l'image de la croix paraît manifeste. Il en est de même sur l'épitaphe de *Faustinianus*, où l'ancre cruciforme est réunie en un seul groupe avec la colombe et l'agneau [4] (voir fig. 195).

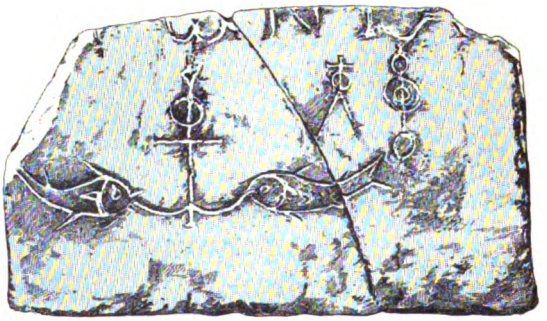
Ce monument provient du cimetière de Calliste, lequel a fourni encore d'autres exemples, comme le suivant [5] (fig. 556).

Il y a encore un autre type cruciforme de l'ancre, dans lequel il est difficile de ne pas reconnaître une image déguisée de la croix, c'est celui qui nous montre le symbole placé droit et la barre transversale sous l'anneau bien marquée. Il faut citer en premier lieu un fragment d'épitaphe de la catacombe de Domitille, sur lequel l'ancre cruciforme, accompagnée de deux poissons,



556. — Fragment d'épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLVII-XLVIII, n. 23.

occupe le centre, ayant à sa droite — le côté gauche manque — l'image de la croix elle-même placée sur une espèce de piédestal [6]. Voici ce monument (fig. 557).



557. — Fragment d'épitaphe romaine.
D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1902, pl. VI, n. 3.

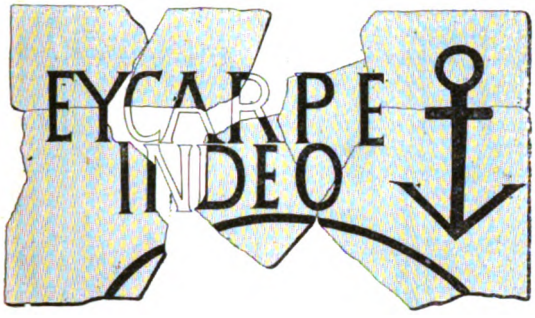
Cette réunion de la croix nue et de l'ancre cruciforme avec l'ΙΧΘΥΣ mystique porte naturellement à voir dans ce dernier groupe la croix déguisée. Le fragment de la même catacombe mentionné plus haut (fig. 2002), plusieurs autres épitaphes de cette catacombe [7], du cime-

[1] Wilpert, *La croce sui monumenti delle catacombe*, dans *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 5. — [2] Wilpert, *loc. cit.*, p. 8 sq. — [3] De Rossi, *Bullettino*, 1886, p. 62, n. 58; p. 162; pl. XI, n. 4; Wilpert, dans *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 11, fig. 6. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XX, n. 1, p. 334, 345. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, pl. XLVII-XLVIII, n. 23; cf. pl. LV-LVI, n. 11; pl. XLI-XLII, n. 32. — [6] Wilpert, dans *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 10, pl. VI, n. 3. — [7] Par exemple, Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, pl. IX, n. 2; Marucchi, *Le catacombe romane*, p. 125.

Digitized by Google

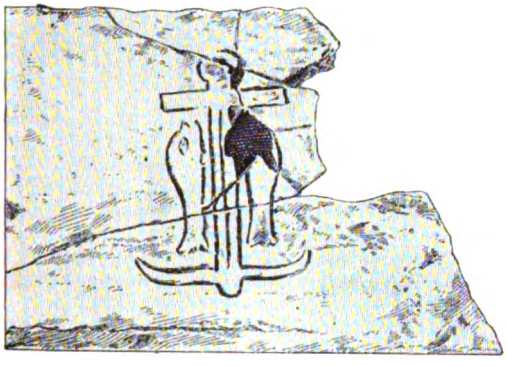
tière de Priscille[1], de Calliste[2], de Saint-Hermès[3], offrent la même particularité. Nous en donnons comme exemple le monument suivant de la catacombe de Priscille[4] (fig. 558).

L'idée de présenter sous cette forme de l'ancre cru-



558. — Épitaphe d'Eucarpus.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1886, pl. I.

ciforme une image voilée de la croix, est rendue plus évidente encore par la présence du poisson mystique à coté de l'ancre ou même sur l'ancre. Examinons par exemple la figure suivante (fig. 559), qui occupe seule,



559. — L'ancre accostée des poissons.
D'après *Nuovo bullet. di archeologia crist.*, 1902, fig. 4.

sans être accompagnée d'un texte, le centre d'une grande plaque de marbre trouvée au cimetière de Priscille[5].

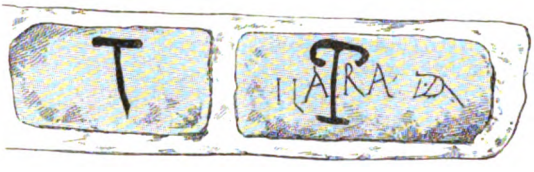
Une grande ancre debout, cruciforme, y est placée entre le poisson symbolique deux fois répété par symétrie. Quand on songe que le poisson signifie Jésus-Christ, Fils de Dieu Sauveur, il paraît difficile de ne pas reconnaître dans la figure du milieu une image déguisée de la croix, sur laquelle la rédemption fut accomplie[6]. Comme ici, le poisson est uni à l'ancre sur plusieurs pierres gravées[7]; il est même placé sur la barre verticale de l'ancre[8], tel que le montre notre figure 560.

L'usage très répandu, depuis la seconde moitié du IIe siècle, d'unir le poisson mystique à l'ancre prouve qu'il y avait une idée commune bien connue à la base de ce groupe symbolique. Rien de plus naturel que de

560. — Jaspe rouge du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue*, pl. II, n. 4.

penser à la croix, dont l'ancre cruciforme était une image, qui, à côté du poisson, se présentait pour ainsi dire d'elle-même. A la suite des vers sibyllins qui donnent l'acrostiche ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ, les vers suivants continuent par l'acrostiche ΣΤΑΥΡΟΣ. Les premiers vers sont en rapport direct avec l'ΙΧΘΥΣ symbolique; je crois que nous sommes en droit de mettre à la place du ΣΤΑΥΡΟΣ l'image de l'ancre, pour obtenir, dans la réunion de l'image du poisson à celle de l'ancre, la même idée exprimée par l'acrostiche complet des vers sibyllins[9].

Nous connaissons encore quelques autres épitaphes très anciennes, dont les symboles confirment ce que nous venons de dire. On sait que la lettre T fut considérée dès les temps primitifs du christianisme comme



561. — Épitaphe de la catacombe de Priscille.
D'après *Nuovo bullet. di archeol. crist.*, 1902, p. 13, fig. 9.

image de la croix[10]. Or sur une épitaphe peinte sur tuile à la catacombe de Priscille, nous voyons la lettre T, sur une autre tuile, au milieu du nom de la défunte *Ilava* une ancre cruciforme. Voici ce monument[11] (fig. 561).

Une autre épitaphe de la même catacombe, présente à la suite du nom de la défunte *Felicitas* un type de l'ancre tout à fait semblable[12]. Nous sommes en droit de conclure de ce qui précède que, dès le milieu du IIe siècle au moins, l'ancre fut représentée sur plusieurs monuments comme image voilée de la croix et que ce symbolisme contribua beaucoup à la formation du groupe allégorique si souvent répété, où nous voyons le poisson, symbole du Christ, réuni à l'ancre, symbole de la croix.

Sur un certain nombre de monuments chrétiens romains, le *trident* se trouve à la place de l'ancre, dans ce groupe où entre le poisson symbolique. Les monu-

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 112 (Wilpert, dans *Nuovo Bull.*, 1902, p. 9, fig. 4); Wilpert, *loc. cit.*, p. 10 sq. Cf. De Rossi, *loc. cit.*, 1892, p. 32 sq., 106, n. 17; p. 11; De Rossi, *loc. cit.*, 1886, p. 125, n. 207; 1884-1885, p. 63, n. 11; Wilpert, *loc. cit.*, 1902, p. 12, fig. 8; De Rossi, *loc. cit.*, 1892, p. 96, n. 369; Wilpert, *Fractio panis*, pl. XV, n. 2. — [2] De Rossi, *Roma sott.*, t. II, pl. XLVII-XLVIII, n. 22; t. III, pl. XXII-XXIII, n. 38; pl. XXVIII-XXIX, n. 19. — [3] Musée épigraphique du Latran, cl. XIV, n. 23. — [4] De Rossi, *Bullettino*, 1886, pl. I; voir 1884-1885, p. 63, n. 11. — [5] Wilpert, *Fractio panis*, p. 84, fig. 8; *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 9 sq.; De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 112. — [6] Voir aussi le groupe d'une plaque de marbre trouvée à Frascati dans De Rossi, *Bullettino*, 1882, pl. X, n. 1, p. 92. — [7] Voir Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, pl. 477, n. 28 sq.; Dalton, *Catalogue of the early christian antiquities ... in the British Museum*, pl. I et II, plusieurs exemples. — [8] Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, pl. 477, n. 28, 30, 31; Dalton, *Catalogue*, pl. II, n. 4, p. 2. — [9] *Oracula sibyllina*, éd. Geffcken (*Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.*), Leipzig, 1902, p. 153 sq. — [10] Voir De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXXIX-XL, n. 28; pl. XLIII-XLIV, n. 14; Wilpert, dans *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 5 sq. — [11] Wilpert, *loc. cit.*, p. 13, fig. 9. — [12] Wilpert, *loc. cit.*, p. 14, fig. 10.

Digitized by Google

ments funéraires païens sont très souvent ornés de figures de dauphins nageant sur l'eau, symbole du voyage des âmes vers les îles des bienheureux. A côté de ces dauphins, on remarque dans un grand nombre de cas des symboles marins, surtout le trident autour duquel les dauphins sont souvent enroulés, tout comme nous l'avons vu pour le poisson mystique et l'ancre [1]. Le groupe des monuments chrétiens, dans lequel le trident dressé apparaît entre deux poissons, ne semble pas provenir de ce symbolisme païen, mais plutôt de l'image symbolique chrétienne de l'ancre cruciforme réunie au poisson. Extérieurement déjà, les deux groupes des monuments chrétiens se ressemblent, comme on peut constater en comparant avec le monument fig. 559 (col. 2009), l'inscription suivante provenant de la catacombe de Priscille [2].

Le trident et les dauphins ont été tracés après l'exécution de l'épitaphe, comme on peut le constater par la façon dont la barre verticale du trident évite les lettres. Les figures n'ont donc nullement un but décoratif; elles ont été ajoutées pour exprimer une idée symbolique religieuse. Or nous savons, par d'autres monuments, que le trident, même là où il n'est pas réuni au poisson, est parfois une image voilée de la croix [3]. Cette signification lui reste sans aucun doute quand il est accompagné du poisson, comme c'est le cas sur l'inscription de *Vitalius Eventius*. Cette pensée symbolique se trouve exprimée d'une façon plus claire encore sur l'épitaphe de *Victorianus*, trouvée au cimetière de Calliste, où les deux dauphins sont attachés au trident (fig. 562).

Ce monument appartient à la seconde moitié du IIIe siècle [4]; il est à peu près contemporain de l'épitaphe du cimetière de Priscille. Un autre exemplaire très curieux du dauphin dirigé vers un trident dressé verticalement se trouve parmi les *graffiti* découverts au mur du grand escalier qui conduisait de la basilique de Saint-Sylvestre aux cryptes de la catacombe de Priscille [5]. Quelques épitaphes ornées de ce groupe symbolique se lisent dans les ouvrages plus anciens sur les catacombes romaines [6].

IV. L'ANCRE GROUPÉE AVEC D'AUTRES SYMBOLES CHRÉTIENS. — Nous avons dit plus haut, en parlant de l'origine du symbole qui nous occupe, que sur les monuments les plus anciens, où figure l'ancre, celle-ci est seule; elle est même la première figure symbolique à sens chrétien qui apparaît sur les épitaphes. Bientôt d'autres symboles vinrent en usage : la palme, le poisson et d'autres symboles eucharistiques, le Bon Pasteur, la colombe. On ne tarda pas à réunir sur certains monuments ces symboles avec l'ancre et former ainsi des groupes allégoriques dans lesquels chacun des symboles conserve sa signification propre, mais où, sur la base de cette signification, le groupe entier exprime une pensée religieuse plus développée. Il en est de ces symboles réunis sur un même monument comme des peintures de certaines cryptes souterraines, lesquelles développent clairement une pensée chrétienne plus complète. Dès la seconde moitié du IIe siècle, nous voyons l'ancre tracée à côté de la palme sur les inscriptions peintes sur tuile dans la catacombe de Priscille. Le musée épigraphique du Latran en contient deux exemples sur des copies d'épitaphes provenant de ce cimetière : l'un de ces monuments montre l'ancre cruciforme à côté de deux palmes [7], l'autre est l'inscription bien connue de *Filumena*, dont l'original se trouve à Mugnano près de Naples; en voici la reproduction (fig. 563).

On y voit deux ancres, la palme, trois flèches et une fleur [8]. Quelques autres inscriptions avec la palme et l'ancre sont encore conservées dans la catacombe de Priscille elle-même [9]. Ce groupe ne semble pas avoir été répété souvent dans d'autres cimetières. La catacombe de Calliste n'en a pas fourni d'exemples. Si l'on pouvait se fier à une reproduction de Boldetti, la catacombe de sainte Cyriaque aurait fourni une épitaphe de l'époque de Constantin le Grand, puisqu'on y voit le

562. — Épitaphe de Victorianus.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LVII-LVIII, n. 25.

[1] Voir De Rossi, *Bullettino*, p. 50 sq. — [2] De Rossi, *Bull.*, 1887, p. 18 sq. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 344; t. II, p. 317 sq., 358; *Bullettino*, 1870, p. 52, 65. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. LVII-LVIII, n. 25. — [5] De Rossi, *Bullettino*, 1888-1889, pl. VI-VII. — [6] Aringhi, *Roma subterranea*, Paris, 1659, t. I, p. 306; Marangoni, *Acta sancti Victorini*, p. 133. Voir surtout la dissertation de De Rossi sur l'anneau de l'évêque Ademarus d'Angoulême, dans *Bullettino*, 1870, pl. IV, n. 6. — [7] Musée du Latran, cl. XIVII, n. 20. L'épitaphe dit : *Spes pax tib(i)*. — [8] Le monument très souvent reproduit se trouve dans Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, t. VI, pl. 487, n. 1. La reproduction du Musée du Latran est dans la cl. XVIII, n. 19; les tuiles avaient été mal placées devant la tombe, la troisième se trouvait en tête au lieu d'être à la fin. Voir Marucchi, *Osservazioni archeologiche sulla iscrizione di S. Filomena*, dans Benigni, *Miscellanea di storia ecclesiastica*, 1904, p. 365-386. — [9] De Rossi, *Bullettino*, 1880, p. 16; 1886, p. 64, n. 66; 1887, p. 110, n. 259.

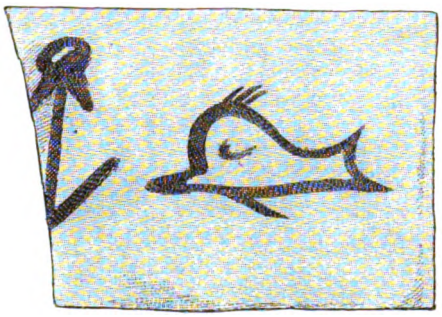
Digitized by Google

monogramme du Christ entouré d'une couronne de laurier, sur laquelle l'ancre se serait trouvée en même temps que la palme et la colombe[1]. Mais on sait qu'il est impossible d'avoir pleine confiance en l'exactitude des reproductions de cet ouvrage. La palme étant le symbole de la victoire et l'ancre l'expression de l'espérance que le défunt est arrivé au terme du salut, ces deux figures symboliques se complètent très bien l'une l'autre sur les épitaphes. La même pensée chrétienne est exprimée d'une manière plus générale par l'ancre placée à côté d'un palmier sur une pierre gravée antique, d'origine certainement chrétienne[2]. Car, demande avec raison De Rossi, quel rapport pourrait-il y avoir entre une ancre et un palmier en dehors du symbolisme chrétien primitif (fig. 564)?

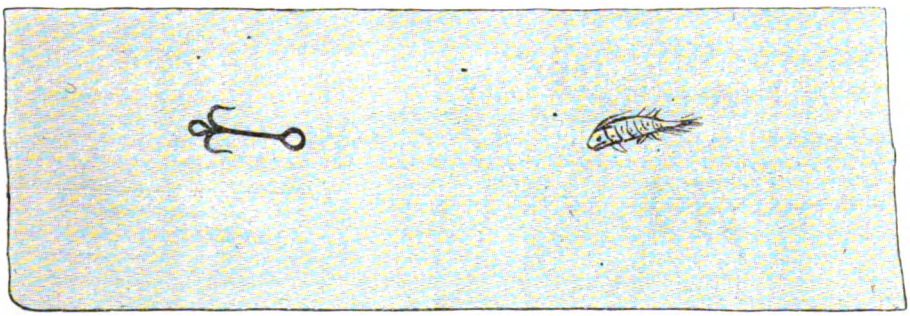
563. — Inscription de Philumena.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. v, pl. 42, n. 3.

564. — Anneau chrétien.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1872, pl. vii, n. 3.

L'image symbolique qui accompagne le plus fréquemment l'ancre est le *poisson*, ce symbole solennel bien connu de Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur (ΙΧΘΥΣ). Nous trouvons les deux symboles si importants déjà réunis sur les épitaphes de la seconde période d'excavation dans la catacombe de Priscille, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IIe siècle. Les observations faites sur d'autres monuments confirment d'une façon générale que l'usage de ce groupe fut le plus fréquent à cette époque et durant le IIIe siècle. La manière de grouper les deux symboles était différente. Deux grandes plaques de marbre provenant de tombeaux du cimetière de Saint-Calliste ne contenaient autre chose que le poisson placé horizontalement et, à quelque distance de lui, l'ancre une fois verticale, l'autre fois horizontale[3] (fig. 565). Ces symboles idéographiques remplaçaient l'épitaphe elle-même. Une autre plaque semblable, provenant de la catacombe de Prétextat et conservée actuellement dans la galerie des sarcophages chrétiens au musée du Latran, ne contient pas de texte non plus; au centre, on remarque un vase ansé sur lequel se tiennent deux paons, et aux deux extrémités, une ancre cruciforme dressée verticalement vers laquelle se dirige un dauphin nageant sur les ondes[4] (fig. 566). Ici, les poissons semblent plutôt être les symboles de l'âme du défunt, laquelle,



566. — Tuile romaine.
D'après *Bullet. di archeol. cristiana*, 1892, pl. iii.



565. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. ii, pl. xli-xlii, n. 8.

[1] Boldetti, *Osserv.*, p. 213. — [2] De Rossi, *Bullett.*, 1872, pl. vii, n. 3, p. 119. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. ii, pl. xli-xlii, n. 8, 9e. — [4] Garrucci, *Storia dell' art. crist.*, t. vi, pl. 486, n. 13; De Rossi, *Bullett.*, 1870, p. 61. Un type semblable du groupe de l'ancre et du dauphin se trouve peint sur la tuile d'un loculus de la catacombe de Priscille; De Rossi, *Bullett.*, 1892, pl. iii, p. 106.

Digitized by Google

selon l'espérance ferme des fidèles, est arrivée au port du salut et jouit de la félicité éternelle (groupe central).

Sur d'autres monuments funéraires, l'ancre et le poisson, placés l'un à côté de l'autre, accompagnent

567. — Pierre romaine.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, t. v, pl. LVII, n. 8.

l'épitaphe. Tel est le groupe sur l'inscription datée de l'année 234, trouvée au cimetière de Saint-Hermès[1]. Sur l'épitaphe de Dionysodora de la catacombe de Sainte-Agnès, les deux symboles, placés l'un sous l'autre, se trouvent à côté du texte[2]; sur celle de Zosimus, ils sont gravés en bas du texte[3] (fig. 568).

568. — Épitaphe de Zosime.
D'après Wilpert, *Prinzip. des christl. Archäol.*, pl. II, n. 3.

Πιστὸς ἐκ πιστῶν Ζώσιμος
ἐνθάδε κεῖμε, ζήσας ἔτεσιν
β᾽ μη(νι) ά ἡμε(ραῖς) κέ

Pour des motifs de symétrie, la figure du poisson, dans ce groupe, est parfois doublée, et nous avons l'ancre dressée verticalement entre deux poissons placés horizontalement et tournés vers l'ancre. Ce type est représenté par quelques monuments épigraphiques du groupe de l'ancre entre deux poissons[4] (fig. 569).

C'est le premier monument de ce cimetière, où nous

570. — Stèle.
D'après Wilpert, *Prinzipienfragen der christlichen Archäologie*, pl. I, n. 3.

voyons l'ancre accompagnée du poisson. Une épitaphe chrétienne de la forme si rare de la stèle montre le

569. — Épitaphe de la catacombe de Priscille.
D'après *Bullet. di archeol. cristiana*, 1870, pl. IV, n. 15.

même groupe expliqué par la légende ΙΧΘΥC (ἐλπὶς) ΖΩΝΤΩΝ, poisson (espérance) des vivants; c'est l'épi-

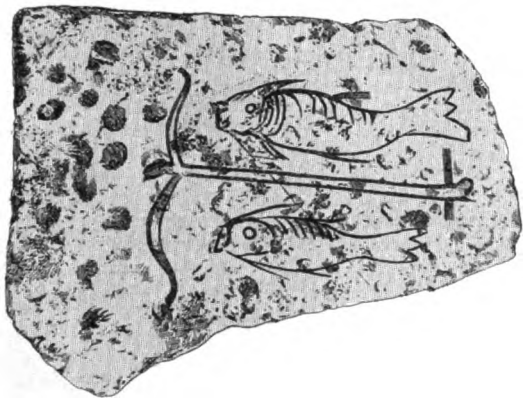
[1] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. I, p. 10, n. 6. — [2] Musée du Latran, cl. XX, n. 6; De Rossi, *De christianis monumentis Ἰχθὺν exhibentibus*, Catalogue, n. 52. — [3] Musée du Latran, cl. XIV, n. 19 (« *E cœmeterio subterraneo* »); Lupi, *Epitaphium Severæ*, p. 136; L. Perret, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. 21, n. 34; t. VI, p. 154; Wilpert, *Prinzipienfragen der christl. Archäologie*, pl. II, n. 3, p. 85. — [4] De Rossi, *Bullettino*, 1870, p. 56 sq., pl. IV, n. 15; 1886, p. 132, n. 217.

Digitized by Google

taphe bien connue de *Licinia Amiata,* provenant de la colline du Vatican et conservée au musée Kircher à Rome [1] (fig. 570).

L'ancre exprime précisément l'espérance certaine dans la vie donnée par Jésus-Christ, le Sauveur; l'idée de la croix, sur laquelle le salut fut opéré, ne sera pas étrangère à ce groupe. Le troisième monument vient du midi de la Gaule. Le texte de l'épitaphe présente plutôt le formulaire païen; l'ancre, les poissons se trouvent aussi, bien que rarement, sur les inscriptions des idolâtres. Néanmoins, la réunion de l'ancre, placée en tête, et des deux poissons, placés aux côtés du texte, peuvent justifier l'admission de ce monument parmi les inscriptions chrétiennes de la Gaule, bien que Le Blant n'ait « point transcrit sans hésiter cette épitaphe perdue » [2]. Les deux symboles du poisson et de l'ancre sont encore indiqués sur un certain nombre d'épitaphes publiées dans des ouvrages plus anciens; nous nous bornons à les mentionner [3].

Le même groupe se présente encore sous la forme un peu différente, où les deux poissons se trouvent placés verticalement, dans le sens de la longueur de la barre principale de l'ancre soit que celle-ci soit dressée verticalement ou couchée dans le sens horizontal. Deux



571. — Marbre de la catacombe de Priscille.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana,* 1890, pl. v, n. 1.

marbres du second étage de la catacombe de Priscille nous donnent des exemples caractéristiques de ce type; ils datent de la fin du IIe ou de la première moitié du IIIe siècle [4] (fig. 559 et 571).

Le type présenté par la fig. 571 se voit encore au bas d'une inscription peinte au minium dans la catacombe de Priscille; mais elle se trouve dans une des dernières galeries, où cette spécialité épigraphique ait encore été en usage [5]. Il se trouve aussi au milieu du texte d'une épitaphe plus longue provenant du même cimetière, mais dont l'original est perdu [6]. Ce type est surtout très fréquent sur les pierres gravées. Celles-ci avaient ordinairement une forme ovale et, pour cette raison, l'artiste pouvait le mieux utiliser la surface en y exécutant l'ancre dressée verticalement et deux poissons dans la même position à droite et à gauche [7]. Voici comme spécimen un onyx du British Museum d'après Dalton, *Catalogue,* pl. I, n. 38 (fig. 572).

572. — Onyx du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue,* pl. I, n. 38.

Sur plusieurs de ces monuments, le groupe symbolique est accompagné de la légende ΙΧΘΥC; une fois, Garrucci, tav. 477, n. 48, nous lisons même en toutes lettres ΙΗCOYC XPEICTOC, à côté de ce groupe. Au lieu de l'image du poisson symbolique, on trouve aussi le mot ΙΧΘΥC en dehors du texte, à côté de l'ancre. Une épitaphe de le catacombe de Calliste nous montre ce rapprochement [8]; elle dit :

BETTONI IN PACE DEVS CVM SPIRITVM TVVM
|ΙΧΘΥC
DECESSIT·VII·IDVS FEB ⚓ ANNORVM XXII

La prière *Deus cum spiritum tuum* (*sic*) est pour ainsi dire développée par le symbole de l'ancre, c'est-à-dire l'espérance ferme que ce vœu est accompli, et par ce mot symbolique indiquant l'origine et le fondement de cette espérance. Une pierre gravée porte d'un côté l'ancre cruciforme seule, de l'autre le mot ΙΧΘΥC [9].

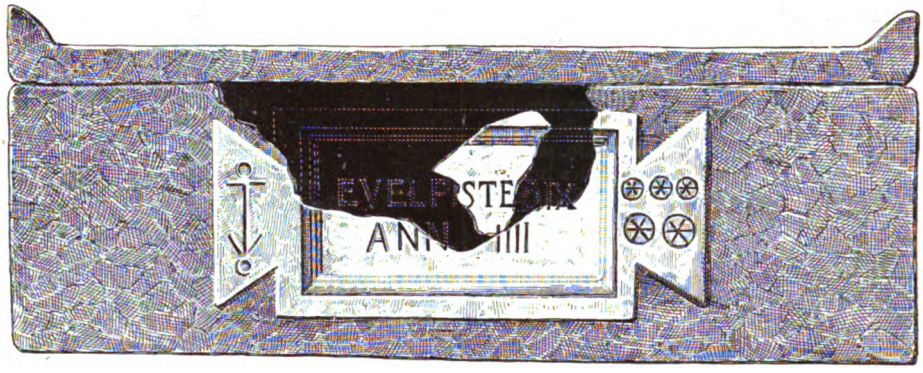
L'ΙΧΘΥC symbolique est, sur un grand nombre de monuments des trois premiers siècles, non seulement la figure allégorique du Sauveur, mais il représente surtout le symbole eucharistique principal : Jésus-Christ se donnant comme nourriture mystique à ses fidèles. Or l'eucharistie, étant le *pharmacum immortalitatis,* l' *antidotum ne moriamur* [10], donne à nos corps l'espérance de la résurrection [11]. Sous ce rapport également, l'ancre exprimant précisément l'espérance de l'immortalité et de la résurrection, se trouve très judicieusement unie au poisson. Nous y trouvons encore l'explication d'un autre groupe de symboles, où, à côté de l'ancre, nous voyons le *pain* ou le pain et le poisson, preuve évidente que nous devons y reconnaître le pain eucharistique. L'épitaphe d'*Aegrilius Bottus Philadespotus,* gravée sur une stèle et appartenant au IIe siècle, porte, au bas à la suite du texte, les trois images symboliques du pain, de l'ancre et du poisson [12]; c'est l'eucharistie qui donne l'espérance de la vie éternelle. Un sarcophage de la catacombe de Priscille porte à gauche de l'inscription incomplète l'ancre cruciforme, à droite cinq pains de la forme ronde ordinaire. Voir fig. 573 la reproduction de ce monument curieux.

La première ligne contenait le nom dont les lettres ...STE sont conservées et le mot BIXIT; la seconde, la durée de la vie : ANNos IIII. Le monument est de la seconde moitié du IIe siècle [13].

[1] Wilpert, *Prinzipienfragen,* pl. 1, n. 3. — [2] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* t. II, p. 311 sq., n. 551a. — [3] Aringhi, *Roma subterranea,* Paris, 1659, t. I, p. 306; Muratori, *Inscriptiones,* p. 1820, n. 7; Boldetti, *Osservazioni,* p. 366; Fabretti, *Inscriptiones,* p. 590, n. CVII; Marangoni, *Acta S. Victorini,* p. 107, 151. Cf. De Rossi, *Epistula de christ. monum. Ἰχθὺν exhibentibus,* Catalogue, n. 58. — [4] La figure se trouve à l'article de Wilpert dans *Nuovo bullettino,* 1902, p. 9, fig. 4; voir *ibid.,* p. 9 sq.; Wilpert, *Fractio panis,* p. 84, fig. 8; De Rossi, *Bullettino,* 1892, p. 112. La fig. 571 est donnée par De Rossi, *Bullettino,* 1890, pl. v, n. 1, p. 61; *Römische Quartalschrift,* 1891, pl. I, n. 1. — [5] De Rossi, *Bullettino,* 1890, p. 61 sq.; 1891, p. 70, n. 309. — [6] De Rossi, *Inscriptiones christ. urbis Romæ,* t. II, pl. I, p. XXVI sq. — [7] Garrucci, *Storia,* t. VI, pl. 477, n. 32, 34, 36-39, 41, 42, 45, 48; Dalton, *Catalogue of early christian antiquities,* pl. I, n. 37, 38; pl. II, n. 5; Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis,* pl. XIII, n. 5a; A. Lupi, *op. cit.,* p. 64, n. 1. — [8] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. II, pl. LV-LVI, n. 1. — [9] Garrucci, *Storia,* pl. 477, n. 28, cf. n. 27. — [10] Ignatius, *Ad Ephes.,* c. XX. — [11] Irenæus, *Adv. hær.,* l. IV, c. XVIII, *P. G.,* t. VII, col. 1027 sq.; Cyprian, *Ep. ad Cornelium,* ed. Hartel, t. II, p. 650. — [12] Wilpert, *Fractio panis,* pl. XV, n. 7, p. 92 sq. Le monument est conservé au Musée du Latran, pl. XIV. — [13] Wilpert, *loc. cit.,* pl. XV, n. 2, p. 87 sq.

Digitized by Google

Dès le commencement du IIe siècle, la figure allégorique du *Bon Pasteur* entre dans la peinture chrétienne, et elle devait y occuper une place prépondérante. Dans la décoration des lieux de sépulture des premiers fidèles, le Bon Pasteur symbolise le Christ, portant l'âme du défunt parmi le troupeau des saints bienheureux au ciel. La confiance que l'âme a mérité d'être reçue ainsi parmi les élus est exprimée par l'ancre, dressée à côté du Bon Pasteur sur le sarcophage célèbre de *Livia Primitiva;* et cette pensée est encore développée par le poisson, symbole de l'eucharistie[1]. Voici ce monument



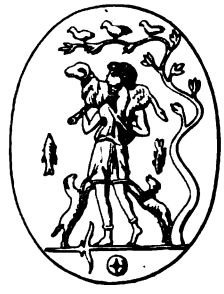
573. — Sarcophage du IIe siècle.
D'après Wilpert, *Fractio panis,* pl. XV, n. 2.

574. — Sarcophage du IIe siècle.
D'après *Bullet. di arch. crist.,* 1870, pl. V.

provenant du Vatican et conservé aujourd'hui au musée du Louvre à Paris (fig. 574).

La même pensée complétée par celle que l'âme du défunt soit préservée de tout danger dans l'autre monde, est exprimée par les symboles au bas d'une épitaphe curieuse, trouvée dans une sépulture chrétienne près de la voie Appienne, mais en deçà du mur Aurélien; nous y voyons réunis le Bon Pasteur, l'ancre, le monstre marin engloutissant Jonas et un lion[2]. Plusieurs pierres gravées, quelques-unes du IVe siècle comme le prouve la présence du monogramme du Christ, réunissent également l'ancre au Bon Pasteur, en y ajoutant encore d'autres symboles : le poisson, la colombe, le monogramme[3]. Sur l'un ou l'autre de ces monuments on voit même toute une série de figures symboliques réunies, parmi lesquelles l'ancre ne manque point[4]. Voici comme spécimen une gemme précieuse trouvée à Capoue et achetée par le prof. Lewis de Cambridge (fig. 575).

Depuis la fin du IIe siècle, la figure de la *colombe* portant dans ses pattes un rameau ou perchée sur une branche devint un des symboles le plus souvent répétés pour représenter l'âme dans la paix céleste ou s'envolant vers le jardin du Paradis. Les épitaphes du IIIe siècle et des siècles suivants répètent ce motif à l'infini. Sur un grand nombre d'inscriptions, nous voyons associées l'ancre à la colombe, les deux figures symbo-



575. — Gemme trouvée à Capoue.
D'après *Bullet. di arch. crist.,* 1891, p. 32.

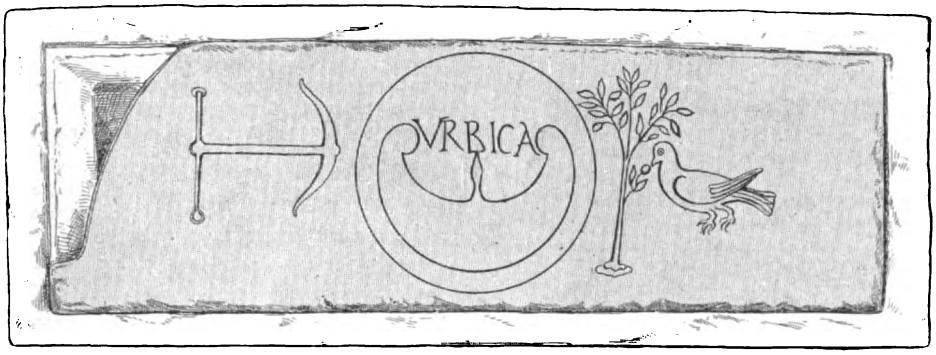
liques se complétant très bien l'une l'autre, d'après ce que nous avons développé. Dans la catacombe de Priscille, le groupe de l'ancre et de la colombe apparaît pour la première fois sur deux épitaphes de la galerie principale au second étage, donc vers le commencement du IIIe siècle[5]. L'épitaphe d'*Urbica,* au second étage des cryptes de Lucine au cimetière de Calliste, ornée des mêmes symboles, est peut-être un peu plus ancienne[6] (fig. 576).

Nous les retrouvons sur des monuments du IIIe siècle dans le même cimetière[7]; sur plusieurs épitaphes provenant de la catacombe de Prétextat et conservées au musée épigraphique du Latran[8]; au bas de la belle

[1] Bosio, *Roma sotterranea,* p. 89, souvent reproduit. Voir surtout de Rossi, *Bullettino,* 1870, p. 59, pl. V; Wilpert, *Prinzipienfragen,* pl. I, n. 1. — [2] De Rossi, *Bullettino,* 1886, p. 6 sq.; Garrucci, *Storia,* pl. 484, n. 10. — [3] Voir par exemple De Rossi, *Bullettino,* 1891, p. 32 (notre fig. 575); Garrucci, *Storia,* t. VI, pl. 477, n, 4, 9, 10. — [4] Garrucci, *Storia,* pl. 477, n. 11, 12; Dalton, *Catalogue of early christian antiquities,* pl. I, n. 26. — [5] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1892, p. 103, n. 11, p. 105, n. 15. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, pl. XVIII, n. 2. — [7] De Rossi, *Ibid.,* t. II, pl. XLIX-L, n. 15; t. III, p. 11, pl. XXVII-XXVIII, n. 32. — [8] Musée du Latran, pl. XIX, n. 11, 28.

Digitized by Google

épitaphe de l'enfant Dionysios au musée Kircher[1] ; sur plusieurs textes publiés dans des recueils plus anciens[2]. Sur quelques monuments de ces recueils, l'ancre est encore associée au poisson[3]. Un monument d'Afrique, conservé au musée de Cherchell, porte l'ancre et une colombe tenant une couronne dans le bec, à droite et à gauche d'un tronc d'arbre ; ce monument mérite d'autant plus d'attention, que l'ancre est très rare sur les monuments africains[4].



576. — Épitaphe d'Urbica.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XVIII, n. 2.

Plusieurs des différents symboles, dont nous venons de parler, se trouvent réunis sur une belle pierre gravée (calcédoine) du British Museum. Une croix clairement indiquée, se terminant au bas par la barre recourbée et l'anneau de l'ancre occupe le centre ; des deux angles formés par le tronc de la croix et la barre de l'ancre naissent deux palmes ; aux côtés se trouvent deux poissons, et deux colombes sont perchées sur la barre transversale de la croix[5] (fig. 577).

577. — Calcédoine du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue*, pl. II, n. 39.

On peut rapprocher de cette pierre une autre (sardoine) de la même collection, où la croix nue, qui y occupe la place de l'ancre, est plantée à côté du poisson, qui semble la porter ; sur le fond on lit deux fois le nom de IHCOYC[6] (fig. 578). Ces monuments prouvent de plus que l'ancre fut représentée comme image voilée de la croix. Cette intention paraît clairement sur un exemplaire de ce groupe que l'on connaisse jusqu'ici[7] (fig. 579).

Les étoiles indiquent-elles le triomphe de la croix, du *signum Christi*, ou rappellent-elles le ὡς τὸ θανόντων, épithète donnée à Jésus-Christ sur l'inscription de Pectorius d'Autun? Il est difficile de donner le sens exact du groupe, puisque nous n'avons que ce seul monument. Par contre, le monument de Faustinianus, que nous avons déjà cité plus haut (voir p. 880, fig. 195),

578. — Sardoine du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue*, pl. II, n. 3.

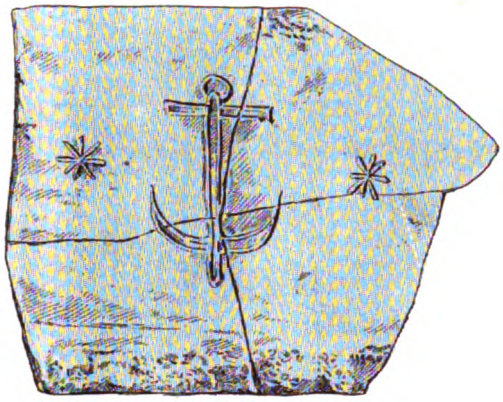
contient clairement l'expression de l'espérance que l'âme du défunt, grâce au salut opéré par le Christ sur la croix, est entrée au Paradis céleste. Il est plus difficile de trouver la signification d'un autre groupe de figures gravées seules, sans être accompagnées d'un texte, sur un marbre de la catacombe de Calliste ; ces figures sont : un vase, une caisse contenant des pains ou quelque autre objet semblable, l'ancre[8] (fig. 580). Peut-être n'y a-t-il pas de connexion entre ces différentes figures symboliques.

L'idée symbolique chrétienne exprimée par l'ancre repose sur la comparaison de la vie humaine, de la vie

[1] Fac-simile donné par Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, pl. IX, n. 5, p. 41 sq. — [2] Boldetti, *Osservazioni*, p. 363, 364, 371, 377, 409 ; Oliverius, *Marmora Pisaurensia*, p. 65, n. CLIX ; Muratori, *Inscriptiones* p. 1691, n. 3 (en omettant les symboles) ; Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 75. — [3] Marangoni, *Acta S. Victorini*, p. 111 ; Gori, *Inscr. Etr.*, t. III, p. 356, n. 31 ; Seroux d'Agincourt, Sculpture, pl. VII, n. 21. Sur une épitaphe provenant du cimetière de Saint-Pontien, Boldetti a reproduit comme symbole, à côté de l'ancre et du poisson, une espèce de calice, sur lequel on voit trois pains (Boldetti, *loc. cit.*, p. 208). Il est bien regrettable que cet auteur ne présente pas les garanties nécessaires, pour qu'on puisse se fier à ses reproductions. — [4] Gauckler, *Musée de Cherchel*, Paris, 1895, p. 36. Une épitaphe d'un soldat de la 3e légion (*Corp. insc. lat.*, t. VIII, 10626 = 16546) est surmontée d'une image qui au premier abord, semble être une ancre : ce qui pourrait faire croire que le légionnaire était chrétien. Mais, en réalité, l'image se compose d'un croissant et, au-dessus, d'une sorte de disque ou d'objet circulaire monté sur une hampe ou sur une tige. Cf. *Corp. insc. lat.*, 16970 ; *Bull. du Comité*, 1897, p. 423, n. 177 ; S. Gsell, *Musée de Tébessa*, in-4°, Paris, 1902, p. 9. — [5] Dalton, *Catalogue*, pl. II, n. 39, p. 6. — [6] *Ibid.*, pl. II, n. 3, p. 1 ; Garrucci, *Storia*, pl. 477, n. 46. — [7] Wilpert, dans *Nuovo Bullettino*, 1902, p. 10 sq. ; De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 32 sq. ; p. 106, n. 17. — [8] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLV, XLVI, n. 23.

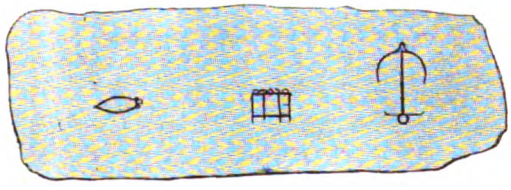
Digitized by Google

religieuse surtout, avec un voyage sur mer. La même comparaison a fait entrer dans le cycle symbolique des monuments chrétiens le *navire*. L'ancre, formant un même groupe avec le navire, exprime clairement l'es-



579. — Marbre de la catacombe de Priscille.
D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1902, p. 10.

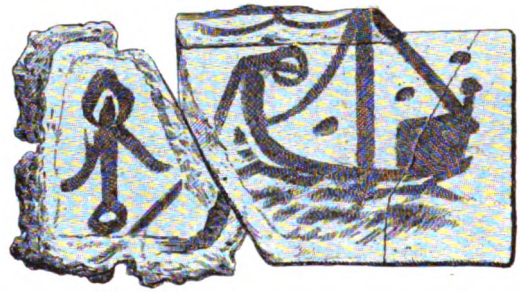
pérance que le fidèle, dans son voyage vers le but auquel il tend, est arrivé ou arrivera à bon terme, au port du salut éternel. Tel est sans aucun doute le contenu des figures peintes au minium sur deux tombeaux de l'étage inférieur de la catacombe de Priscille. L'une des tombes, fermée avec trois tuiles, porte sur deux tuiles la figure de l'ancre à côté d'un navire; sur



580. — Marbre de la catacombe de Calliste.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLV, n. 23.

la troisième, l'ancre associée à la colombe : c'est sous des symboles divers l'expression de l'espérance que le défunt est arrivé à la vie éternelle [1]. Sur l'autre *loculus*, également fermé par deux tuiles, on voit deux fois répétée la même scène : l'ancre dressée à côté d'un navire [2]. Aucun de ces tombeaux ne porte d'épitaphe. Un marbre de la catacombe de Calliste présente le navire et l'ancre à gauche et à droite de l'épitaphe [3] et, sur un anneau, ils se trouvent gravés l'un à côté de l'autre [4]. Une lampe en terre cuite, trouvée à Ostie, était décorée d'un groupe de symboles unique jusqu'ici dans son genre sur cette catégorie d'objets : l'ancre cruciforme représentée à côté du poisson et du navire [5]. Il n'y a pas de doute que ces figures maritimes ainsi réunies n'appartiennent au symbolisme religieux chrétien.

Quelques monuments très rares portent la figure de l'ancre à côté du monogramme du Christ ☧. Comme nous le verrons plus bas, le symbole de l'ancre disparaît dès le commencement du IVe siècle ; nous avons déjà fait remarquer qu'aucune des inscriptions romaines à date certaine, appartenant au IVe siècle ou aux siècles suivants, ne montre cette figure. Puisque le monogramme du Christ, comme symbole du triomphe du christianisme, n'est pas antérieur à l'époque de Constantin le Grand, il est important de remarquer qu'il ne se trouve presque jamais sur une inscription à côté de l'ancre. On sait que le ☧, comme abbréviation du mot « Christus » dans le texte, est antérieur à Constantin le Grand; donc, si nous trouvons l'ancre sur une épitaphe de la catacombe de Priscille à la suite de la doxologie COI ΔΟΖΑ ЄN ☧ [6] ou bien sur l'épitaphe de Varronia Fotina provenant peut-être de la même catacombe, à côté de l'épithète ΔΟΥΛΗ ΙΗ(σοῦ) ☧ (Χριστοῦ) [7], nous n'y voyons rien d'extraordinaire, puisque ces monuments sont antérieurs au IVe siècle. Cependant, une inscription trouvée dans la catacombe



581. — Tuiles.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1892, pl. III.

de Domitille porte à gauche du texte l'ancre cruciforme et à droite le monogramme constantinien et la colombe sur la branche d'olivier [8] (fig. 582).

La première partie du texte est en langue latine et en lettres grecques : *Demetris et Leontia Siricæ filiæ benemerenti*; la prière est en grec. Le lieu de la découverte, le texte de la prière, la forme des lettres prouvent que le monument appartient au commencement de l'époque constantinienne; c'est probablement l'une des inscriptions les plus anciennes, où le monogramme apparaît comme *signum Christi* en dehors du texte. Les recueils plus anciens de monuments chrétiens romains contiennent encore cinq inscriptions, sur lesquelles les deux symboles de l'ancre et du monogramme ☧ se trouvent réunis [9]. On peut bien admettre que quelques-unes d'entre elles sont reproduites exactement et que nous avons là encore des exemples de l'ancre de l'époque constantinienne. Les sigles ΙΗ ☧ (= Ἰησοῦς Χριστός) se rencontrent également, à côté de l'ancre, sur des pierres gravées [10], sur lesquelles nous voyons encore ce symbole combiné avec le monogramme, de telle façon que le même trait fait fonction de barre principale de l'ancre et de trait du monogramme [11] ou bien l'ancre comme pendant du monogramme à côté de la figure du

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 107, n. 19. — [2] *Ibid.*, 1892, pl. III, p. 106 sq. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXXIX-XL, n. 27. — [4] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 478, n. 19 (de Boldetti, *Osservazioni*, p. 502). — [5] De Rossi, *Bullettino*, 1881, p. 116. — [6] *Ibid.*, 1888-1889, p. 31 sq. — [7] Musée épigraphique du Latran, cl. XIV, n. 18; Lupi, *Epitaphium Severæ*, p. 137; De Rossi, *Bullettino*, 1888-1889, p. 35; Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen*, p. 96; pl. IV, n. 8; — [8] Marangoni, *Cose gentilesche trasportate ad uso delle chiese cristiane*, p. 436; Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, p. 36 sq., pl. IX, n. 2. — [9] Fabretti, *Inscriptiones*, p. 569, n. 129; Boldetti, *Osservazioni*, p. 213, 339; Oliverius, *Marmora Pisaurensia*, p. 71, n. CLXXIX; Becker, *Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, p. 62. — [10] De Rossi, *De christianis monumentis* Ἰχθὺν *exhibentibus*, Catalogue, n. 89, 93. — [11] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 477 n. 9; pl. 478, n. 21.

Digitized by Google

Bon Pasteur[1]. Ces symboles expriment sans doute l'acclamation SPES IN CHRISTO, que nous rencontrons aussi écrite en toutes lettres sur des objets semblables; le monogramme remplace le poisson mystique des monuments plus anciens. La plupart des différentes figures symboliques groupées avec l'ancre sur des objets divers se trouvent réunis, avec la scène de Jonas en plus, sur une pierre gravée du British Museum[2]. Les scènes y sont disposées sur deux plans; en haut : le Bon Pasteur, Jonas couché, une colombe; en bas : la colombe de Noé, l'ancre avec le poisson, une autre scène du cycle de Jonas. Ce monument ressemble en quelque sorte aux sarcophages du IVe siècle, sur lesquels un si grand nombre de scènes bibliques et symboliques se trouvent juxtaposées.

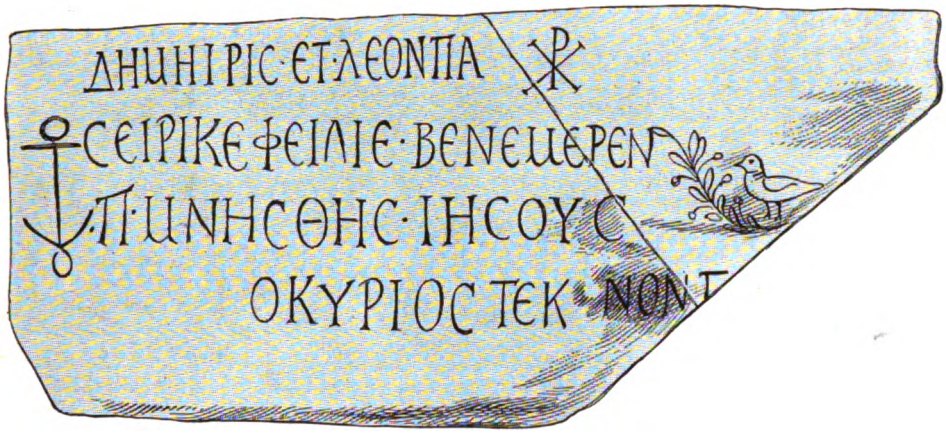
V. L'ANCRE SUR LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE MONUMENTS. — La figure de l'ancre fut reproduite principalement sur deux espèces de monuments : sur les *épitaphes* et sur les *pierres gravées*. On ne l'a pas trouvée jusqu'ici parmi les peintures des nécropoles chrétiennes primitives[3]. Sur les *épitaphes* chrétiennes où nous la voyons employée exclusivement comme symbole hiéroglyphique religieux, l'ancre a eu une place importante pendant les trois premiers siècles. Elle est, comme nous l'avons vu, le premier symbole de ce genre quant à la date chronologique; c'est par elle que fut inauguré l'usage d'accompagner le texte des épitaphes de figures exprimant des pensées religieuses chrétiennes ou même de remplacer le texte par de tels signes symboliques. La pensée exprimée par l'ancre sur les épitaphes était sans nul doute celle que nous avons indiquée plus haut (col. 2023) : l'espérance ferme que le défunt est entré dans le port du règne de Dieu dans le ciel. Cette signification est restée à notre symbole; elle fut développée par l'expression du fondement de cette espérance dans l'ancre cruciforme, image voilée de la croix. En dehors des monuments déjà cités au cours de cet article, il y en a encore quelques-uns d'une importance spéciale, sur lesquels l'ancre figure comme signe idéographique. Une petite plaque de marbre d'un *loculus* du second étage de la catacombe de Priscille porte l'inscription suivante, divisée en deux colonnes, l'ancre se trouvant au milieu[4] :

MARINE IM· ET
MENTEM MA
NOS ⊥ CRIA
HABETO
5 DVOBVS NE.F.C

Marine, im mentem (sic!) nos habeto duobus (sic) et Macriane f(iliam) c(arissimam).

De la même catacombe provient l'épitaphe de Phœbiane, ornée de deux ancres à droite et à gauche du texte[5]. Une autre inscription de la famille primitive épigraphique de ce cimetière porte, en belles lettres peintes, le nom indiqué d'après le système des *tria nomina*, et une grande figure de l'ancre[6] :

L. SEPTIMIVS ZOTICIANVS.



582. — Épitaphe de la catacombe de Domitille.
D'après Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, pl. IX, n. 2.

De la catacombe de Calliste, mentionnons encore la belle épitaphe grecque de Ἕσπερος, trouvée dans le second étage des cryptes de Lucine (fig. 552)[7].

A Sainte-Agnès, on a découvert l'épitaphe antique du lecteur Favor, ornée d'une figure de l'ancre bien exécutée (fig. 583)[8].

Là encore, on a mis au jour récemment une inscription très ancienne, comme le montre la nomenclature, ornée de l'ancre[9].

C. GEMINIO
ANTISTIANO
IRENE

Hors de Rome, il faut tout d'abord relever le célèbre marbre de Marseille, « que la présence de l'ancre, celle de l'acclamation font contemporain des plus vieux marbres de Rome, » selon le jugement de E. Le Blant;

[1] *Ibid.*, pl. 477, n. 10. — [2] Dalton, *Catalogue*, pl. I, n. 26; Garrucci, *loc. cit.*, pl. 477, n. 12. — [3] Sur un tableau d'une catacombe de Naples, Bellermann, *Die Katakomben zu Neapel*, pl. IV, avait cru voir une ancre accompagnée de deux dauphins à droite et à gauche. Cette scène n'existe pas; voir Garrucci, *Storia*, t. II, pl. 97, 1, texte. — [4] De Rossi, *Bullettino*, 1892, p. 114, n. 31. — [5] *Ibid.*, 1886, p. 84, n. 115. — [6] *Ibid.*, 1892, p. 95, n. 367. — [7] De Rossi, *Roma sott.*, pl. XVIII, n. 3. — [8] De Rossi, *Bullettino*, 1871, p. 32; Armellini, *Cimitero di S. Agnese*, Roma, 1880, pl. XI, n. 1, p. 104 sq. — [9] *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 54, n. 9.

Digitized by Google

le texte parle clairement de la mort par le feu supportée pour la foi par les défunts[1].

. . . .TRIO VOLVSIANO
. .EVTYCHETIS FILIO
. . . . OFORTVNATO QVI VIM
igni S PASSI SVNT
5 . . . . . GIA PIENTISSIMIS
. . . . . REFRIGERET NOS Q*ui*
*po*TEST ☨

L'ancre sur l'épitaphe de deux martyrs : quelle expression éloquente de la certitude nourrie dans l'âme des premiers fidèles, que les confesseurs de la foi parvenaient sans délai au « refrigerium » éternel avec le Christ !

Nous n'avons pas d'exemple certain d'un texte épigraphique, où l'ancre fût insérée comme appartenant à la phrase du texte elle-même, comme nous le voyons pour d'autres symboles, le monogramme du Christ par exemple. Une seule épitaphe de la colombe de Priscille pourrait, à notre connaissance, être citée comme exemple probable de l'emploi du symbole dans le sens indiqué ; néanmoins, la chose ne nous paraît pas certaine. C'est un marbre de la crypte des Acilii qui porte le texte suivant[2] :

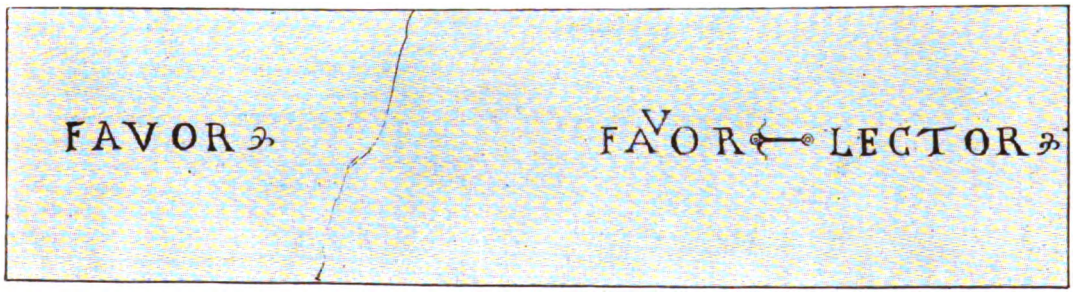
Ο ΠΑΤΗΡ ΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ·ΟΥϹ ΕΠΟΙΗϹΗϹ · Κ̅·
ΠΑΡΕΛΑΒΗϹ · ΕΙΡΗΝΗΝ · ΖΟΗΝ · Κ̅ · ΜΑΡΚΕΛΛΟΝ
· ϹΟΙ ΔΟΞΑ · ΕΝ · ☧ ·

Dans la doxologie qui termine cette prière pour les défunts, le ☧ fait partie du texte : ἐν Χριστῷ ; peut-être l'ancre doit-elle être également rapportée au texte : *in Christo spe nostra,* ou bien : *in Christo crucifixo ;* mais ce n'est pas sûr, elle peut être considérée aussi comme symbole indépendant, hors du texte.

Sur les épitaphes des catacombes, l'usage de l'ancre fut le plus répandu au IIe et dans la première moitié du IIIe siècle. Nous le constatons principalement par les deux cimetières de Priscille et de Calliste, les seuls, dont les inscriptions ont été étudiées d'une façon complète sous ce rapport. Parmi les 370 épitaphes du premier étage de la catacombe de Priscille, publiées dans différents volumes du *Bullettino* de De Rossi, il y en a 46 qui portent le symbole de l'ancre. Les inscriptions des trois *areæ* de saint Calliste contiennent 35 exemples de ce symbole ; il y fut prédominant au temps plus rapproché des origines du cimetière, c'est-à-dire vers la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle ; dans le courant de ce siècle, il devient moins fréquent pour disparaître à peu près complètement au commencement du IVe siècle[3]. Les textes épigraphiques de la Gaule ornés du symbole de l'ancre comptent parmi les plus anciens qui nous soient conservés dans cette région[4].

La seconde catégorie de monuments sur lesquels l'ancre est très souvent représentée, est celle des *pierres gravées,* dont les fidèles ornaient leurs bagues. Dans le passage connu de Clément d'Alexandrie, où il recommande aux fidèles certains emblèmes qu'ils devaient de préférence faire graver sur leurs anneaux, il cite également la figure de l'ancre[5]. Puisque les païens reproduisaient également cette figure sur leurs monuments, la présence de l'ancre seule sur une pierre précieuse ne suffit pas pour la caractériser comme chrétienne. Néanmoins, il est hors de doute qu'une importante fraction des pierres gravées connues, ornées de ce symbole, sont d'origine chrétienne, puisqu'il y en a bien d'autres, sur lesquelles l'ancre est accompagnée d'autres symboles exclusivement chrétiens ou bien du mot ΙΧΘΥϹ ; on doit en conclure que parmi celles qui portent l'ancre seule, il y en a également d'origine chrétienne. Sur cette espèce de monuments aussi, l'ancre est très souvent groupée avec le poisson et avec d'autres emblèmes (Bon Pasteur, etc. ; voir plus haut col. 2021). Ordinairement, les emblèmes qui accompagnent l'ancre appartiennent au cycle des figures chrétiennes en usage principalement avant Constantin le Grand ; par contre, nous connaissons peu d'exemplaires, où le monogramme du Christ se trouve joint à l'ancre. De cette considération et de l'analogie des épitaphes, nous sommes en droit de conclure que la plupart des pierres gravées ornées de l'ancre sont antérieures également au commencement du IVe siècle. La pensée chrétienne exprimée par l'ancre sur cette catégorie de monuments se traduit sans doute par l'acclamation SPES IN DEO, SPES IN CHRISTO, que nous lisons sur des anneaux[6], sur des sceaux et des marques de fabrique[7].

Dans les autres catégories de monuments chrétiens de l'antiquité, nous rencontrons rarement la figure de l'ancre. Une plaque en marbre provenant de Frascati et qui ne semble pas appartenir à un tombeau, est ornée de l'ancre entre deux poissons[8] ; elle paraît avoir fait partie de la décoration d'une paroi. Nous connaissons



583. — Épitaphe du cimetière de Sainte-Agnès.
D'après Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* pl. XI.

[1] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule.* t. II, p. 305 sq., pl. 72, n. 437 ; De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ,* t. II, p. XI. — [2] De Rossi, *Bullettino,* 1888-1889, p. 31 sq. — [3] De Rossi, *Roma sott.,* t. II, p. 314 sq. — [4] Le Blant, *Inscr. chrét.,* t. I, p. XII. C'est par erreur que le grand épigraphiste français y cite un marbre de l'année 474 marqué de l'ancre ; il faut dire « du poisson ». — [5] Clemens Alex., *Pædag.,* l. III, c. XI, n. 59, éd. Dindorf, t. I, p. 374. — [6] De Rossi, *Bullettino,* 1881, p. 113. — [7] *Ibid.,* 1870, p. 13 ; 1874, pl. II, n. 5, p. 77 ; 1879, pl. XI, n. 2, p. 136. — [8] *Ibid.,* 1882, p. 92, pl. X, n. 1.

Digitized by Google

deux lampes en terre cuite qui présentent notre symbole : l'une, d'origine probablement romaine, le montre réuni au poisson [1]; sur l'autre, trouvée au cimetière d'Achmim-Panopolis, il est seul [2]. De cette même nécropole est sortie une petite ancre en métal (zinc ou plomb), qui probablement avait été suspendue au cou du défunt, dans la tombe duquel elle fut trouvée; elle peut très bien avoir servi d'emblème chrétien [3]. Enfin le musée de Sousse possède une bulle byzantine, sur laquelle on voit l'impression d'un dauphin enroulé autour d'une ancre [4]; cependant le caractère religieux de ce groupe n'est pas certain.

VI. Expansion géographique du symbole; date de sa disparition. — La grande majorité des monuments d'origine connue, sur lesquels l'ancre symbolique est représentée, provient de *Rome*. Non seulement les épitaphes des catacombes romaines, dont la provenance est certaine, nous offrent le plus souvent le symbole de l'ancre; les pierres gravées également sont conservées en grand nombre dans les collections d'Italie et proviennent le plus probablement de la péninsule. Hors de Rome, les inscriptions chrétiennes de *Ciampino* et de *Velletri* présentent deux exemples de l'ancre [5]. Parmi les monuments épigraphiques les plus anciens de la *Gaule*, nous rencontrons trois marbres des plus intéressants, où nous voyons figurer l'ancre. Deux de ces marbres ont été déjà mentionnés (voir plus haut col. 2017, 2027); le troisième, dont l'original est perdu, est l'épitaphe d'une chrétienne Vibia; elle commence par l'acclamation antique : PAX TECVM SIT et fut trouvée à Arles [6].

PAX TECVM SIT VIBIA
PROMEXS SIMPLICIVS
CONIVGI · INCOMPARA
BILI CVM QVA VIXI AN
NOS III MEMORIAE CAV
SA FECIET

Les marbres de l'*Afrique* n'ont fourni jusqu'ici, à ma connaissance, que peu d'exemples du symbole de l'ancre sur deux inscriptions conservées au musée de Cherchel [7].

Le passage du « Pédagogue », de Clément d'Alexandrie cité plus haut, prouve que le symbole de l'ancre n'était pas inconnu en Orient. Cependant, les monuments chrétiens de ces régions, où le christianisme avait trouvé une diffusion si considérable, n'ont fourni jusqu'ici que très peu d'exemples de l'emploi de notre symbole. La raison principale en sera la circonstance que nous connaissons jusqu'à présent très peu de monuments de ces régions dont l'origine remonte au trois premiers siècles de l'Église. L'ancre aura disparu de bonne heure comme symbole en Orient comme en Occident; c'est ainsi que les monuments postérieurs à l'époque constantinienne et qui nous sont conservés en nombre plus considérable ne le présentent pas. En dehors des deux objets de la nécropole d'Achmim-Panopolis déjà cités (col. 2029), nous avons une inscription trouvée en 1887 près d'Alexandrie entre l'*oppidum Crassi* et le cimetière de la *legio 2ª trajana* [8].

. . . . . .
VIXIT AN
NOS . L . M
ENSES . VI
DI . XVII [!]

Nous possédons un certain nombre de pierres gravées d'origine orientale. Le P. Garrucci en possédait une provenant de Constantinople; l'ancre y est accompagnée du mot symbolique ΙΧΘΥC [9]. Le Cabinet des médailles de Berlin conserve une pierre précieuse, sur laquelle le groupe de l'ancre cruciforme avec le poisson est accompagné des lettres : ΙΧΘΥC TM (fig. 41, col. 181), la lettre X est placée en bas, sous l'ancre, comme pour indiquer qu'elle appartenait aux deux groupes de lettres. M. De Rossi croit qu'il y faut lire aussi bien le mot ΙΧΘΥC que les sigles ΧΜΓ, c'est-à-dire : Χριστὸς, Μιχαὴλ, Γαβριὴλ [10]. Cet acrostiche était surtout connu en Orient, de sorte que le monument pourrait bien être d'origine orientale [11]. Un certain nombre des pierres gravées du British Museum de Londres semble également provenir de l'Orient.

L'ancre est le plus ancien symbole idéographique que nous rencontrons sur les épitaphes chrétiennes. Elle restait en usage comme tel tant que durait le symbolisme primitif de l'art chrétien, c'est-à-dire jusqu'au commencement du IVe siècle; depuis la seconde moitié du IIIe siècle déjà, le nombre des monuments qui présentent notre symbole va beaucoup en diminuant. Il disparaît complètement, pour autant que nous pouvons en juger actuellement, vers le temps de Constantin le Grand. En effet, aucun des monuments, où nous voyons figurer l'ancre, ne peut être assigné à une époque plus basse, ni à Rome ni ailleurs. Parmi les inscriptions romaines à date certaine postérieures à l'année 300, aucune ne présente plus notre symbole. Quelques épitaphes, où le monogramme ☧ accompagne l'ancre (voir plus haut col. 2024), doivent être assignées à l'époque constantinienne; ce sont les exemples les plus récents que nous connaissions [12]. Quant aux monuments épigraphiques de la Gaule, nous faisons la même observation : aucun ne doit être assigné à une date plus récente de celle que nous venons de trouver pour Rome [13]. Les deux marbres africains également paraissent être antérieurs au milieu du IVe siècle. En somme, les monuments épigraphiques, sur lesquels nous pouvons établir le plus solidement la recherche chronologique, prouvent que vers le milieu du IVe siècle, l'usage de l'ancre symbolique a complètement disparu.

Il est plus difficile d'assigner une date certaine ou vraisemblable aux pierres gravées. Néanmoins, en examinant le dessin des figures et la technique de l'exécution; en considérant les symboles qui accompagnent l'ancre, parmi lesquels le monogramme ☧ est rare, tandis que nous y voyons souvent le poisson, le Bon Pasteur, la

[1] De Rossi, *Bullettino*, 1881, p. 116. — [2] Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strassburg, 1893, pl. II, n. 8. — [3] Forrer, *Ibid.*, p. 17. — [4] *Musée de Sousse*, par Gauckler, Gouvet, Hannezo, *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*, Paris, 1902, pl. XVII, fig. 33, p. 88. — [5] De Rossi, *Bullettino*, 1872, p. 98 sq., Ciampino; Schneider dans le *Nuovo bullettino*, 1901, p. 270, Velletri; provient peut-être de Rome. — [6] Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 533. Voir De Rossi, *Bullettino*, 1873, p. 53. — [7] Gauckler, *Musée de Cherchel*, Paris, 1895, p. 36; A Théveste, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10641; à Carthage, *Ibib.*, n. 13558; à Tipasa, S. Gsell, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, p. 407. — [8] Neroutzos, *L'ancienne Alexandrie*, in-8°, Paris, 1888, append. II, p. 129; G. Botti, dans *Bessarione*, 1900, p. 288, n. 18. — [9] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 477, n. 38. — [10] De Rossi, *Bullettino*, 1870, p. 119-121. — [11] Tant que nous ne possédons pas un Recueil complet des pierres gravées antiques d'origine chrétienne, avec l'indication de la provenance des différentes pièces, il est impossible de porter un jugement sûr dans cette question. — [12] L'inscription grecque publiée par Olivieri, *Marmora Pisaur.*, p. 66, reproduite au *Corp. insc. græc.*, t. IV, n. 9867, de l'année 392, sur laquelle figure l'ancre, est fausse. — [13] Le signe difficile à reconnaître, qui se trouve au bas d'une inscription de la Gaule du VIe s. (Le Blant, *Nouv. rec. d'inscr. chrét.*, p. 449, n. 445), ne nous semble pas être une ancre. Nous avons déjà relevé l'erreur, par laquelle Le Blant attribue le symbole de l'ancre à une épitaphe de 474; il s'agit du poisson. Le Blant, *Inscr. chrét.*, p. XII, n. 631, 261.

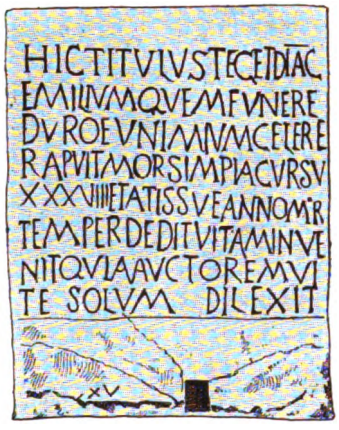
Digitized by Google

colombe, images symboliques plus anciennes, nous arrivons au même résultat. Aucun des monuments de ce genre, ornés de la figure symbolique de l'ancre, ne doit être attribué avec certitude à une date postérieure d'une façon notable à l'époque constantinienne. Cependant, il est possible que, hors de Rome, où l'ancre disparaît au commencement du IVe siècle, l'usage du symbole se soit conservé un peu plus longtemps qu'à Rome même, jusque vers le milieu du IVe siècle.

J.-P. KIRSCH.

ANCYRE (CONCILE D'). Voir PÉNITENCE PUBLIQUE.

ANDANCE. Nous trouvons à Andance[1], dans la Viennoise, une inscription que nous ne pouvons omettre de signaler. Elle servait d'épitaphe et de couvercle à une tombe de briques et de pierres avant d'avoir été transportée au musée de Lyon. La formule est d'un réel intérêt (fig. 584).



584. — Inscription d'Andance.
D'après Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 149, n. 930.

Hic titulus teget diaconum Emilium quem funere duro.
Eu nimium celere rapuit mors impia cursu XXXVIII etatis sue anno mortem perdedit, vitam invenit quia auctorem vitæ solum dilexit.

La première ligne aurait dû être un hexamètre, mais le lapicide a tout bousculé afin d'introduire le mot *diaconum*. Il faut donc rétablir cette ligne :

Hic titulus tegit Æmilium quem funere duro.

Nous n'entreprenons pas le commentaire de la 3e ligne : *mortem*, etc., parce que nous aurons plusieurs fois l'occasion de nous reporter à ce texte dans le cours du dictionnaire.

H. LECLERCQ.

ANDONA. Voir ÉGLISE.

ANDRÉ (Saint), apôtre. Saint André, né à Bethsaïda, frère de saint Pierre, et pêcheur, était disciple de saint Jean-Baptiste comme saint Jean le futur évangéliste; c'est à eux que le précurseur montrait l'« Agneau de Dieu ». Avec cette franchise et cette confiance naïve qui le caractérisent partout dans les évangiles, André questionna Jésus sur sa demeure, et le Seigneur l'invita à passer la soirée avec lui. L'impression que ce premier entretien fit sur lui dut être bien forte, car dès le lendemain André annonçait à son frère Simon qu'il avait trouvé le Messie; il devint ainsi l'instrument de la vocation du prince des apôtres[2]. Sans appartenir précisément au cercle des plus intimes disciples du Seigneur, André occupait une place bien marquée au collège apostolique. En sortant de la synagogue de Capharnaüm, Jésus se reposa dans la maison de Simon et André[3]; à l'occasion de la première multiplication des pains, André amène au Seigneur le jeune garçon possesseur des pains et des poissons qui, grâce à la bénédiction du Christ, suffirent à une si grande multitude[4]. Il était un des quatre qui prirent le Seigneur à part pour lui demander l'époque de la destruction de Jérusalem[5]; enfin, lorsque les gentils désiraient voir le Seigneur, nous voyons Philippe confier son embarras à André et tous deux ensemble s'adresser à Jésus[6]. Après le jour de Pentecôte, le nom d'André disparaît des écrits du Nouveau Testament, on peut conjecturer, car ici on ne sort plus du domaine de la conjecture, que l'apôtre accompagna son frère Pierre dans l'évangélisation du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie[7]. Lorsque Pierre se tourna vers Rome, André a pu se fixer parmi les peuplades aux alentours de la Mer Noire. D'après Origène[8] et Eucherius de Lyon[9], il aurait évangélisé les Scythes, et selon la « Doctrine des Apôtres » (syriaque), il aurait prêché à Nicée, à Nicomédie, à Bithynie et dans la Gothie[10]. La tradition locale montra longtemps non loin de Sinope le siège en pierres blanches dont André se serait servi[11]. La dernière station de son apostolat a pu être parmi les Achaïens de la Tauride[12], et c'est là qu'il aurait subi le martyre. Quant à la nature de celui-ci, une notice conservée par saint Pierre Chrysologue nous apprend qu'il fut pendu ou peut-être attaché à un arbre[13].

La légende s'est emparée de très bonne heure de la vie de notre apôtre; les Actes gnostiques racontent un long roman dont les principaux personnages, outre saint André, sont le proconsul Ægeas et sa femme Maximille, leur fille et le frère du proconsul, Stratoclès. Dans ces Actes qui fourmillent de traits fabuleux, le genre du martyre spécifié pour la première fois est la crucifixion, sans doute dans le dessein d'égaler saint André à saint Pierre. D'autres traits, comme le voyage miraculeux, les expériences de l'apôtre dans la ville des anthropophages, sont trop fantastiques pour mériter tant soit peu notre attention, rappelons toutefois que l'office grec y fait quelques allusions voilées[14]. Vers la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe apparaît aussi la confusion, du reste assez naturelle, de l'Achaïe peu connue de la Tauride avec celle du Péloponèse. Tandis que plusieurs Pères admettaient exclusivement l'apostolat d'André en Grèce, d'autres pensaient qu'il avait évangélisé tour à tour les pays voisins de la Mer Noire et la Grèce; ils ont fait faire à l'apôtre le voyage de Tauride en Grèce avec retour et halte à Byzance. Parmi les premiers il faut compter saint Jérôme[15], saint Grégoire de Nazianze[16], Théodoret[17], Gaudence de Brescia[18], saint Grégoire le Grand[19] et le Pseudo-Chrysostome[20], et parmi les derniers le Pseudo-Athanase[21], Nicéphore[22], etc., la vieille tradition étant trop forte pour permettre une simple substitution de la Grèce aux pays barbares du Nord. Les voyages du Nord-Est au Sud-Ouest ont fourni une base à la légende de l'ordination de saint Stachys comme premier évêque de Byzance.

[1] Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 149, n. 130; Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, 1884, p. 70; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5862. — [2] Joa., I, 35-42. — [3] Marc., I, 29. — [4] Joa., VI, 8. — [5] Marc., XIII, 3. — [6] Joa., XII, 22. — [7] Petr., I, 1. — [8] Dans Euseb., *Hist. eccl.*, III, 1, *P. G.*, t. XXVII, col. 689. — [9] Cité par Lipsius, *Apokryph. Apostelgesch.*, t. I, p. 543 sq. — [10] *Ibid.*, Cureton, *Ancient Syr. doc.*, p. 34. — [11] Lipsius, *loc. cit.* — [12] Dion. Halicar., *Antiq.*, I, 89. — [13] *P. L.*, t. LII, col. 564. *Petrus namque crucem, arborem conscendit Andreas.* — [14] Premier canon de l'Apôtre (30 novembre), au sixième cantique, etc., cf. Th. Reinach, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1904. — [15] *P. L.*, t. XXII, col. 589. — [16] *P. G.*, t. XXXVI, col. 228. Il nomme l'Épire. — [17] *P. G.*, t. LXXX, col. 1805. — [18] *P. L.*, t. XX, col. 963. — [19] *P. L.*, t. LXXVI, col. 1148. — [20] *P. G.*, t. LIX, col. 495. — [21] *P. G.*, t. XXVIII, col. 1108. — [22] *P. G.*, t. CXLV, col. 860.

Digitized by Google

Au milieu du IVe siècle, Constance transporta (d'où?) le corps de l'apôtre dans la basilique impériale des apôtres bâtie par Constantin le Grand à Constantinople, parce que, dit Paulin de Nole [1], il désespérait d'obtenir les corps de saint Pierre et saint Paul et qu'il fallait à tout prix donner un apôtre à Constantinople. A partir de cette époque, l'Église grecque a dû célébrer la fête de saint André, tandis que Rome ne la fit qu'un siècle plus tard. Comme nous l'avons vu, Ravenne possédait une basilique de Saint-André dès le temps de saint Pierre Chrysologue. Mais à Rome il n'y en avait pas et ni le calendrier de Filocalus ni celui de Polemeus Silvius ne font mention de la fête. Le sacramentaire de saint Léon cependant a une messe pour la vigile et trois messes pour le jour même [2]. Ayant à consacrer une nouvelle église, le pape saint Simplicius choisit saint André comme patron [3] et peu après Symmachus convertit le *Vestiarium Neronis* en une basilique appelée *Sancti Andreæ ad Crucem* [4]. Saint Grégoire le Grand érigea le monastère de Saint-André et déposa une relique insigne qu'il avait rapportée de Constantinople, à savoir un bras de l'apôtre. Les anciens sacramentaires de saint Grégoire donnent l'église de Saint-André *post presepe* comme station du premier dimanche de l'Avent [5]. Depuis le Ve siècle, la fête de saint André s'est répandue rapidement dans l'Église latine. On la trouve au calendrier de Carthage, et, de très bonne heure en d'autres pays. En 460, elle était encore inconnue à Tours, mais bientôt après on la rencontre en Bourgogne, à Agde [6] et en beaucoup d'autres endroits des Gaules, en Espagne et aussi en Angleterre [7]. Il serait superflu de suivre sa marche plus loin ; elle fut établie partout où l'on possédait des reliques du saint et où l'on lui dédiait des basiliques; réciproquement la popularité de la dévotion induisait les fidèles à lui bâtir des temples.

Tandis que ni le sacramentaire de saint Léon ni celui de Gelase n'étaient influencés par la fameuse « Lettre des prêtres et diacres d'Achaïe » [8], la liturgie latine en est profondément atteinte dès saint Grégoire. Cette lettre est la version romaine des Actes gnostiques qui naturellement n'étaient reçus à Rome que sous bénéfice d'inventaire. Le rédacteur romain avait soin d'éliminer toute la première partie, par trop fantaisiste pour s'accréditer à Rome, mais, soit par inadvertance, soit par ignorance, il a laissé subsister tout un chapitre [9] de gnosticisme pur et simple; d'ailleurs il fit entrer dans son œuvre des pièces liturgiques d'une grande beauté en honneur de la sainte croix qui semblent remonter jusqu'au temps de Constantin [10].

Déjà la préface de saint André dans le sacramentaire grégorien (encore en usage à Milan) établit un parallèle entre saint Pierre et son frère; tous les deux pêcheurs de profession, et après avoir annoncé le Christ furent crucifiés; saint André prêchait encore du haut de la croix (*nec pendens taceret in cruce*), ce détail fait allusion à ces longs discours de l'apôtre rapportés dans la Lettre. Le propre de la messe grégorienne est tiré de la Sainte Écriture, quant à l'office une bonne partie des antiennes et répons, tant de la fête que de l'octave, sont littéralement extraits des Actes et se sont conservés dans le bréviaire romain jusqu'à nos jours.

Le lectionnaire de Luxeuil étant incomplet, on ne peut dire si saint André y avait une place, mais le missel gothique lui assigne une messe complète, dont plusieurs parties, comme la préface et la *collectio ad pacem* ont largement puisé aux Actes, non pas directement mais par l'intermédiaire soit des Actes espagnols, soit du livre des miracles de saint André. La contestation presque entière est tirée de cette source. Les missels franc et gallican ne sont point complets et il est impossible de savoir s'ils avaient la fête de notre apôtre et quel en était le texte.

L'Église gothique d'Espagne célébrait saint André; le *Liber comicus* marque, outre la leçon de l'Ancien Testament et l'épître, l'Évangile *Si quis vult post me venire* évidemment en allusion au martyre du saint. La liturgie mozarabe prescrit le même évangile, et, ainsi qu'on devait s'y attendre, fait de larges emprunts aux Actes du saint, surtout dans la *Missa*, l'*Oratio*, l'*Illatio* et le *Post pridie*. Il est cependant surprenant que cette dernière prière ne fasse point mention du témoignage de saint André en l'honneur du Très-Saint-Sacrement. De même l'office mozarabe est presque entièrement extrait des Actes [11].

Le moyen âge nous a légué un nombre assez important d'hymnes et de proses en l'honneur de saint André. Nous renvoyons le lecteur aux collections publiées [12]. On s'est cependant trompé en attribuant à saint Damase l'hymne *Decus* (*alias Diem*) *sacrati nominis;* il n'est guère vraisemblable non plus que Bède le Vénérable soit l'auteur des deux pièces qu'on lui attribue, *Nunc Andreæ sollemnis* et *Salve tropæum gloriæ*.

Quant aux Églises orientales le Charagan arménien emprunte toutes les pièces poétiques de la fête de notre apôtre à d'autres fêtes, d'où l'on peut conclure que la dévotion de saint André n'y est pas très ancienne. Il en est différemment avec l'Église grecque. Comme le 30 novembre précède de peu la fête de Noël, l'*Akolouthia* est divisée entre la sainte Vierge et saint André. A vêpres, deux sur trois Στιχηρα et le Δόξα (par Anatolius) sont en honneur de l'apôtre dont ils célèbrent la vocation; les trois leçons sont tirées de la première épître de saint Pierre. L'introït et la procession sont entièrement dédiés à saint André (excepté les deux Καὶ νῦν); les antiennes sont composées par André de Jérusalem, Anatolius et Germanus. A Laudes, il y a trois canons; le premier en l'honneur de la sainte Vierge, le second, par Jean le Moine, comme aussi le troisième par un auteur inconnu, en l'honneur de saint André. Quoique nous y rencontrions quelques allusions aux Actes gnostiques, ainsi que nous l'avons dit, on ne ressent aucune influence de la « Lettre »; mais le Synaxaire a bien garde de mettre en relief la légende de l'apostolat byzantin, et, naturellement, ne connaît qu'une seule Achaïe, celle du Péloponèse.

Pour la croix de saint André, nous renvoyons à l'article CROIX. B. ZIMMERMAN.

ANDRÉ DE CRÈTE ou le Hiérosolymitain, né à Damas vers 660, se rendit, dès l'âge de quinze ans, à Jérusalem, où l'évêque Théodore, *locum tenens* du trône patriarcal (il n'y avait plus de patriarche depuis 638), le reçut au nombre de ses clercs. Tour à tour notaire et aide-économe du Saint-Sépulcre, il était déjà assez considéré en 685 pour recevoir mission, avec deux autres moines, d'aller à Constantinople porter à l'empereur Constantin Pogonat les félicitations du clergé hiérosolymitain pour la tenue du VIe concile général, auquel d'ailleurs il n'avait pris aucune part. Sa mission achevée, au lieu de retourner en Palestine, André resta dans la capitale et y reçut bientôt, avec le diaconat, la fonction d'orphanotrophe; il s'en acquitta si bien que, dans les premières années du VIIIe siècle, il fut élevé au siège métropolitain de Gortyne, dans l'île de Crète. Il prit part en

[1] *P. L.*, t. LXI, col. 672. Pour la translation, voir entre autres, *P. L.*, t. XXVII, col. 689. — [2] Voir la nouvelle édition du sacramentaire de S. Léon par Feltoe, p. 156. — [3] *P. L.*, t. LVIII, col. 31. *Ne quod apostolici deessent limina nobis, Martyris Andreæ nomina composuit.* — [4] Ciampini, *Vet. monimenta*, t. II, p. 242. — [5] Voir p. e. le *Ms. Sangal, 359.* — [6] *P. L.*, t. LXXI, col. 566, 731, 775. — [7] *P. L.*, t. XCV, col. 138 (Rochester). — [8] Nouvelle édition de Tischendorf, *P. G.*, t. II, col. 1187. Voir Lipsius, *loc. cit.*, p. 615. — [9] *P. G.*, t. XCV, col. 1245 (le miracle de la lumière). — [10] *Ibid.*, col. 1236 sq. — [11] Le *ms. add. 30852* du Brit. Mus. provenant de Silos est incomplet et ne contient pas la fête de saint André. — [12] Voir Mone, Morel, Daniel, Dreves, Kehrein.

Digitized by Google

cette qualité au conciliabule de 712, où l'empereur Philippique Bardane abolit les décisions du VIe concile. Revenu l'année suivante à de meilleurs sentiments, il ne s'occupa plus désormais que des soins de son troupeau, l'édifiant par ses cantiques spirituels, l'instruisant par ses homélies, le défendant contre les Sarrasins en maintes rencontres. Sa mort, postérieure aux premières luttes de l'iconoclasme (725-726), eut lieu, nous dit son biographe, le 4 juillet de la VIIIe indiction, c'est-à-dire le 4 juillet 740, l'année 725, à laquelle correspond également la VIIIe indiction, ayant précédé l'édit de Léon l'Isaurien contre les images [1].

Théologien, prédicateur, hymnographe, André de Crète ne rentre qu'à ce dernier point de vue dans notre domaine. Plus que tout autre, il a contribué à introduire à Constantinople les traditions liturgiques de Jérusalem; archidiacre de la Grande Église durant plusieurs années, il n'aura pas manqué de vulgariser dans les églises de la capitale le typicon de Saint-Sabas, remanié et mis en ordre par saint Sophrone († 638). Toutefois son rôle en cette matière est resté ignoré, et il nous est impossible, faute de données certaines, d'en mesurer l'influence. Le mérite principal d'André, c'est d'avoir été l'initiateur de la poésie des *canons* [2]; à ce point de vue, il tient le premier rang parmi les hymnographes grecs. Cette nouvelle forme de l'hymnographie, à laquelle personne avant notre auteur ne paraît avoir songé, est d'une remarquable richesse. Elle a à nos yeux, j'en conviens, le tort immense d'avoir supplanté, puis rejeté dans l'ombre et comme enfoui dans des catacombes oubliées toute l'ancienne poésie des cantiques du tropologion [3]; mais en innovant, André ne se doutait guère de ces déplorables conséquences, dont on ne saurait en toute justice le rendre responsable.

Ses œuvres hymnographiques se partagent en deux catégories : en idiomèles et en canons.

Comme auteur d'idiomèles, il se rattache à l'ancienne école, dont il continue la tradition. Ses chefs-d'œuvre, si chefs-d'œuvre il y a, se trouveraient plutôt dans ces strophes isolées et de peu d'étendue, d'une facture assez libre et plus accessible à son modeste talent. Ses droits d'auteur sur ces courtes pièces sont d'ailleurs discutables et voudraient être contrôlés par l'inspection des plus anciens manuscrits. Ce contrôle, provisoirement du moins, est au-dessus de mes forces, et je dois me borner à enregistrer ici ceux de ces morceaux qui portent son nom. Ce sont dans l'ordre du calendrier liturgique : au 14 septembre, fête de l'exaltation de la sainte Croix, les premiers idiomèles de la λιτή, du 1er ton : Σήμερον ὡς ἀληθῶς; au 24 septembre, fête de sainte Thècle, le δοξαστικόν de vêpres, du 2e ton plagal : Ἀθλητικοῖς παλαίσμασι, que certains manuscrits attribuent à Anatolius; au 3 octobre, fête de saint Denys l'Aréopagite, le doxasticon de vêpres, attribué parfois à Byzantios, du 2e ton : Δεῦτε συμφώνως; au 12 octobre, fête des saints Probe, Tarachus et Andronic, les aposticha de vêpres, du 1er ton : Τὸ τριστέλεχον ἄθροισμα; au 26 octobre, fête de saint Démétrius, le doxasticon de laudes, du 4e ton : Τὸν λόγχαις κληρωσάμενον; au 30 novembre, fête de saint André, les stichères de la λιτή, du 1er ton : Ὁ πρωτόκλητος μαθητής, et à cette même λιτή le doxasticon du 4e plagal : Τὸν κήρυκα τῆς πίστεως; au 25 décembre, fête de la Nativité, les aposticha de laudes, du 4e ton : Εὐφραίνεσθε δίκαιοι; au 29 décembre, fête des saints Innocents, le doxasticon de vêpres, du 4e plagal : Ἡρώδης ὁ παράνομος; au 2 janvier, προεόρτια de l'Épiphanie, l'apostichon de vêpres : Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμός, du 1er ton; au 2 février, fête de la Purification, le stichère de vêpres, Σήμερον ἡ ἱερὰ μήτηρ, du 4e ton, que l'on répète à la λιτή, avec ces autres idiomèles attribués, le premier, à André ou à Anatolius, le second exclusivement à André : Σήμερον Συμεὼν ὁ πρεσβύτης, du 2e ton, et Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, du 1er plagal; il faut y ajouter l'apostichon de vêpres : Ὁ τοῖς Χερουβὶμ ἐποχούμενος, du 4e plagal; au 25 mars, fête de l'Annonciation, le doxasticon des aposticha de vêpres, du 4e ton : Σήμερον χαρᾶς εὐαγγέλια; au 24 juin, nativité de saint Jean-Baptiste, les stichères des grandes vêpres : Ἐπέφανε σήμερον, du 4e ton, et le doxasticon de la λιτή : Τὸν ἐν προφήταις ὅρον, du 1er plagal; au 29 juin, fête des saints Pierre et Paul, l'idiomèle de la λιτή : Δεῦρο δή μοι σήμερον, du 2e ton, et les aposticha de vêpres : Τὰ κατὰ πόλιν δεσμά, du 1er ton.

Sans être aussi nombreux que ses idiomèles, les canons de saint André, par leur importance propre non moins que par l'influence qu'ils ont exercée sur les systèmes hymnographiques des âges postérieurs, méritent de fixer davantage notre attention. Afin de faciliter les recherches et les comparaisons, nous indiquerons pour chaque canon les hirmi; on verra mieux de la sorte dans quelle mesure le poète a repris ses propres airs ou s'est imposé la tâche d'en composer de nouveaux. On sait en effet que les hirmi des différentes odes peuvent passer d'un canon à un autre, pourvu que le second canon soit du même ton que le premier. C'est l'hirmos de la première ode qui fixe le ton de toutes les autres. Aussi devons-nous étudier les canons d'André non plus dans l'ordre du calendrier liturgique, mais dans l'ordre même des tons, sur l'air desquels ils se chantent encore aujourd'hui.

Canons du 1er ton. — Tous les canons composés par notre auteur sur le premier ton suivent à la première ode l'hirmos Ὠιδὴν ἐπινίκιον, créé par le poète pour son cantique sur la résurrection de Lazare, que l'on récite encore maintenant à l'apodeipnon du vendredi avant les Rameaux; c'est donc à ce canon qu'il conviendra de comparer tous les autres du même ton. Les droits d'André sur ce poème sont d'ailleurs incontestables; ils seraient rendus plus évidents encore si l'on prenait la peine de comparer le cantique en question à l'homélie prononcée par André sur le même sujet [4]. Voici les hirmi de ce canon [5] : α. ᾠδὴν ἐπινίκιον; β. πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω; γ. λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν; δ. ἐπήρθη ὁ ἥλιος; ε. τὴν σὴν εἰρήνην; ϛ. ἀπέρριψάς με εἰς βάθη; ζ. τοὺς ἐν καμίνῳ; η. οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν; θ. ἐποίησε κράτος.

Le canon d'André pour la *conception de sainte Anne,* au 9 décembre, est du même ton et possède lui aussi la seconde ode; celle-ci a été laissée de côté par les éditeurs des Ménées, mais les PP. Toscani et Cozza-Luzzi l'ont retrouvée dans les manuscrits de Grotta-Ferrata [6]. Les hirmi sont les mêmes que dans le canon précédent, sauf aux odes suivantes : γ. στερεωθήτω ἡ καρδία μου; δ. ἐν πνεύματι προβλέπων; ϛ. τὸν προφήτην Ἰωνᾶν; η. ὃν φρίττουσιν ἄγγελοι; θ. τὴν ζωοδόχον πηγήν. Si Fabricius n'a point commis de confusion, une homélie d'André pour la même fête commence en termes identiques à ceux du canon : Τὴν σύλληψιν σήμερον.

Les Ménées imprimés et bon nombre de manuscrits attribuent à notre auteur le canon des martyrs Macchabées, au 1er août. Ce canon comprend six tropaires par ode, nombre relativement considérable et assez conforme aux habitudes d'André. Voici les hirmi qui s'éloignent de ceux employés dans le canon sur la résurrection de Lazare. Il n'est pas tenu compte de la seconde ode, absente des Ménées : δ. ἐν πνεύματι προβλέ-

[1] Sur la vie d'André, voir le panégyrique de Nicétas le questeur publié par Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, p. 169-180; A. Heisenberg, *Ein iambisches Gedicht des Andreas von Creta,* dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1901, t. X, 505-514, et surtout le P. S. Vailhé, *Saint André de Crète,* dans les *Échos d'Orient*, 1902, t. V, p. 378-387, où la chronologie est très solidement établie. — [2] Voir ce mot. — [3] Voir ce mot. — [4] *P. G.*, t. XCVII, col. 960-985. — [5] Voir le texte dans tous les Triodia, par exemple dans celui de la Propagande, Rome, 1879, p. 582-589; *P. G., loc. cit.*, col. 1385-1397. — [6] *De immaculata Deiparæ conceptione hymnologia Græcorum*, in-4°, Rome, 1862, p. 5-24.

Digitized by Google

πων; ϛ. τὸν προφήτην Ἰωνᾶν; η. τὸν ἐν σοφίᾳ τοὺς οὐρανούς; θ. τὴν φωτοφόρον νεφέλην. L'hirmos de la huitième ode est très rare, et les éditeurs de l'Hirmologe, tout Grecs qu'ils sont, avouent n'en avoir trouvé nulle part le texte intégral[1]. Voici ce texte, tel qu'il se rencontre dans le *ms. Coislin 218*. Je rétablis l'orthographe, mais je laisse à leur place les points diacritiques, dont la correspondance avec les incises des tropaires voudrait être étudiée de près : Τὸν ἐν σοφίᾳ ❋ τοὺς οὐρανοὺς στερεώσαντα ❋ καὶ ἐφ'ὑδάτων τὴν γῆν ἑδράσαντα ❋ καὶ τὴν κτίσιν πᾶσαν δημιουργήσαντα ❋ εὐλογεῖτε, ὑμνεῖτε, ❋ ἱερεῖς, τὸν κύριον· ❋ λαός, ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς (αἰῶνας). Ce même manuscrit fournit pour la cinquième ode un second hirmos : Καταύγασον ἡμῶν τὸν νοῦν, particularité assez fréquente chez André. Ce second hirmos est même le seul, chose curieuse, qui soit indiqué dans le *ms. 35* de la bibliothèque de l'École commerciale de Halki. Il conviendrait, on le voit, de soumettre le cantique à un examen critique à l'aide des plus anciens manuscrits.

Les Menées attribuent encore à André le canon en l'honneur de saint Ignace d'Antioche, au 20 décembre. La seconde ode a disparu ou n'a jamais existé. Quant aux hirmi, ils sont les mêmes que dans le 1er canon, hormis les variantes que voici : δ. ἐν πνεύματι προβλέπων; ϛ. τὸν προφήτην Ἰωνᾶν; η. δν φρίττουσιν ἄγγελοι; θ. τὴν ζωοδόχον πηγήν. A part l'hirmos de l'ode 3, ce sont les mêmes variantes qu'au canon du 9 décembre.

2e ton. — Le grand canon en l'honneur des Myrophores, au troisième dimanche du Pentecostarion, est sûrement de saint André, et il est non moins sûrement du 2e ton, bien que l'édition romaine du Pentecostarion[2] en fasse un canon du 4e ton. L'Hirmologe vénitien, d'accord avec les anciennes éditions du Pentecostarion, range sous le 2e ton tous les hirmi de ce canon. Il n'est pas jusqu'à l'édition romaine du Triodion qui n'en fasse autant pour les trois hirmi repris par André pour son triodion du mardi saint[3]. Voici les hirmi du canon des Myrophores : α. Τὴν Μωσέως ᾠδήν; β. manque; γ. στειρωθέντα μου τὸν νοῦν; δ. τὴν ἐκ παρθένου σου γέννησιν; ε. τὴν ἀχλὺν τῆς ψυχῆς μου; ϛ. βυθῷ ἁμαρτημάτων συνέχομαι ἀεί; ζ. τὰ Χερουβὶμ μιμούμενοι; η. τὸν ἐν τῇ βάτῳ Μωσῆ; θ. τὴν ὑπερφυῶς σαρκί.

Les odes III, VIII et IX du triodion du mardi saint, également composé par notre auteur, ont les mêmes hirmi que les odes correspondantes du canon précédent.

3e ton. — Nous possédons de saint André sur le 3e ton un grand canon de cent quatre-vingts tropaires en l'honneur du vieillard Syméon et d'Anne la prophétesse au 3 février. Ce cantique, resté à peu près inconnu à l'Occident, a été publié par l'archimandrite russe Amphiloque dans la plaquette suivante : *O neizdannich Kanonach v sloujebnoi Fevralskoi gretcheskoi minei*[4]. Il comprend souvent plusieurs hirmi par ode. En voici les débuts : Ode I : α. τῷ ῥυσαμένῳ τὸν Ἰσραήλ; β. Φαραὼ τὰ ἅρματα; γ. μεγέθει βραχίονός σου; — Ode II : α. πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω; β. ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου; γ. ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὑμῶν; — Ode III : α. ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ; β. στερέωσόν με, κύριε; γ. στερεώθητι, ψυχή, ἐν κυρίῳ τῷ θεῷ; — Ode IV : α. εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου; β. τὴν ἀκοήν σου, κύριε; γ. τί ἐξέστης, Ἀμβακούμ; δ. σέ, Ἀμβακούμ, προδιετύποι; — Ode V : α. τὴν σὴν εἰρήνην δὸς ὑμῖν, υἱέ; β. πρὸς σὲ ὀρθρίζω τὸν ἐκ γαστρός; — Ode VI : α. ἐβόησα ἐν στεναγμοῖς ἀσιγήτοις; β. ἐν βυθῷ πταισμάτων σωτήρ μου; γ. τοὺς εἰς τὰ τέλη τῶν αἰώνων; — Ode VII : α. τρεῖς παῖδες ἐν καμίνῳ; β. ὡς χρυσὸς ἐν χωνευτηρίῳ; — Ode VIII : α. τὸν ἐν φλογὶ τοῖς παισί; β. τὸν ἐπὶ θρόνου Χερουβίμ; γ. τὸν ἐξ ἀνάρχου τοῦ πατρὸς γεννηθέντα; — Ode IX : α. σὲ τὸν ἀκατάφλεκτον βάτον; β. παρθένε μήτηρ καὶ ἀγνή.

4e ton. — André nous a laissé sur le 4e ton le canon du mercredi avant la Quinquagésime (πρὸ τῆς τυρινῆς), reproduit par toutes les éditions du Triodion[5]. En voici les hirmi : α. ᾄσομαί σοι, κύριε ὁ θεός μου; β. manque; γ. ἐν κυρίῳ θεῷ μου; δ. εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου; ε. ὁ ἀνατείλας τὸ φῶς; ϛ. ὡς Ἰωνᾶν τὸν προφήτην; ζ. ὁ τῶν πατέρων θεός; η. τὸν βασιλέα Χριστόν; θ. μεγαλύνομεν πάντες.

Bon nombre de manuscrits attribuent aussi à notre auteur le canon encore inédit des saints Trophime et Théophile, au 23 juillet. Le *ms. 69* de l'École commerciale de Halki et le *Parisinus 1576*, fol. 211-213, contiennent ce cantique, mais sans en indiquer l'auteur. J'en donne les hirmi d'après ces deux manuscrits, en négligeant ceux qui sont identiques aux hirmi du canon précédent : δ. εἰσακήκοα ὁ θεὸς τὴν ἀκοήν; ε. τὸ ζοφερὸν διάλυσον; ϛ. τῶν πταισμάτων τῇ ζάλῃ; ζ. πῦρ φλέγον ἐν καμίνῳ; η. πάντα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; θ. σὲ τὴν ἀπειρόγαμον.

Le même *Parisinus 1576*, fol. 79-84, contient un second canon pour le 24 juin, fête de saint Jean-Baptiste, que divers manuscrits de l'Athos, au témoignage de Barthélemy de Coutloumousi, l'éditeur des Ménées, attribuent à saint André. Ils ont sans doute raison, car on y retrouve l'une des caractéristiques d'André, la présence à une seule ode de plusieurs hirmi, comme on peut en juger par le tableau suivant : Ode I : ἅρματα Φαραώ; — Ode II manque; — Ode III : α. εὐφραίνεται ἐπὶ σοί; β. ὁ στερεῶν βροντήν; — Ode IV : α. ἀκήκοεν ὁ προφήτης; β. ὁ καθήμενος ἐν δόξῃ; — Ode V : α. ὁ κτησάμενος ἡμᾶς; β. νῦν ἀναστήσομαι; γ. ἀνάτειλόν μοι, κύριε; — Ode VI : α. ἐβόησε προτυπῶν; β. ζάλη με λογισμῶν; — Ode VII : α. hirmos non indiqué; β. νέοι τρεῖς ἐν Βαβυλῶνι; γ. τὸν ἐν καμίνῳ τοὺς παῖδας; — Ode VIII : α. χεῖρας ἐκπετάσας; β. ἐν φλογὶ πυρός; — Ode IX : α. λίθος ἀχειρότμητος; γ. κρυπτὸν θεῖον. Je n'oserais pourtant me porter garant de l'authenticité de tous ces hirmi, qui auraient besoin d'être contrôlés par l'inspection d'autres manuscrits. Certains d'entre eux semblent provenir du canon de saint Jean Damascène pour la même fête ou pour celle de l'Annonciation.

Une remarque analogue s'impose pour le canon sur les Chaînes de saint Pierre (16 janvier). Le cardinal Pitra, le premier éditeur de cette pièce, l'a attribuée à André sur la foi d'un seul manuscrit, le *Parisinus 4*[6]; Christ, sans oser se prononcer absolument contre cette attribution, ne manque pourtant pas de signaler le manque de cohésion entre l'hirmus et le cantique, et l'adoption des mêmes hirmi dans le canon du 29 juin par le moine Jean, que l'on croit être saint Jean Damascène[7]. Ce qui est décisif contre les droits d'André sur ce poème, c'est le canon de saint Jean Damascène en l'honneur de saint Euthyme (20 janvier), où les initiales des hirmi entrent dans l'acrostiche général. Il n'y a du reste que les deux hirmi α et γ de communs; mais cela suffit pour établir la paternité du Damascénien, qui n'emprunte jamais d'airs à ses devanciers.

2e plagal. — Je ne connais aucun canon d'André sur le 1er ton plagal. Par contre, nous possédons sur le 2e plagal son *grand canon* (κανὼν ὁ μέγας), qui se chante intégralement le jeudi de la cinquième semaine de carême[8] et dont l'ampleur est passée en proverbe chez les Grecs. Divisé en quatre sections (τμήματα), il ne comprend pas moins de deux cent cinquante tropaires. Nous en indiquerons simplement les hirmi. Ode I : βοηθὸς καὶ σκεπαστής; — Ode II : α. πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω; β. ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι θεός; — Ode III : α. ἐπὶ τὴν ἀσάλευτον, Χριστέ; β. στερέωσον, κύριε; —

[1] Εἱρμολόγιον, 6e éd., Venise, 1888, p. 23, note. — [2] P. 43. — [3] Triodion, Rome, 1879, p. 637. — [4] In-4°, Moscou, 1870, p. 1-15, d'après le *ms. 181 sæc. x*, de la bibliothèque synodale de Moscou. — [5] Éd. rom., p. 54 sq. — [6] *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, p. XLVI-LI. — [7] *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 157. — [8] Triodion, Rome, 1879, p. 463 sq.

Digitized by Google

Ode IV : ἀκήκοεν ὁ προφήτης; — Ode V : ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζοντα; — Ode VI : ἐβόησα ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου; — Ode VII : ἡμάρτομεν, ἠνομήσαμεν; — Ode VIII : ὃν στρατιαὶ οὐρανῶν δοξάζουσι; — Ode IX : ἀσπόρου συλλήψεως.

Le canon sur les agonisants (εἰς ψυχορραγοῦντας) inséré dans l'Euchologe [1] porte dans un grand nombre de manuscrits le nom d'André, mais cette attribution voudrait être mieux établie. Les hirmi de ce poème se retrouvent pour la plupart dans l'Octoechos et sont plutôt d'origine damascénienne [2].

Il en va tout autrement du triodion du mercredi saint [3], dont l'authenticité n'est pas douteuse. Les odes IV, VIII et IX, qui le composent, ont du reste pour hirmi ceux des odes correspondantes du grand canon.

4e plagal. — Les recueils imprimés ne renferment aucun morceau de saint André sur le ton *grave* ou 3e plagal. Nous avons au contraire sur le 4e plagal le canon de la Μεσοπεντηκοστή [4], dont les hirmi ont été assez souvent utilisés par les mélodes postérieurs. En voici la liste : α. θάλασσαν ἔπηξας; β. manque; γ. ἐστερεώθη ἡ καρδία μου; δ. ὁ προφήτης Ἀββακούμ; ε. κύριε, ὁ θεὸς ἡμῶν; ϛ. ὡς ὕδατα θαλάσσης; ζ. τῶν Χαλδαίων ὁ κάμινος; η. ἄγγελοι καὶ οὐρανοί; θ. ἀλλότριον τῶν μητέρων.

Le canon du 8 septembre, fête de la nativité de Marie, est également sur ce ton, et ses hirmi n'ont pas été moins fréquemment employés : α. τῷ συντρίψαντι πολέμους; β. manque; δ. ἀκήκοα, κύριε, τὴν ἀκοήν σου; η. ὁ στεγάζων ἐν ὕδασι. Les hirmi γ, ε, ϛ, ζ, θ sont les mêmes que dans le canon précédent.

Nous avons encore du même ton un canon malheureusement inédit sur la décollation de saint Jean-Baptiste, au 29 août, sur lequel les droits de propriété d'André ne font aucun doute. On le trouve dans le *ms. 35* de l'École commerciale de Halki. Il comprend en moyenne six tropaires par ode sous les hirmi suivants : α. τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσσῃ; β. manque; γ. οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς ὁ κύριος; δ. ἐξ ὄρους κατασκίου, λόγε; ε. ὁ ἐκ νυκτὸς ἀγνοίας; ϛ. ὡς τὸν προφήτην ἐρρύσω; ζ. ὁ ἐν ἀρχῇ τὴν γῆν θεμελιώσας; η. τὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ δοξασθέντα; θ. τὸν προδηλωθέντα.

Il faut encore signaler du même ton le triodion du lundi saint, avec double hirmos à l'Ode II : α. πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω; β. ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι θεός; — Ode VIII : ἄγγελοι καὶ οὐρανοί; — Ode IX : τὸν προδηλωθέντα; — et le triodion du dimanche des Rameaux : Ode I : τῷ συντρίψαντι πολέμους; — Ode VIII : τὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ δοξασθέντα; — Ode IX : ἀλλότριον τῶν μητέρων.

C'est à dessein que j'ai évité jusqu'ici de mentionner les canons insérés sous le nom d'André dans le *Theotocarion* du moine Nicodème [5]. Il n'y en a pas moins de neuf, mais leur authenticité est loin d'être solidement établie. Il convient d'éliminer d'abord ceux qui sont en acrostiche, procédé absolument étranger à André de Crète. Tels sont les suivants : 1er ton : Θρήνων ἀπαρχὰς δεῦρο ψυχή avec l'acrostiche : θρήνων ἐμῶν δέχοιο τὸν πρῶτον, Κόρη, ναί [6]; — 2e ton : Θρήνου καιρὸς πάρεστιν avec l'acrostiche : Θρηνῶδες ᾆσμα δεύτερον τῇ Παρθένῳ· Φωτίου; cette dernière indication, d'ailleurs inexacte, est en contradiction formelle avec le sous-titre : ποίημα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης [7]; — 3e ton : Θλίψεσι προσπαλαίειν ἐν βίῳ avec l'acrostiche : Θρηνεῖν τὸ κέρδος τοῦ βίου καθ' ἡμέραν [8]; — 2e plagal : Ἰωὴλ ὁ θαμμαστός, avec l'acrostiche Ἴωμεν αὖθις τοῦ καλῶ θρήνου χάριν [9]; — ton grave ou 3e plagal : Τρέμω τὴν καταδίκην avec l'acrostiche : Τὸν ἕβδομον θρῆνον δὲ πῶς παραδράμω [10]; — 4e plagal : Θρηνώδη τὸν βίον, μῆτερ θεοῦ, avec l'acrostiche : Θρῆνος βροτοῖς πέφυκεν ἐκ θεοῦ χάρις [11].

Restent ces trois autres canons sans acrostiche : 1er ton : ᾠδὴν παρακλήσεως sur l'hirmos : ᾠδὴν ἐπινίκιον [12]; 1er plagal : ψάλλειν ἀδιαλείπτως sur l'hirmos : Ἵππον καὶ ἀναβάτην [13]; ton grave : Πρῶτον παθῶν νοσήσας sur l'hirmos : Νεύσει σου [14]. La régularité du rythme de ces trois poèmes ne permet guère de les attribuer à un poète aussi indépendant qu'André des lois absolues.

J'ai dû également, faute de renseignements précis, laisser de côté un certain nombre de canons inédits contenus dans des manuscrits de Grotta-Ferrata et signalés trop sommairement par A. Rocchi [15]. En voici du moins la liste : peut-être permettra-t-elle à quelque chercheur de vérifier sur d'autres manuscrits la légitimité de ces attributions : 14 septembre, fête de l'exaltation de la sainte Croix, le canon Προκαθάραντες [16]; 30 novembre, fête de saint André, le canon Ὁ μέγας ἀπόστολος [17]; le dimanche avant Noël, le canon Τῷ ἀναστάντι [18]; le 23 décembre, fête des saints martyrs de Crète, le canon Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ [19]; le 25 décembre, fête de la Nativité, le canon Ἀγαλλιάσθω ἡ κτίσις [20]; le 30 décembre, octave de Noël, le canon Σκιρτάτωσαν [21]; le 6 janvier, fête de l'Épiphanie, le canon Σήμερον ὁ θεός [22]; le 25 janvier, fête de saint Grégoire de Nazianze, le canon Θεολόγοις ᾄσμασιν [23]; le 27 janvier, fête de saint Jean Chrysostome, le canon Ἔδειξας ὁ θεός [24]; le 2 février, fête de la Purification, le canon Ἀγάλλου καὶ σὺ πρεσβύτα [25]; le 3 février, en l'honneur du vieillard Syméon, le canon Ἀγκάλαις δεξάμενος [26]; le 25 mars, fête de l'Annonciation, le canon Σήμερον Γαβριήλ [27]; le 23 avril, fête de saint Georges, le canon Ἀγαλλιάσθω [28]; le 9 mai, fête de saint Codrat, le canon Ἡ φωτοφόρος [29]; le 6 août, fête de la Transfiguration, le canon Τὸ Μωσέως [30]. Tous ces cantiques n'appartiennent peut-être pas à André, mais leur dépouillement s'impose pour que l'on puisse arriver à des résultats certains.

Des enquêtes moins rapides à travers les manuscrits aboutiraient sans nul doute à la découverte de nouvelles œuvres hymnographiques de notre auteur. Les indications qui précèdent, sans être définitives, permettent néanmoins d'apprécier l'importance de son rôle en hymnographie et de mesurer, pour ainsi dire, le degré d'influence exercée par lui sur les mélodes postérieurs. Si nous faisons le total des hirmi ou strophes typiques, dont il est le créateur, et que nous avons énumérés jusqu'ici, nous arrivons au beau chiffre de cent onze ainsi répartis :

1er ton	17
2e —	8
3e —	25
4e —	29
2e plagal	11
4e —	21
	111

Il n'y a pas d'hymnographe, pas même saint Jean Damascène, qui à ce point de vue puisse lui être comparé. Et pourtant, il faut l'avouer, André n'est pas un

[1] Cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 737. — [2] Je suppose en parlant ainsi que le canon de l'*Euchologe* et celui des manuscrits sont identiques, à en juger par les premiers mots. Toutefois dans le *Mosquensis 269* (Vladimir), f. 168-174, cette identité cesse à partir du quatrième mot : Δεῦτε συνάχθητε πάντες νῦν ἐκ'ἐμοί. Si la dissemblance se poursuit, rien ne s'oppose à ce que le poème soit bien d'André. — [3] Triodion, éd. rom., p. 648 sq. — [4] Pentacostarion, éd. rom., p. 83. — [5] La meilleure édition de ce recueil est la deuxième, publiée par G. Mousaeos sous ce titre : Στέφανος τῆς ἀειπαρθένου ἤτοι θεοτοκάριον νέον ποικίλον καὶ ὡραιότατον ὀκτώηχον, περιέχον ἑξηκονταδύω κανόνας πρὸς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον, in-4°, Constantinople, 1849. C'est à elle que je renverrai ici. — [6] *Op. cit.*, p. 5. — [7] *Id.*, p. 33. — [8] *Id.*, p. 53. — [9] *Id.*, p. 126. — [10] *Id.*, p. 145. — [11] *Id.*, p. 171. — [12] *Id.*, p. 19. — [13] *Id.*, p. 100. — [14] *Id.*, p. 154. [15] *Codices Cryptenses*, in-4°, 1883. — [16] *Op. cit.*, p. 291. — [17] *Id.*, p. 294. — [18] *Id.*, p. 295. — [19] *Id.*, p. 296. — [20] *Ibid.* — [21] *Ibid.* — [22] *Id.*, p. 298, 397. — [23] *Id.*, p. 316. — [24] *Id.*, p. 298. — [25] *Id.*, p. 317. Ce morceau n'est peut-être qu'un simple extrait du grand canon du 3 février publié par Amphiloque, et dont l'un des tropaires débute précisément par les mêmes termes. — [26] *Id.*, p. 317. A comparer avec celui qu'a édité Amphiloque. — [27] *Id.*, p. 302. — [28] *Id.*, p. 304. — [29] *Id.*, p. 305. — [30] *Id.*, p. 311.

Digitized by Google

poète de premier ordre. Son mérite est d'avoir innové en créant le système des canons, mais là se borne sa supériorité. Son style, dépourvu de relief, est traînant et raboteux. Bon nombre de ses hirmi sont simplement tirés du cantique de l'Écriture pour lequel ils sont composés avec de légères modifications du texte, et, dans l'adaptation des tropaires à l'hirmos, André ne paraît pas encore s'astreindre rigoureusement à la loi de l'isosyllabie. L'un de ses procédés familiers consiste, par exemple, à allonger certaines incises proparoxytoniques par l'addition d'une syllabe accentuée. Aussi n'hésitons-nous pas à faire nôtre l'appréciation de W. Christ : *Magis Andreas, quod primus canones scripsit, quam sententiarum lepore modorumve dulcedine magnum nomen nactus est*[1].

L. PETIT.

ANE. — I. La calomnie de l'onolâtrie. II. L'âne de la nativité de Jésus-Christ. III. L'âne de la fuite en Égypte. IV. L'ânesse de l'entrée de Jésus à Jérusalem. V. Numismatique. VI. Bibliographie.

I. LA CALOMNIE DE L'ONOLATRIE. — L'histoire de la calomnie célèbre attribuant aux chrétiens l'adoration d'un âne et d'un homme onocéphale a été faite plusieurs fois avec cette érudition prodigue et minutieuse que les savants du XVIIe siècle apportaient ordinairement à de pareils sujets[2]. Les quelques textes, toujours les mêmes, qui les ont défrayés, sont ceux d'Apion, grammairien d'Alexandrie[3], réfuté avec véhémence par Flavius Josèphe[4], et de Tacite[5]. Ces deux auteurs toutefois imputaient l'onôlatrie aux juifs, non aux chrétiens qu'elle atteignit bientôt. Tertullien et Minucius Félix, dont nous ne prétendons pas préjuger l'antériorité par rapport l'un à l'autre[6], témoignent, pour une époque qui ne s'éloigne qu'assez peu des débuts du IIIe siècle, qu'à ce moment la calomnie circulait ouvertement contre les chrétiens. *Somniastis caput asininum esse Deum nostrum...* écrit Tertullien[7]. *Audio eos* (les chrétiens) *turpissimæ pecudis caput asini consecratum inepta qua persuasione venerari*[8]. L'écho s'en retrouve chez Arnobe, un siècle plus tard : *Audire te dicis caput asininum nobis esse divinum. Quis tam stultus ut hoc credat? Quis stultitior ut hoc coli credat*[9]? Nous savons encore qu'on donnait aux chrétiens le nom d'*asinarii* et Tertullien[10] rapporte qu'on vit un jour à Carthage un juif apostat, exerçant la profession de bestiaire ou de valet à l'amphithéâtre, parcourir la ville avec un tableau peint représentant un homme portant la toge ainsi qu'un livre et laissant voir son pied fourchu et ses oreilles d'âne ; on lisait au-dessous :

DEVS CHRISTIANORVM ONOKOETES

Le mot *onocoetes* a prêté à discussions ; on l'a orthographié ὀνοκοιτης et ὀνοκοίτης[11] ; c'est cette dernière lecture qui est la véritable et le sens littéral est celui-ci : « Engendré par accouplement avec un âne. » Tertullien ajoute : « La foule en a cru sur parole l'infâme juif? Pourquoi pas? c'est une occasion de répandre des infamies contre nous. Ainsi, dans toute la ville, on ne parle plus que du Dieu *onocoites*[12]. » Ce passage est éclairci par une phrase d'Apulée qui, dans ses *Métamorphoses*, introduit une femme perdue amoureuse d'un âne, dans laquelle il nous paraît difficile de ne pas reconnaître le signalement minutieux d'une chrétienne : « C'était, dit-il, une ennemie de la foi, une ennemie de toute pudeur ; elle méprisait et foulait aux pieds nos divinités saintes ; en revanche, elle était initiée à une certaine religion sacrilège, elle croyait à un Dieu unique ; par ses dévotions hypocrites et vaines, elle trompait tous les hommes[13]. » On ne saurait être plus clair.

Il nous est resté de ces calomnies un monument qui est la plus ancienne représentation du crucifix. Quoique décrit et représenté maintes fois, la nécessité d'être complet ne nous permet pas de le mentionner d'un simple mot. Ce graffite, conservé aujourd'hui au musée Kircher, à Rome, fut découvert en 1857 au Palatin, dans la *domus Gelotiana* qui donnait sur le cirque et fut réunie au palais impérial[14]. Cette maison est bien connue des archéologues à cause de la grande quantité de noms antiques et de graffites qui se lisent sur ses parois[15]. Il paraît assez vraisemblable qu'il y a eu dans cette maison une école des pages impériaux. L'opinion de Fr. Lenormant et de De Rossi est fondée sur certains graffites dans lesquels il est question d'un *pedagogium*. Quoi qu'il en soit, « nous en signalons un parmi ceux de la dernière salle à gauche de l'exèdre. Il est sur le mur à gauche en entrant, et représente un petit âne vivement dessiné, qui tourne la roue d'un moulin. Au-dessus est la légende suivante, gravée en caractères petits et élégants qui ne doivent pas être de beaucoup postérieurs au Ier siècle de l'empire :

LABORA ASELLE QVOMODO EGO LABORAVI
ET PRODERIT TIBI

Lisez : « Travaille, petit âne, comme j'ai travaillé moi-même et cela te profitera[16]. »

Dans la chambre à droite de l'hémicycle central de la *domus Gelotiana* fut découvert le graffite du chrétien Alexamène (fig. 585). La croix a exactement la forme du *tau* (voir CROIX) ; au bas se trouve le *suppedaneum* sur lequel reposent les pieds du supplicié. Celui-ci porte la

[1] *Anthologia græca carminum christianorum*, p. XLII. — [2] Voir la Bibliographie de la présente dissertation aux mots : Z. Grape, Th. Hasæus, J. G. Lindner, C. Löscher, S. Morinus. Pour les dissertations ne traitant pas *ex professo* de la calomnie qui nous occupe, cf. col. 265 sq., et col. 1103 note 2 ; nous ne croyons pas devoir retranscrire ici les titres donnés dans les deux passages marqués. Nous nous bornerons à indiquer une direction de recherches : *Testa di asino in epigrafe esecratoria di auriga circense*, dans *Bull. della comm. archeol. municip.*, 1897, p. 108. Dans le papyrus Mimaut du Louvre (*n° 2391* du musée Égyptien) et dans le papyrus démotique de Leyde, Seth est représenté comme un homme à tête d'âne. Faudrait-il en indulre que l'ονοκοιτις visait les gnostiques chrétiens d'Égypte ? — [3] Pitiscus, *Lexicon antiquitatum romanarum*, in-fol., Leovardiæ, 1713, t. I, p. 90 sq., au mot *Asinus*. — [4] *Contra Apionem*, l. II, c. IV. Les gnostiques qu'on interroge rarement sans profit disaient que le Sabaoth juif était une forme humaine terminée par une tête d'âne. Ἄνθρωπον ἱστῶντα ὄνου μορφὴν ἔχοντα, S. Épiphane, *Adv. hæres.*, XXVI, *P. G.*, t. XLI, col. 329. — [5] Tacite, *Historiæ*, l. V, III, IV. Cette même fable est mentionnée par Plutarque et Démocrite. Origène cite ce mot de Celse : « Les Juifs ont avec les chrétiens une dispute assez sotte. Il s'agit du Christ, et cela remet en mémoire le proverbe : Gens qui querellent pour l'ombre d'un âne. » Origène, *Contr. Celsum*, l. III, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 921. — [6] Sur cette question, cf. P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 39. — [7] Tertullien, *Apologeticus*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 420. — [8] Minucius Félix, *Octavius*, IX, *P. L.*, col. 271, t. III. Cette calomnie était bien connue des païens. — [9] Th. Hasæus, *De* ὀνολατρείᾳ, in-4°, Erffurti, 1716, p. 14, n. 10, rapporte un texte de Celse qui a son intérêt. — [10] *Adversus nationes*, I, 14, *P. L.*, t. I, col. 651 ; *Apologeticus*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 421. — [11] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3802. — [12] Tertullien, *Ad nationes*, I, 14, *P. L.*, t. I, col. 651. — [13] Apulée, *Métamorph.*, IX, 14. Suivant notre pensée que l'antiquité doit être comprise d'après ses propres idées et non d'après les nôtres, nous citons un texte de Juvénal, *Satyr.*, VI, vs. 330 sq., qui montre bien que le fait imputé ici n'avait rien de très extraordinaire pour les lecteurs de ce temps : *Si nihil est servis incurritur, abstuleris spem* || *Servorum, veniet conductus aquarius, hic si* || *Quæritur, et desunt homines : mora nulla per ipsam,* || *Quominus imposito clunem submittat asella.* Voir aussi le livre X des *Métamorphoses* d'Apulée. — [14] C. L. Visconti et R. A. Lanciani, *Guide du Palatin*, in-18, Rome, 1873, p. 75. — [15] R. Garrucci, *Graffiti di Pompei*, in-8°, Paris, 1856, p. 97 sq., *Atlas*, pl. XXX, XXXI. — [16] C. L. Visconti et R. A. Lanciani, *op. cit.*, p. 78.

Digitized by Google

chemise (*interula*), les *fasciæ crurales* autour des jambes et il a la tête de l'onagre. A sa gauche est dessiné un autre personnage dans une attitude que nous étudierons[1]; sous le groupe on lit ces mots :

ΑΛΕ
ΖΑΜΕΝΟϹ
ϹΕΒΕΤΕ
ΘΕΟΝ

Ἀλεξάμενος σέβετ(αι) θεόν.

Alexamène adore Dieu.

Un second graffite ayant trait, selon toute vraisemblance, au même personnage fut trouvé en 1870, par C. L. Visconti dans le cabinet triangulaire de la même maison. Il est sous le pied de Mars peint dans cette salle et se compose de ces mots :

ΑΛΕϹΑΜΕΝΟϹ
FIDELIS

Alexamène fidèle.

Il n'est pas douteux que le premier graffite ait été tracé par dérision d'un chrétien ayant nom Alexamène, et rien n'empêche de voir dans le deuxième graffite une réponse, on pourrait dire, une confession d'Alexamène. La paléographie de ces deux inscriptions ne diffère pas de celle des autres graffites qu'il y a lieu d'attribuer à l'époque des premiers Antonins[2].

Cette date est bien difficile à fixer. Garrucci proposait le début du IIIe siècle; Kraus croit pouvoir inférer du voisinage de quelques graffites portant les noms de *Gordius, Gordianus,* que l'inscription onolâtrique serait contemporaine des Gordiens (238-244); Becker préfère les débuts de l'ère des Antonins. Rien ne semble s'y opposer. Les estampilles de quelques briques appartenant à cette partie de la *domus Gelotiana* portent les mentions suivantes :

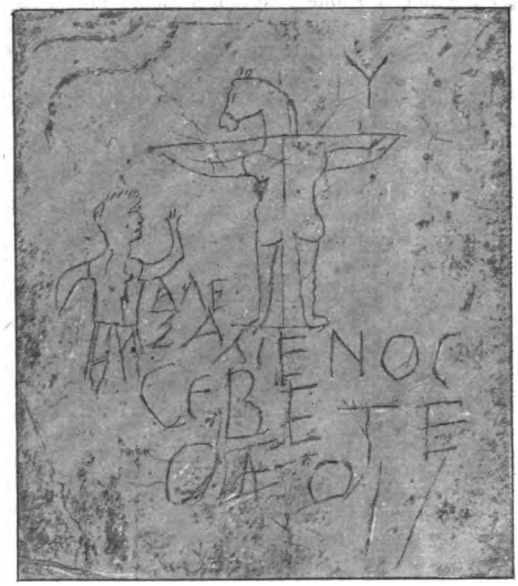
PAETINO ET PRONIA
MVINIC PANT AGSVLP

Pætino et Aproniano cos. M. Vinici Pantagathi Sulpiciani, et :

VEROIII AMBC
PRLVSIMO

Vero III Ambibulo cos. (*ex*) *prædiis Lusi Modesti.*

Ces consulats correspondent aux années 123 et 126 de notre ère. C'est donc la limite chronologique la plus haute que nous soyons en droit d'attribuer à la calomnie de l'*onocoetes;* d'autre part Tertullien s'exprime ainsi : *Sed nova jam Dei nostri in proxima civitate editio publicata est.* Il décrit alors l'*onocoetes* barbouillé sur un panneau qui avait été exhibé à Carthage. Il semble que *nova* peut avoir plusieurs sens; ou bien cette



585. — Graffite du Palatin.
D'après une photographie.

« nouvelle » figure est une nouveauté ou encore une chose connue mais abandonnée, et sur laquelle on avait attiré de nouveau l'attention. Le premier sens paraît plus obvie et la description faite très minutieusement du tableau semble indiquer en effet une chose qui a paru pour la première fois. Il est impossible de dire par l'accueil que lui firent les chrétiens si c'était une plaisanterie déjà émoussée ou si elle était vraiment inédite. On se borna à rire : *Risimus nomen et formam.* Le traité *Ad nationes,* antérieur de quelques mois à l'*Apologétique,* contient le premier cette description; il date de 197. Devrons-nous en conclure que la caricature que nous étudions ne peut être plus ancienne? Nous ne le pensons pas. Tertullien parle pour Carthage et il est

[1] E. Renan qui se montrait assez peu bienveillant à l'égard des découvertes archéologiques romaines disait à l'Académie, cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.,* 1870, p. 36, qu'il y aurait à vérifier l'authenticité du deuxième graffite, et dans *L'Antechrist,* in-8°, Paris, 1873, p. 40, note 1, il ajoutait que les doutes manifestés alors s'étaient fortifiés pour lui; sa science s'est laissé mettre en défaut sur ce point ainsi que sur la reconstitution conjecturale de l'épitaphe d'Abercius dont les actes lui paraissaient fabuleux, cf. *L'Église chrétienne,* in-8°, Paris, 1879, p. 432. Pour le graffite d'Alexamène *fidelis,* cf. C. L. Visconti, *Di un nuovo graffito palatino relativo al christiano Alessameno,* dans *Giornale arcadico,* 1870, t. LXII, nouvelle série, p. 139-141. *Il graffito esiste in quello de' due camerini che rimane a sinistra dell' esedra, e può rinvenirlo chiunque ne avesse vaghezza, ricercandolo sotto il piede della figura di Marte quivi dipinta.* C. L. Visconti cite ensuite plusieurs inscriptions dans lesquelles *fidelis* a le sens de *christianus.* Je dois la communication du graffite à dom Pl. de Meester de Rome; le *Giornale arcadico* (1870) étant introuvable à Londres et à Paris. Alexamène porte également l'*interula* (= χολόβιον), sorte de tunique écourtée; le P. Garrucci lui attribuait des bottines *pero* (= ἀρβύλη), ce sont peut-être des *crurales,* car les pieds sont omis. — [2] F. Becker, *Das Spott Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts,* in-8°, Breslau, 1866. Pour la bibliographie, cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. 3520. La date adoptée par le P. Garrucci, *Deux monuments des premiers siècles de l'Église expliqués,* in-4°, Rome, 1862, p. 13, ne concorde pas avec celle de C. L. Visconti, il adopte les premières années du IIIe siècle : « Rien dans le monument du Palatin, dit-il, ne contredit cette opinion, ni la paléographie, qui trahit la même époque, tant à cause de l'usage simultané de l'ε carré et de l'ε semi-circulaire dans la même inscription, que par la forme générale des lettres; ni moins encore l'orthographe, car on sait que le changement de l'αι en ε a plus d'un exemple à Rome, même sur les monuments grecs du règne d'Auguste. Enfin, les autres inscriptions grecques de cette chambre, qui, sans préjudice pour notre thèse, pourraient être d'un autre temps, ne font naître aucune difficulté sérieuse étant parfaitement semblables à celle dont nous nous occupons. » Nous ne ferons que mentionner l'interprétation proposée par Haupt, qui voit dans Alexamène un adorateur de dieu Typhon, il n'y a pas lieu de s'y attarder.

Digitized by Google

impossible de dire s'il connaissait ou non, ailleurs qu'en Afrique, l'existence du type qu'il décrit. Nous avons dès maintenant quatre interprétations dont une seule peut être datée avec certitude, l'*onocoetes* de Carthage, peinture peu antérieure à l'année 197. Le graffite du Palatin ne peut être antérieur au règne d'Hadrien; sa paléographie autorise à le rapporter aux débuts de l'ère Antonine. L'intaille et la terre cuite appartiennent très étroitement, la dernière surtout, au cycle iconographique de l'onolâtrie. On ne saurait, croyons-nous, donner plus de précision à cette partie du sujet; nous ne le tenterons pas.

Quant à la valeur du témoignage au point de vue liturgique, elle est tout entière dans l'attitude d'Alexamène. Cette attitude est étrange. Un bras retombe le long du corps, tandis que de la main gauche le personnage envoie au crucifié le baise-main caractéristique de l'adoration. *In adorando dexteram ad osculum referimus,* dit Pline[1], et c'est bien le geste que nous voyons décrit par Minucius Félix : *Simulacro Serapidis denotato, ut vulgo superstitiosus solet, manum ori admovens, osculum labiis impressit*[2], geste représenté sur le graffite du Palatin et commenté par la légende : σέβεται θεόν.

586. — Gemme gravée.
D'après Stefanone, *Gemmæ sculptæ,* 1646, pl. 30.

Nous ne devons pas ici mettre en évidence les conséquences que les théologiens et les apologistes pourraient tirer de la caricature du Palatin. Disons simplement qu'on ne s'aperçoit pas en les lisant qu'ils aient soupçonné les arguments qu'ils pouvaient en tirer pour l'attestation des croyances des premières générations chrétiennes. L'adoration rendue au monstre s'adresse dès le IIe siècle au *Deus christianorum* incarné dans la nature humaine. Mais l'étude de la théologie monumentale entreprise par J.-B. Genèr[3] a été depuis pratiquée avec peu de méthode et une information de seconde ou de troisième main[4]. Nous serions heureux que nos recherches contribuassent à en faire naître l'idée et rendre plus prochaine et moins difficile la réalisation.

Une gemme, une terre cuite et quelques graffites de Pompéi nous permettent de prendre une idée de l'expansion qu'a eue chez les païens la calomnie dont nous parlons.

La gemme (fig. 586) représente un docteur onocéphale fort bien campé et drapé instruisant deux auditeurs[5]; c'est une gemme de dimensions minuscules dont nous rapprocherons le détail de l'*onocoetes* de Carthage, le vêtement, le pied fourchu, les oreilles d'âne; cependant ici le vêtement est le *pallium,* tandis qu'à Carthage l'*onocoetes* portait la toge; en outre le livre ne paraît pas ici, mais, par contre, nous le trouvons sur une figure grotesque en terre cuite provenant de Syrie et faisant partie du cabinet de Luynes, aujourd'hui réuni au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale sous le n. 779. On a représenté Jésus avec des oreilles d'âne et portant le livre des évangiles sous son bras[6]. Nous voyons donc qu'il a existé un type général de

587. — Terre cuite trouvée à Naples.
D'après *Mittheilungen der kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, Römische Abtheilung,* 1890, t. v, pl. 1.

l'*onocoetes* et la terre cuite de Paris serait probablement voisine du tableau promené à Carthage. En tous cas le sens de ces petits monuments ne fait aucun doute[7]. Il en fait d'autant moins que l'épigraphie pariétaire de Pompéi a apporté deux inscriptions que nous croyons — malgré les objections très solides qui ont été présentées à leur sujet — devoir rattacher à la question qui nous occupe.

Le graffite de Pompéi : *Hic mulus muscellas docuit,* que l'on a pensé pouvoir interpréter soit d'une satire, soit d'une calomnie à l'adresse des chrétiens, trouve une précieuse illustration dans une terre cuite (0m125 × 0m105)

[1] Pline, *Hist. nat.,* XVIII, 5. Cf. Juvénal, *Satyr.,* III, vs. 106 : *A facie jactare manum.* — [2] Octavius, 2, *P. L.,* t. III, col. 237. — [3] *Theologia dogmatico-scolastica, perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacræ antiquitatis monumentis illustrata,* 6 vol. in-4°, Romæ, 1767-1777. — [4] Th. Roller, *Le dogme dans les catacombes de Rome,* in-8°, Paris, 1864; J. Bilczewskiego, *Archeologia chrzesciańska wobec historyi kościola i dogmatu,* in-8°, Kraków, 1890. L'ouvrage de C. M. Kaufmann, *Forschungen zur monumentalen Theologie,* in-4°, Mainz, 1900, ne se présente pas avec le plan méthodique que semble réclamer un travail de cette portée démonstrative. — [5] *Gemmæ antiquitus sculptæ a Petro Sthephanonio, vicentino, collectæ et declarationibus illustratæ,* in-12, Romæ, 1627, non paginé. Ce recueil a eu une deuxième édition en 1646, à Venise, notre intaille est à la planche 30 (non paginée). Cf. Maxwell Sommerville, *Engraved gems, their history and an elaborate view of their in art,* in-4°, Philadelphie, 1889, p. 399-418, fig., intaille n. 923; A. Gorlæus, *Dactyliotheca seu annulorum sigillarium quorum apud priscos usus, promptuarium,* in-12, Lugd. Batav., 1672, t. II, p. 507. — [6] E. Babelon, *Guide illustré au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale,* in-12, Paris, 1900, p. 274. — [7] Stefanone n'avait vu dans son intaille que l'interprétation d'une réminiscence d'Apulée. L. Holstein, *Epistolæ ad diversas* (édit. J.-P. Boissonnade), in-12, Paris, 1817, p. 173, a bien démontré la véritable interprétation. Cf. F. Münter, *Primordia Ecclesiæ Africanæ,* in-4°, Hafniæ, 1829, p. 218.

Digitized by Google

retrouvée à Naples en 1881[1] (fig. 587). La terre cuite est de couleur rougeâtre, sa conservation assez bonne. Nous assistons à une scène dans laquelle on a pensé voir un jugement, mais qui est en réalité une scène d'école, comme l'a démontré M. George Wissowa. Sur un trône pourvu de l'escabeau siège un âne vêtu de la toge, tenant un rouleau à la main. Devant lui, sur deux banquettes, sont alignés six babouins[2] et trois autres se trouvent autour du maître. Tous ces élèves tiennent à la main leurs tablettes[3]; l'un d'eux, debout près de l'âne, est ithyphalle et récite sa leçon. M. Helbig attribue cette terre cuite aux premiers temps de l'époque impériale. Cette coïncidence de date rapprochée de la coïncidence d'origine — car quoique provenant du commerce, à Naples, on peut assigner à ce petit objet l'Italie méridionale pour patrie — sont deux indices bien curieux, si on les rapproche du graffite de Pompéi et des calomnies infâmes qui, dès la moitié du Ier siècle, pouvaient avoir été mises en circulation contre les chrétiens. Il n'entre pas dans notre pensée de coordonner la terre cuite au graffite pompéien, mais on ne peut se dispenser de rapprocher l'un de l'autre pour ce que ce rapprochement contient de suggestif.

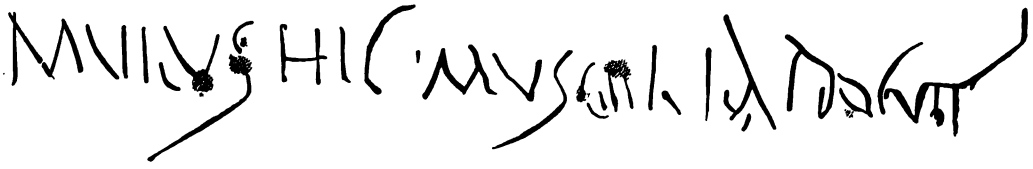
Dans l'*atrium* de la maison n. 22 du *vico del balcone pensile* désignée sous le nom de *Casa dei Cristiani*, se lisent plusieurs inscriptions qui nous semblent justifier la conjecture touchant l'existence d'un lieu d'assemblée des chrétiens dans cette maison[4]. Sur la muraille à l'ouest de l'*atrium* on lit un graffite (fig. 588), qu'il faut traduire ainsi :

mvlvs hic·mvscellas docvit[5]

Ainsi l'intaille, la terre cuite et le graffite nous font voir l'existence d'une calomnie obscène attribuant la naissance du Christ à un accouplement monstrueux dont il eût porté la marque dégradante sans en être empêché toutefois de distribuer la doctrine aux *muscellæ* que nous voyons représentées dans l'intaille.

II. L'ANE DE LA NATIVITÉ DE JÉSUS-CHRIST. — Il existe parmi les monuments figurés un nombre assez considérable de représentations de la nativité de Jésus. Ce sujet n'apparaît que tardivement et un certain nombre d'exemplaires sont pourvus d'un détail devenu populaire. La présence de deux animaux, l'âne et le bœuf, a eu sa place si bien marquée dans l'iconographie du sujet qu'on est tenté d'attribuer à ce fait une réalité historique.

Les textes ne nous apprennent rien de semblable. Baronius, si souvent affirmatif à contre-temps, a groupé quelques textes des Pères dans lesquels il a cru trouver autant d'attestations de l'origine historique de cette « tradition »[6]. Ses affirmations ont été contredites par Tillemont et les textes réduits à leur véritable valeur qui ne dépasse pas le sens allégorique[7]. L'Évangile ne dit rien de semblable et il a fallu une réelle souplesse exégétique pour appliquer au fait particulier de la nativité de Jésus les paroles d'Isaïe : *Cognovit bos possessorem suum et asinus præsepe domini sui*[8]. Le silence des évangiles et des écrits du Nouveau Testament suffirait à faire juger de la réalité historique, nous ne nous y attarderons donc pas. Nous rechercherons immédiatement l'origine légendaire du fait en question.



588. — Graffite de Pompéi.
D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. IV, pl. XVI, n. 12.

Nous trouvons ici un nouvel exemple du crédit accordé par les fidèles aux évangiles apocryphes. Ces étranges petits romans ont eu une réelle influence sur la formation de plusieurs types iconographiques[9]. Alors, comme depuis, il a dû se trouver des esprits avides d'anecdotes auxquels des littérateurs peu scrupuleux ne se faisaient pas faute de fournir une pâture abondante. Ces chrétiens ne se doutaient pas que la fécondité des uns et l'avidité des autres allaient introduire un élément d'un mérite contestable dans l'histoire. Les deux animaux ne figurent que dans l'apocryphe désigné sous le nom de *Pseudo-Mathieu*. « Le troisième jour de la naissance du Seigneur, y est-il dit, la bienheureuse Marie sortit de la caverne et entra dans une étable où elle plaça l'enfant dans la crèche; et le bœuf et l'âne l'adorèrent. Alors fut accompli ce qui avait été dit par le prophète Isaïe : Le bœuf connaît son maître et l'âne la crèche de son seigneur. Ces deux animaux l'ayant au milieu d'eux, l'adorèrent sans cesse. Alors fut accompli également ce qu'avait dit le prophète Kabame : Tu seras comme au milieu de deux animaux. Et Joseph et Marie demeurèrent trois jours dans cet endroit avec l'enfant[10]. » Cet

[1] Acquis pour le cabinet de M. le comte Michel Tyskiewicz. Cf. W. Helbig, dans *Bull. dell' Istituto di corrispond. archeol.*, 1882, p. 34; G. Wissowa, *Parodia d'una scena di scuola, Rilievo in terra cotta della collezione Tyskiewicz*, dans *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts. Römische Abtheilung*, 1890, t. V, p. 111, pl. I; *Gazette des beaux-arts*, 1890, t. IV, p. 433, fig., p. 435-436. — [2] Pour le type du babouin, cf. Imhoof-Blumer et O. Keller, *Tier und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klassischen Altertums*, in-8°, Leipzig, 1889, t. XIV, 1-4. — [3] C'est le geste consacré : ἐπὶ γούνασι δίφρον θεῖναι. — [4] Voir POMPÉI, cf. *Corp. inscr. lat.*, c. I, t. IV, n. 679, pour les références à Kiessling et à De Rossi. Il y a lieu de noter dans cette même habitation les n. 679, 2010 et 2016, qui indiqueraient une véritable préoccupation de souiller les murailles de l'habitation. Le n. 2010 rapproché de l'*onocoitès* prend une valeur bien différente et le détail obscène s'explique facilement dans le voisinage du n. 2016. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 72; *Corp. inscr. lat.*, IV, n. 2016, pl. XVI, n. 12. — [6] Baronius, *Annales ecclesiastici* (édit. Pagi), in-fol., Lucæ, 1753, t. I, p. 2. — [7] Tillemont, *Mém. pour serv. à l'hist. eccl.*, in-4°, Paris, 1750, t. I, p. 423. — [8] Is., I, 3. — [9] A. De Waal, *Die apocryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 173 sq. Cf. J. E. Weissbrunner, *Christus und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunstypen*, in-8°, Freiburg, 1902. — [10] Ps.-Matthieu, c. XIV, *Histoire de la nativité de Marie*, dans Brunet, *Les Évangiles apocryphes*, in-8°, Paris, 1848, p. 201. Cf. F. E. de Uriarte, *El buey y el asno testigos del nacimiento de nuestro Señor*, dans *La ciencia christiana*, 1879, t. XII, p. 260-275; 1880, t. XIII, p. 64-87, 167-188; R. Grousset, *Le bœuf et l'âne à la nativité du Christ*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1884, t. IV, p. 334-344; X. Barbier de Montault, *Ivoire latin du musée de Nevers*, dans le *Bull. monumental*, 1884, t. L, p. 703-735; Grimouard de Saint-Laurent, *De quelques singularités longtemps usitées dans la représentation de la nativité de N.-S.*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1880, t. XXX, p. 107 sq., 324 sq.; 1881, t. XXXI, p. 173 sq.; Gori, *Osservazioni sopra il presepio preliminari al De partu Virginis del Sannazaro*, in-4°, Firenze, 1740; P. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati ne' cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, p. 71-722; Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 89; Garampi, *Memorie ecclesiastiche appartenenti all' istoria e al culto della B. Chiara di Rimini*, in-4°, Roma, 1755, p. 71; Patrizi, *De Evangeliis*, in-4°, Friburgi, 1852, t. II, p. 297.

Digitized by Google

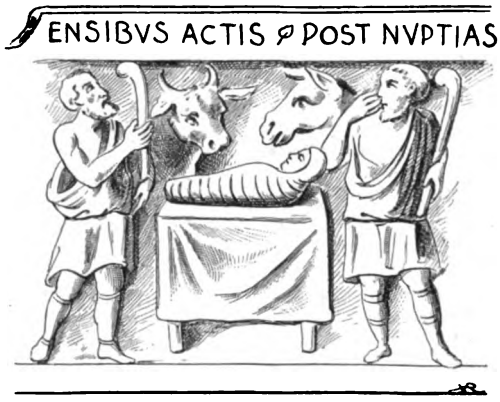
écrit est malheureusement très tardif et remonte tout au plus, dans la forme où nous le possédons, au VIe siècle[1]; on ne peut donc s'en tenir à son témoignage. Peut-être celui du poète Prudence, qui est du IVe siècle, quoique encore sujet à l'interprétation symbolique, nous offrira un témoignage historique de la légende qui s'était formée dès cette époque autour de « ce berceau que les

589. — Bas-relief de l'année 343.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christ. urb. Romæ*, t. I, p. 51.

hommes vénéreront à jamais » et de la mention déjà faite alors de « la foi des muets assistants et de l'hommage des rudes adorateurs » :

Aeterne rex, cunabula,
Populisque per sæclum sacra,
Mutis et ipsis credita,
Adorat hæc brutum pecus[2].

Les monuments figurés, principalement les sarcophages romains, représentent fréquemment, au IVe siècle, l'âne et le bœuf. Peut-être quelques-uns de ces marbres appartiennent-ils à la période constantinienne et même auparavant[3]. Au Ve siècle, le même sujet se rencontre encore, mais avec les caractères de maladresse grossière et d'ignorance technique de cette époque. « En peinture, dans cette peinture la renvoient à l'époque post-constantinienne. C'est dans la sculpture que le sujet s'est constitué. » Le plus ancien morceau de sculpture à date certaine, sur lequel se voit la représentation de l'âne et du bœuf, est un fragment de sarcophage romain de l'année 343 (*Placido et Romulo co*) représentant l'adoration des bergers, au clair de lune[5] (fig. 589). L'enfant



590. — Sarcophage romain.
D'après Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 287.

Jésus est emmaillotté et les deux animaux ont une attitude d'un réalisme excellent. Il est à remarquer que la mère de Dieu et saint Joseph ne sont pas représentés. Ce fait n'est pas sans analogue. Il se constate sur trois sarcophages du Latran[6] dont deux ont même réduit les bergers à un seul. Un sarcophage publié par Bosio (fig. 590) omet également les saints personnages et ne montre que Jésus, les deux animaux et deux bergers[7]. Le grand sarcophage placé sous l'ambon dans la basilique ambroisienne, à Milan, fait disparaître les bergers eux-mêmes et il ne reste plus qu'une scène

591. — Sarcophage de la basilique ambrosienne à Milan.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1880, pl. I, n. 1, p. 111.

écrit R. Grousset[4], le sujet n'est pas entré dans l'usage. On n'en a guère qu'un exemple, au cimetière de Saint-Sébastien. L'enfant y est couché sur une sorte de petite tablé, auprès de laquelle on voit le bœuf et l'âne. Mais le monogramme ☧ avec les deux lettres AΩ qui figurent hiératique de l'aspect le plus disgracieux[8] (fig. 591). Nous ne pouvons énumérer ni reproduire ici tous les types dont l'étude composerait les éléments d'une monographie intéressante (voir fig. 102), nous devons nous borner à en signaler quelques-uns. A mesure que les temps s'éloignent des traditions artistiques et du symbolisme

[1] J. Variot, *Les Évangiles apocryphes*, in-8°, Paris, 1878, p. 51 sq. — [2] Prudence, *Cathemerinon*, XI, 78, *P. L.*, t. LIX, col. 896. — [3] De ce nombre le sarcophage donné par Bottari, *Sculture et pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. LXXXVI; malheureusement cette reproduction altère complètement le style des figures qui est excellent sur l'original. La reproduction donnée par Garrucci, *Storia dell'arte*, in-fol., Prato, 1873, pl. 398, n. 7, n'est pas moins infidèle. — [4] R. Grousset, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1884, t. IV, p. 336, note 3. La fresque de la catacombe de Saint-Sébastien est reproduite dans De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1877, pl. II, p. 141. — [5] De Rossi, *Inscript. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 51, d'après le *Codex Barberini*, XXX, 92, 55. — [6] Rohault de Fleury, *L'Évangile. Études iconographiques et archéologiques*, in-4°, Tours, 1874, pl. XIX, n. 234. — [7] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 287; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 347; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. 85; Gori, *Osservazioni sopra IV monumenti degli antichi cristiani rappresentanti il presepio del nato Salvatore*, in-4°, Firenze, 1740, pl. II, n. 2; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 27; Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, in-fol., Prato, 1873, pl. 380, n. 4; Lehner, p. 319, pl. VI, n. 59; Liell, p. 271, fig. 46; P. Lambertini, *Trattato sulle feste di Gesu Cristo e della B. Vergine*, in-4°, Padova, 1747, t. II, p. 224; Patrizi, *De Evangeliis*, in-4°, Friburgi, 1853, t. II, p. 297. — [8] Allegranza, *Spiegazione et riflessione sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano*, in-4°, Milano, 1757, p. 63, pl. V; Grimouard de Saint-Laurent, *loc. cit.*, pl. I, a publié une représentation plus exacte.

Digitized by Google

très clair des premiers siècles, on voit la scène se compliquer par suite du désir d'accumuler les allusions à des événements distincts et qui doivent être traités isolément[1]. Sur un sarcophage qui a passé de l'église

592. — Jaspe sanguin.
D'après l'original au Cabinet des médailles.

Saint-Celse, à Milan, dans l'église contiguë de Sainte-Marie, l'enfant est placé sous un hangar et les animaux sont traités avec plus d'observation, pour l'âne du moins, que d'habileté[2]. Ici — au Ve siècle — on introduit un ange non ailé, qui est sans doute destiné à rappeler le chœur angélique qui amena les bergers à la crèche. Au siècle suivant nous rencontrons une nouvelle modification. Une pâte verte imitant un camée de forme demi-circulaire qui probablement se pliait comme un diptyque[3], a été publiée par F. Venuti[4]. Au milieu, la Vierge nimbée et couchée sur un lit, enveloppée dans une *stola* à la grecque, dans une attitude un peu alanguie (fig. 593). A ses côtés se trouve l'enfant

593. — Pâte verte du British Museum.
D'après une photographie.

Jésus dans un berceau, vêtu d'une simple tunique, les bras enveloppés, la tête entourée du nimbe crucifère. Près du berceau, le bœuf et l'âne. Dans l'angle droit formé par la section du cercle, Joseph, assis, nimbé, vêtu du *pallium*, le coude appuyé sur le genou, dans une attitude méditative. Dans l'angle de gauche, les rois Mages prosternés. Dans la partie supérieure du champ on lit : Η ΓΕΝΝΗCIC, c'est-à-dire : nativité. Dans la bande inférieure on lit : [redacted]ΠΑΠΑΝΤΕ ΙΗΡΑ ΜΗ[redacted]ΗCΤΟΥ, c'est-à-dire arrivée sainte de la mère du Christ.

Une pâte de verre du VIIe siècle, de la collection de Vettori[5], montre également la réunion de deux épisodes distincts par la présence du croissant de la lune et de l'étoile des mages, mais si l'observation de la nature se réduit ici à bien peu de chose, il faut constater cependant l'intention de figurer la mangeoire des animaux (fig. 594). Jésus est couché enveloppé de langes et, derrière lui, l'âne et le bœuf dont les têtes sont vues de face, introduites entre les montants de la crèche, disposition qui reparaît dans une miniature du XIe siècle, conservée à Munich[6].

On voit par cette série de monuments que depuis le IVe siècle les deux animaux ont leur place marquée dans la représentation de la nativité du Christ et que l'évangile du Pseudo-Mathieu n'a fait que constater un fait déjà ancien. La question était de savoir le recul de cette antiquité. On n'a pas manqué de faire appel à cette chose vague et souple qu'on nomme tradition constante. Malheureusement, la tradition ne peut non seulement justifier d'une existence certaine, mais elle ne peut fournir ni un témoignage, ni une allusion qui

594. — Pâte de verre.
D'après Vettori, *Nummi aurei explicatio*. p. 37.

la montrent vivace et acceptée à une époque voisine de celle où pouvaient être recueillies les dernières attestations des survivants de l'âge apostolique. Jacques Serry dit à propos de la plus ancienne attestation qu'on pût invoquer : *hujus primum architectum fuisse crediderim auctorem poematis Lactantio perperam adscripti « de Passione Domini », ut quæ a pictoribus incrementum acceptura erat inepta fabella, a poetis ortum haberet. Pictoribus enim ac poetis summa semper cognatio fuit, audendique æqua potestas*[7]. Il s'étonne ensuite, et à bon droit, que Baronius ait introduit ces fables dans ses *Annales* et fait des textes apportés par l'historien une critique non moins sévère et non moins sage que Tillemont. On avait invoqué l'autorité d'Origène, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille de Jérusalem, d'autres encore ; mais tous ont eu en vue le texte d'Isaïe que nous avons cité et *quis hic manifestum Isaiæ oraculi abusum non videat?* demande Serry, dominicain, maître en sacrée théologie et docteur en Sorbonne[8]. Il

[1] E. Babelon, *Guide illustré au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale*, in-12, Paris, 1900, p. 285, n. 176, fig. 132, jaspe sanguin, gemme de forme pyramidale (fig. 592). — [2] Bugati, *Memorie di San Celso*, in-4°, Milano, 1782. à la fin de l'ouvrage a donné une reproduction ou plus exactement une interprétation de l'original, reproduite sans aucune critique par Garrucci ; un dessin meilleur quoique faible et d'un tracé timide se trouve dans Giulini, *Memorie di Milano*, in-8°, Milano, 1854, t. I, p. 672 ; enfin, Grimouard de Saint-Laurent, *op. cit.*, 1880, t. XIII, p. 111, pl. I, n. 2, a donné un nouveau dessin qui a du moins le mérite de l'exactitude. — [3] L'autre face est perdue. Venuti qualifiait cet objet « pâte de verre », ce qui a induit tout le monde en erreur. — [4] F. Venuti, *Sopra alcune gemme letterate*, dans *Saggi in dissertazioni accademiche pubblicamente lette nella nobile Accademia etrusca dell' antichissima città di Cortona*, 1758, t. VII, p. 45-47, pl. I, fig. XIV ; Martigny, *Dictionnaire*, in-8°, Paris, 1877, au mot *Nativité* ; F. X. Kraus, *Gesch. der altchristl. Kunst*, in-8°, Freiburg, 1896, t. I, p. 607, fig. 214 ; Smith and Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, in-8°, London, 1875, p. 735 ; Schmidt, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst*, p. 31. Cf. O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 18, n. 116, pl. III, n. 116. — [5] Vettori, *Nummus æreus veterum christianorum*, in-4°, Romæ, 1737, p. 37. — [6] Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, in-4°, Paris, 1878, t. I, pl. XIX. — [7] J. H. Serry, *Exercitationes historicæ, criticæ, polemicæ de Christo, ejusque virgine matre*, in-4°, Venetiis, 1719, p. 207. — [8] *Ibid.*, p. 208.

Digitized by Google

faut reconnaître que, dans le langage du prophète, les deux animaux précisent le lieu où doit naître Jésus — l'étable — et dans la pensée et le langage des Pères ils n'ont nulle part une existence individuelle. L'intrépidité des grands docteurs de ce temps à découvrir des symboles aurait dû tenir en garde contre une interprétation trop matérielle; au contraire, on partit de ces symboles pour donner une réalité matérielle aux animaux. Ce travail d'imagination dans lequel, ainsi qu'il faut s'y attendre, les femmes auront eu leur grande part, nous est rendu visible par un texte de saint Jérôme qui nous raconte qu'à « son arrivée à Bethléhem, Paule entra dans la grotte du Sauveur, elle vit ces lieux sacrés où la Vierge avait reposé, cette étable où le bœuf reconnut son maître et l'âne la crèche de son Seigneur »[1]. Saint Grégoire de Nazianze est sur la même pente lorsqu'il écrit : « Adore cette crèche où privé de raison jusqu'alors, tu as été nourri par la Raison même; connais comme le bœuf celui qui t'a acheté, c'est Isaïe qui te l'ordonne et comme l'âne la crèche de ton Seigneur[2]. » Ainsi, remarque très justement R. Grousset, le texte de saint Luc et celui d'Isaïe s'appellent l'un l'autre; ils deviennent inséparables. Toutefois, en les associant quelques-uns conservent un dernier scrupule et se rappellent que tous deux n'ont pas le même caractère historique. Saint Ambroise est très instructif à ce sujet : *Noli hoc æstimare quod cernis*, dit-il, *sed quod redimeris agnosce. Quia in pannis est, vides, quia in cælis est non vides. INFANTIS AUDIS VAGITUS, NON AUDIS BOVIS DOMINUM AGNOSCENTIS MUGITUS. Agnovit enim bos possessorem suum, et asinus præsepe Domini sui*[3]. Voilà qui est clair. L'opposition est nettement établie entre ce qu'il y a de réel, de visible dans la scène de la nativité, l'enfant qui vagit, et ce que la pensée y ajoute d'invisible et de mystique, la Divinité de l'enfant et la présence idéale des animaux figuratifs de l'humanité juive et de l'humanité païenne. Ainsi, dans le courant du IVe siècle, on pouvait reconnaître encore, au moins quand on avait entendu saint Ambroise, que l'âne et le bœuf de la crèche n'étaient autre chose que des symboles.

Ces avertissements, qui constituaient dans les auditoires de moins en moins cultivés du IVe siècle finissant, comme des *a-parte* entendus de quelques-uns seulement, ne pouvaient balancer efficacement la tendance des hommes du temps à introduire l'âne et bœuf dans la nativité non plus comme un symbole, mais comme un fait. L'art du IVe siècle était encore assez vivace pour interpréter ce fait avec une habileté qui contribuerait à la grâce du sujet et à l'établissement de la légende. Nous avons noté le fait de la suppression de tous les personnages à l'exception de l'enfant entouré des deux animaux de la scène de la Nativité. Il est permis d'y chercher la trace chronologique du progrès de l'interprétation *pittoresque* du récit évangélique. Plus la scène est réaliste, mieux nous suivons le progrès de l'idée qu'elle interprète. « Nous en avons un exemple frappant dans une plaque d'ivoire du Ve siècle, conservée à Nevers (0,10 × 0,06 cent.) (fig. 595) : on y voit deux panneaux offrant l'un la nativité, l'autre l'épiphanie. Dans le premier panneau, le fond du tableau consiste en un mur percé d'une double arcade, et régulièrement appareillé. L'archivolte cintrée retombe sur une pile moulurée aux angles; elle se prolonge en imposte. C'est le type de l'architecture classique. Par ces arcades s'avancent l'âne et le bœuf. Leurs physionomies sont bien rendues et expressives. L'âne est particulièrement alerte et rappelle cette strophe[4] :

Orientis partibus
Adventavit asinus,
Pulcher et fortissimus,
Sarcinis aptissimus.

595. — Ivoire de Nevers.
D'après le *Bulletin monumental*, 1884, p. 711.

Le second panneau est traité avec le même réalisme, ce qui nous montre combien, dans la pensée des fidèles du Ve siècle, l'âne et le bœuf font essentiellement partie du sujet. Ceci coïncide avec la modification grave qui s'introduisit vers le IVe siècle dans la sculpture. Depuis longtemps, les représentations symboliques suffisaient aux fidèles, on se mit alors à exiger plus, on réclama des scènes historiques nettement caractérisées. L'introduction du bœuf et de l'âne devint historique à force d'être pittoresque. On ne pouvait rencontrer de détail plus topique, on garda celui-ci et peut-être cette collaboration des artisans et des exégètes fut-elle l'origine du rôle attribué aux animaux de la crèche. Le symbole était si vivant, son expression était si plastique qu'on ne prit plus garde aux avertissements que pouvait

[1] S. Jérôme, *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. XXII, col. 884. — [2] S. Grégoire de Nazianze, *Oratio XXXVIII, in Theosophania*, 17, *P. G.*, t. XXXVI, col. 332. — [3] S. Ambroise, *In Lucam*, II, 7, *P. L.*, t. XV, col. 1648 sq. — [4] *Annales archéologiques*, t. VII, p. 28.

Digitized by Google

de temps à autre faire entendre un saint Ambroise ou un docteur, même illustre. L'humanité juive et l'humanité païenne s'étaient vraiment incarnées dans les types qu'on leur avait prêtés, bientôt les animaux eurent leur existence réelle, indépendante; l'évangile du Pseudo-Mathieu ne fera que la constater. « L'évangile du Pseudo-Mathieu, dont tous les manuscrits sont latins, est, nous l'avons dit, une œuvre d'assez basse époque, qui met à profit des sources grecques faciles à reconnaître, le Protévangile de Jacques, et les récits de Thomas l'Israélite. Or, selon la tradition gréco-orientale, Jésus était né dans une grotte. C'était une grotte que l'on montrait aux pèlerins qui venaient saluer le berceau du Sauveur à Bethléhem. Il n'y avait rien là d'ailleurs qui fît contradiction avec le texte de saint Luc : les cavernes en Palestine ont servi et servent encore d'abris pour les troupeaux. Il n'en était pas de même en Italie : l'étable dont parlait l'évangéliste est, pour les artistes romains du IVe siècle, un petit bâtiment abrité sous un toit en saillie, parfois recouvert en tuiles[1]. Le compilateur du Pseudo-Matthieu ne s'est pas douté que étable et grotte fussent ici la même chose. Il commence par raconter, d'après le Protévangile, la naissance de Jésus dans la caverne, *spelunca,* illuminée d'une clarté mystérieuse. C'est là que les deux sages-femmes, Zelomi et Salomé, viennent assister la Vierge, là que les bergers adorent l'enfant. Et puis, avec une gaucherie significative, l'auteur juxtapose aux données que les Grecs lui fournissaient la tradition latine telle qu'elle s'était manifestée dans les œuvres d'art. De là, un petit chapitre supplémentaire, le chapitre XIVe du Pseudo-Matthieu : « Au « troisième jour après la naissance du Seigneur, Marie « sortit de la caverne et entra dans l'étable et posa son « enfant dans la crèche; et le bœuf et l'âne l'adorèrent. » A la suite des récits orientaux, la version occidentale vient aussi prendre place. Or, on voit qu'elle contient seule la mention du bœuf et de l'âne. Cette légende a donc bien une origine latine. Sans doute, les textes des Pères rapprochant les paroles de saint Luc de celles d'Isaïe étaient les mêmes pour l'Orient et pour l'Occident. Mais, c'est à Rome surtout que la sculpture chrétienne avait fait son œuvre et que de nombreux bas-reliefs avaient habitué l'œil à voir près de Jésus naissant un âne et un bœuf : c'est à Rome que, sous cette influence toute plastique, les deux animaux avaient commencé d'exister véritablement[2]. »

Un *ostrakon* égyptien nous fournit une dernière, mais tardive, attestation de la tradition que nous étudions[3]. Publié pour la première fois par E. Egger qui se montrait disposé à en faire un document du IIIe siècle[4], l'*ostrakon* a été étudié récemment[5] et on a pu y reconnaître un tropaire du moyen âge byzantin dont il paraît impossible de préciser la date, mais qui, en tout état, ne saurait témoigner pour les premiers siècles. La dernière ligne de l'*ostrakon* est ainsi libellée : ..... ο (?) τος ον φ.....ΐ τον αλογον γνορισθεις ηλεησον υμας; οτος ον φ.....ι τῶν ἀλόγων γνωρισθείς ἐλεήσον ἡμᾶς. ..... [celui que même les] bêtes sans raison ont reconnu. Ayez pitié de nous. M. Pétridès propose et justifie amplement la restitution suivante : ["Αγιος ἀθάν]ατος, ὁ [ἐ]ν φ[άτν]ῃ τῶν ἀλόγων γνωρισθείς, ἐλέησον ἡμᾶς : « Saint, Immortel, toi qui te manifestas dans la crèche (des animaux) sans

596. — Fresque romaine.
D'après *Bullet. di archeol. crist.*, 1877, pl. II.

raison : aie pitié de nous. » Le texte est manifestement inspiré de Habacuc, III, 2 : *in medio duorum animalium innotesceris*[6], il est probablement apparenté à celui des offices de Noël : 'Επὶ φάτνῃ ἀλόγων ἀνακλιθείς... Φάτνῃ τῶν ἀλόγων, ὃν οὐκ ἐχώρει οὐρανούς, ὑποδέχου... κ.τ.λ.[7].

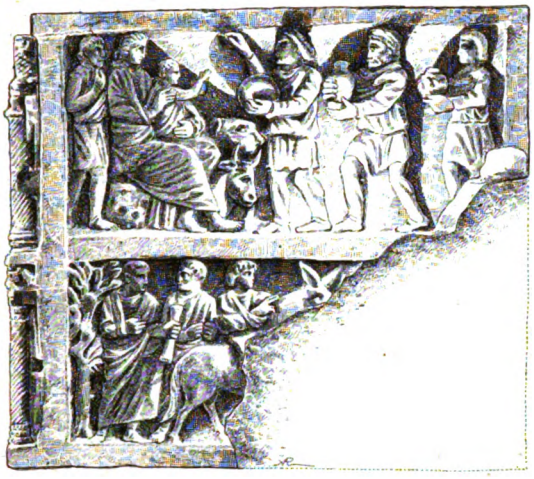
Classement de quelques types[8]. — 1° FRESQUE. — *Catacombe de S. Sébastien,* cf. De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1877, p. 141, pl. II (fig. 596).

2° SCULPTURES. — *Cathédrale de Mantoue,* cf. Garrucci, pl. 320, n. 2; Lehner, p. 319, pl. VI, n. 58; Liell,

[1] Ce n'est que beaucoup plus tard, quand les traditions orientales se furent répandues à Rome, que les artistes représentèrent la grotte. Elle n'apparaît jamais sur les sarcophages. On la voit pour la première fois dans les mosaïques. — [2] R. Grousset, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1884, t. IV, p. 342 sq. C. de Linas, *Le Crucifix blasphématoire du Palatin,* dans la *Revue de l'art chrétien,* 1870, t. XIV, p. 120, rappelle le sarcophage de 343, « d'où il s'ensuit, dit-il, que la tradition qu'elle vulgarise était parfaitement reçue vers le milieu du IVe siècle. Cette tradition était-elle ignorée auparavant? *Je suis persuadé du contraire.* Les croyances ne s'implantent pas brusquement au sein d'une religion comme les boulets de canon dans le talus d'un parapet. » Voilà un fondement de persuasion qui ne suffira pas à tout le monde. Après deux pages de développements qu'on peut omettre sans faire tort aux arguments de l'auteur, on lit, p. 122 : « Je crois donc, tout en manifestant un regret sincère de ne pouvoir appuyer ma conviction sur des témoignages directs, que le fait de la présence du bœuf et de l'âne à la nativité du Sauveur, fait authentiquement proclamé dès le milieu du Ve siècle, était admis de beaucoup plus longue date par les fidèles. » Quant à l'hypothèse de l'auteur qui veut rattacher l'inspiration de l'accusation d'onolâtrie à la tradition de la présence de l'âne à la crèche, elle appartient au domaine de l'imagination, nous l'y laissons. — [3] Voir AMULETTES, fig. 481. — [4] E. Egger, *Observations sur quelques fragments de poterie antique qui portent des inscriptions grecques,* dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, t. XXI, 1re partie, p. 377-408; réimprimé dans les *Mémoires d'hist. ancienne et de philologie,* in-8°, Paris, 1863, p. 420-450. — [5] S. Pétridès, *Un tropaire byzantin sur un fragment de poterie égyptienne,* dans les *Échos d'Orient,* 1899-1900, t. III, p. 326-333. — [6] L'apocryphe cite Isaïe, I, 3 et Habacuc, III, 2. E. Egger dit à ce propos : « Quant au passage prétendu d'Habacuc, il m'a été impossible de le retrouver non seulement dans Habacuc, mais dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. » La Vulgate et l'hébreu n'ont en effet rien de semblable; mais si Egger avait songé au texte grec des Septante il y eût trouvé le texte en question. — [7] Μηναῖον, décembre, édit. Venise, 1895, p. 122, 145. — [8] Nous ne mentionnons pas dans ce catalogue les types énumérés ou commentés dans la présente dissertation. *Légende des abréviations.* Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632; Aringhi, *Roma subterranea,* in-fol., Romæ, 1651, et Lutetiæ Parisiorum, 1659; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri,* in-fol., Roma, 1720; Bottari, *Scult. et pitt.*, in-fol., Roma, 1737; Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, Prato, 1873; E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. d'Arles,* in-fol., Paris, 1878; Le même, *Sarcoph. chrét. de la Gaule,* in-fol., Paris, 1886; Lehner, *Die Marienver. in den ersten Jahrhund.*, in-8°, Stuttgart, 1886; J. Liell, *Die Darstell. der allersel. Jungfrau und Gottergebärerin Maria,* in-8°, Freiburg, 1887.

Digitized by Google

p. 222, fig. 13; — *Musée de Latran,* cf. Garrucci, pl. 398, n. 6; Schultze, *Verzeichniss,* n. 33; Lehner, p. 321, n. 62; Liell, p. 222, n. 14; — *Villa Borghèse,* cf. Bosio, p. 287; Aringhi, t. I, p. 347; Bottari, pl. 85; Gori, *Osservaz.,* pl. II, n. 1; Garrucci, pl. 380, n. 4;

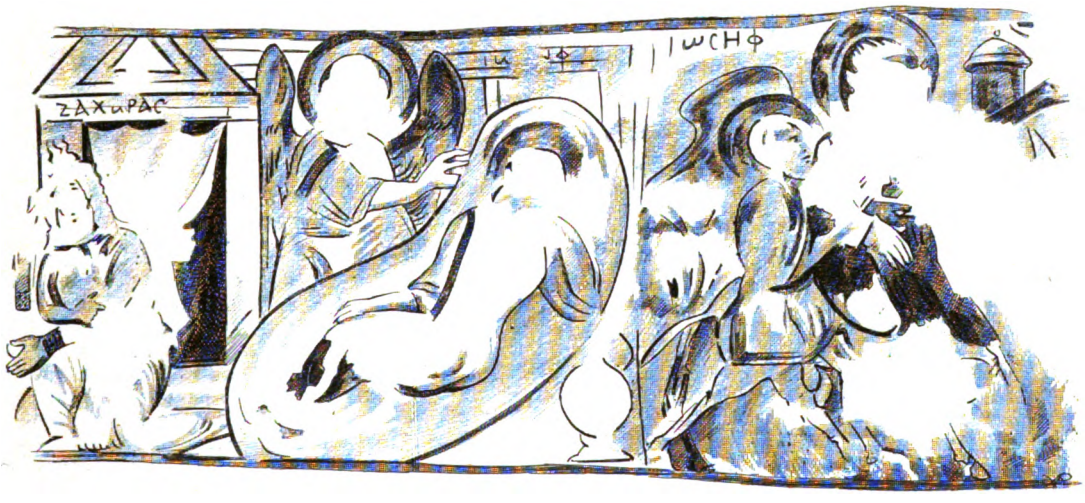


597. — Sarcophage d'Arles.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles,* pl. XXVI.

Schultze, n. 14; Lehner, p. 319, pl. VI, n. 59; — *Musée de Latran,* cf. Garrucci, pl. 316, n. 1; Kraus, *Real Encyclopädie,* t. II, p. 485; — *Ibidem,* Garrucci, pl. 384, n. 5; Lehner, p. 320, pl. VI, n. 60; Phothographie Parker, n. 2912; Liell, p. 223, 256, fig. 32; — *A Milan,* Bugati, *Memorie storico-critiche intorno le Reliquie ed il culto di S. Celso martire,* in-4°, Milano, 1782; De Rossi, *Bullettino,* 1865, p. 27; Garrucci, pl. 315, n. 5; — *Ibidem,* Allegranza, *Monum.,* p. 63, pl. V; F. X. Kraus, t. II, p. 484, fig. 319; — *Au Musée de Latran,* Garrucci, t. V, appendice, n. 36; Schultze, n. 20; Lehner, p. 311, n. 42, p. 320, n. 61, pl. VII, n. 61; Photogr. Parker, n. 2915; Liell, p. 257, fig. 33; — *Ibidem,* Garrucci, pl. 398, n. 5; Schultze, n. 10; Lehner, p. 317, pl. VI, n. 54; Photogr. Parker, n. 2932; Liell, p. 258, fig. 34; — *Campo Santo* (allemand, à Rome); Liell, p. 259, fig. 35; — *Cimetière du Vatican,* proche l'église de Sainte-Marthe (au temps d'Aringhi, disparu

598. — Colonne du Ciborium de Saint-Marc, à Venise.
D'après une photographie.

aujourd'hui), cf. Bosio, p. 63; Aringhi, t. I, p. 185; Bottari, pl. 22; Garrucci, pl. 334, n. 2; Lehner, p. 315, pl. VI, n. 51; Liell, p. 262, fig. 38; — *Ancône* (cathédrale), cf. Garrucci, pl. 326, n. 1; Schultze, n. 34; Lehner, p. 317, pl. VI, n. 55; Photogr. Parker, n. 2677; Liell, p. 268, fig. 42; — *Syracuse* (musée), cf. De Rossi, *Bullett.,* 1872, p. 81 sq.; Garrucci, pl. 365, n. 1; Schultze, n. 30 *a*; Lehner, p. 317, pl. VI, n. 53; Liell, p. 270, fig. 45. Nous avons donné le dessin, fig. 102, voir la bibliographie, col. 523, note 10; — *Arles,* E. Le Blant, *Sarc. d'Arl.,* pl. XVIII, fig. 1, p. 32; Liell, p. 277, fig. 52; — *Ibidem,* Le Blant, pl. XXI, p. 35; pl. XXVI, (fig. 597). Sarcophage servant de fonts baptismaux dans



599. — Fresque de l'église copte de Deïr Abou Hennys.
D'après le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* 1902, t. II, pl. II.

Digitized by Google

l'église de Saint-Trophime, p. 42 : « On ne voit, écrit E. Le Blant, que le commencement des faces latérales; le reste, engagé dans la muraille, n'en est séparé que par un intervalle où l'on peut à peine passer la main. A droite, les mages apportant des présents; le premier des trois montre l'étoile. La Vierge, sans voile, est assise sur un rocher; sur ses genoux, le Christ, déjà grand, lève la main à droite en regardant les mages; un personnage dont le vêtement court laisse une épaule nue, est debout derrière la Vierge; c'est saint Joseph. » Ce qui fait la singularité de cette représentation, c'est

600. — Ivoire de la chaire de Ravenne.
D'après une photographie.

la présence du bœuf et de l'âne maintenant que la crèche a disparu. Le registre inférieur représente l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. — Provence, E. Le Blant, *Sarc. de la Gaule*, p. 53; — *Saint-Maximin*, E. Le Blant, pl. LVI, p. 155; Liell, p. 279, fig. 54; — *Venise* (Saint-Marc, colonnes du Ciborium, VIe siècle, cf. col. 896). Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 234, fig. 221. Nous avons ici une combinaison tout à fait nouvelle. L'enfant repose dans une crèche que surmontent les têtes de l'âne et du bœuf, tandis qu'un ange plie le genou devant le nouveau-né (fig. 598).

III. L'ANE DE LA FUITE EN ÉGYPTE. — La représentation de la fuite en Égypte est presque sans exemple sur les monuments de l'époque que nous étudions. Nous rencontrons une peinture d'un certain mérite appartenant à un groupe que nous décrirons ailleurs avec détails (voir ANTINOÉ) et représentant le sujet dont nous traitons ici (fig. 599). Cette peinture orne les parois d'une église souterraine à Deïr Abou Hennys, à peu de distance d'Antinoé (Égypte); elle peut remonter au VIe siècle. Le cycle de peintures représente les scènes de l'enfance et de la vie publique du Christ. Nous voyons d'abord le songe de Joseph et l'ange qui lui donne l'ordre de fuir en Égypte. Auprès du saint endormi et à portée de la main se voit un petit vase. Ce détail, observe M. Clédat, est très intéressant au point de vue ethnographique et archéologique, car il est encore d'usage, en Orient, de mettre près de soi une gargoulette ou un vase contenant du liquide pour se rafraîchir durant la nuit[1]. Immédiatement après vient la fuite. Malheureusement la paroi du rocher est brisée à cet endroit, et nous y perdons peut-être quelque scène tirée des apo-

601. — Fond de coupe doré.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di oro*, pl. 37, n. 10.

cryphes, puisque le tableau se prolongeait sur une longueur d'environ deux mètres.

A la littérature apocryphe se rattache un épisode choisi par l'auteur de l'un des ivoires sculptés qui décoraient le siège épiscopal de l'évêque Maximien de Ravenne conservé aujourd'hui dans la sacristie de l'église du Dôme. Les divers sujets de ce siège ayant rapport aux événements qui précédèrent l'Incarnation sont très étroitement inspirés du Protévangile de Jacques. Un d'eux représente saint Joseph endormi et averti par l'ange de ne pas soupçonner la vertu de Marie (fig. 600). La partie inférieure nous montre la Vierge assise sur un âne que conduit un ange se rendant à Bethléhem. Saint Joseph la soutient. Cette scène semble impliquée par le récit des évangiles authentiques, mais la présence de l'ange la rattache à celui du Protévangile de Jacques. On pourrait croire que la peinture de Deïr Abou Hennys représente le même épisode, ce qui nous fait penser de préférence à la fuite en Égypte est l'absence de l'ange qui, il est vrai, peut avoir disparu dans la fracture du roc.

Les Pères de l'Église ont jugé que l'âne symbolisait le peuple gentil.

Saint Jérôme dit : *Pullus lasciviens gentium Dei frænum suscepit, apostolorumque stratus vestibus mollia terga præbuit ad sedendum*[2]. Sevère d'An-

[1] J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1902, t. II, p. 10, note. — [2] S. Jérôme, *Epitaffium Paulæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 887.

Digitized by Google

tioche : Τύπον δὲ ὄνος πληροῖ τῶν ἄλλων ἐθνῶν τῶν τῇ δεισιδαιμονίᾳ κατεχομένων, καὶ μήτε νόμῳ προ καθαρθέντων μήτε μυσταγωγίαις προφητικαῖς [1].

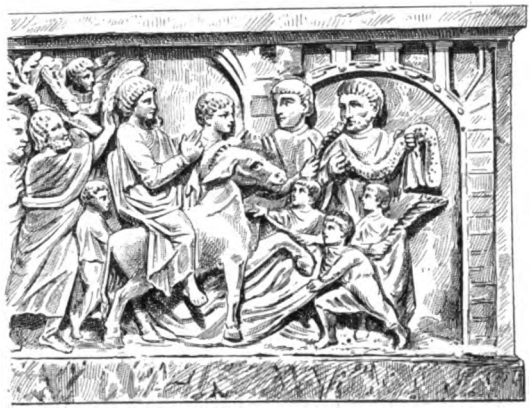
Nous pourrions prolonger ces citations qui n'ajoutent guère de nouveauté l'une à l'autre [2]. Remarquons que l'âne représenté sur notre verre (fig. 601) porte une clochette pendue au col, c'était là un usage très ancien, ainsi que l'a fait remarquer Buonarotti [3]. Nous en trouvons des témoignages chez les classiques, chez Apulée, par exemple, qui écrit : *Asinus tintinnabulis perargutis exornatus* [4]. C'est ainsi que nous le voyons dans la plupart des monuments de l'antiquité. Buonarotti a publié un bas-relief en bronze dont il n'indique pas la provenance, sur lequel nous voyons un âne portant la clochette, bien qu'il appartienne au cortège de Bacchus (fig. 602). Il est couvert de la peau de lion et un

602. — Bas-relief en bronze.
D'après Buonarotti, *Osservazioni istoriche sopra alcuni medaglioni antichi*, 1697, p. 95.

jeune faune musicien lui a sauté en croupe [5]. Parfois même, sans doute à cause de sa résistance, on charge Silène [6] sur le pauvre animal qui apparaît le plus souvent rétif et bien différent de ce que nous voyons dans les sarcophages chrétiens, sur lesquels il est introduit portant Jésus le jour de l'entrée triomphale à Jérusalem. Sédulius, qui vécut au ve siècle, à une époque où le récit de la présence de l'âne à la nativité était généralement accepté comme historique, n'a pas manqué de remarquer la rencontre de cet animal au jour de la naissance et en celui de l'entrée triomphale de Jésus :

non illius impar
Qui patulo Christum licet in præsepe jacentem
Agnovit tamen esse Deum.

IV. L'ÂNESSE ET L'ENTRÉE DE JÉSUS A JÉRUSALEM. — Le texte évangélique concernant l'ânesse et l'ânon que Jésus envoya quérir avant d'entrer dans Jérusalem est si clair qu'il ne laissait guère de place aux imaginations dont se montrent coutumiers les rédacteurs des évangiles apocryphes. Le sujet a été interprété dans les sarcophages d'une manière presque invariable. On peut signaler cependant quelques attitudes différentes, mais le type le plus ordinaire représente l'ânesse passant vers la droite, les pieds déjà posés sur une pièce d'étoffe qu'un homme étend sur le sol, tandis que le fond de la scène est occupé par un arbre plus ou moins touffu dans les branches duquel un homme est juché. Tels sont les sarcophages de Junius Bassus [7], d'Adelphia [8] (voir fig. 102), d'autres encore [9] (fig. 603), parfois nous voyons des disciples acclamant le Maître comme dans le suivant [10], qui peut remonter au ve siècle (fig. 604). On remarquera l'observation excellente et la justesse



603. — Sarcophage romain.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. LX, n. 3.

d'allure et de proportions du groupe. La tête du Christ a été refaite, tout le reste est ancien. L'âne est vigoureux, il marche rapidement. Le Sauveur a les pieds tombants. Un autre sarcophage de la même époque montre l'âne dans une attitude assez différente du type ordinaire et qui rappelle plutôt l'âne qui figure dans les théories bachiques, exténué, la tête basse, les jambes allongées [11]. Les colonnes du ciborium de Saint-Marc de Venise qui offrent tant de scènes interprétées d'une manière originale et indépendante des traditions symboliques généralement reçues, ne présentent rien de remarquable pour l'âne de l'entrée triomphale, sinon que le Christ est assis de côté et non à califourchon, comme on le voit plus fréquemment [12]. Même posture sur une tablette d'ivoire de la collection Stroganoff ayant fait partie de la décoration du siège épiscopal de l'évêque Maximien de Ravenne [13]. Un sarcophage publié

[1] Sévère d'Antioche, *Epist.*, dans Mai, *Script. veter. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1825-1830, t. IX, p. 731. — [2] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, in-4°, Roma, 1864, p. 211, n. 10, pl. XXXVII, n. 10; L. Perret, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XXII, n. 18. — [3] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, p. 73. — [4] Apulée, *Métamorph.*, l. X. Pétrone, *Satyricon*, c. XLVII, nous dit que les trois porcs blancs introduits dans la salle du festin de Trimalcion portaient de même des clochettes au col : *tintinnabulis culti*. Pour la persistance de cette coutume, cf. Sophrone, *De miraculis sanctorum Cyri et Joannis*, dans Mai, *Spicileg. romanum*, in-8°, Romæ, 1839-1844, t. III, p. 313. — [5] F. Buonarotti, *Osservazioni istoriche sopra alcuni medaglioni antichi*, in-4°, Roma, 1697, p. 95, 431. Deux cristaux antiques gravés, p. 345, 385, représentent l'âne avec clochette et sans clochette. Voyez d'autres textes et l'indication d'autres monuments figurés dans Buonarotti, *Osservazioni di vasi antichi*, p. 73-74. — [6] Voir fig. 169. Le vase de plomb trouvé en Tunisie. Une pierre gravée publiée par A. Gorlée, *Dactyliotheca*, in-12, Lugduni Batavorum, 1672, t. II, n. 320, représente Zénocrate monté sur un âne, avec cette légende : ΞΕΝΟΚΡΑΤ. Voyez un âne tourmenté par les amours, dans Héron de Villefosse, *Le trésor de Boscoreale*, dans les *Monuments Piot*, 1899, t. V, pl. V, n. 53. — [7] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 196, fig. 182. — [8] *Id.*, p. 197, fig. 183. — [9] A. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LX, n. 4. — [10] *Id.*, t. II, pl. LX, n. 3. Cf. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 97. — [11] Roller, *op. cit.*, t. II, pl. LX, n. 1. — [12] A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 263, fig. 250. — [13] *Id.*, t. I, p. 325, fig. 302.

Digitized by Google

par Bosio nous montre l'ânesse escortée de son ânon[1]. Enfin un sarcophage servant aujourd'hui de maître autel à Clermont nous offre un type aussi nouveau que

604. — Sarcophage romain.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. LX, n. 1.

remarquable (fig. 605). Cette fois l'âne est rétif, il s'arrête effrayé et le Christ paraît obligé de lui presser les flancs avec les jambes afin de le faire avancer[2]. Signalons enfin un jaspe vert de la collection du British Museum, travail médiocre de provenance égyptienne ou

605. — Sarcophage de Clermont.
D'après une photographie.

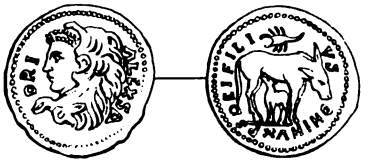
syrienne, dans lequel l'animal marche sans ployer les articulations des genoux[3] (fig. 606).

La regrettable préoccupation qui s'est attachée à composer une histoire imaginaire à presque tous les souvenirs les plus anciens du christianisme n'a pas épargné l'animal sur lequel Jésus était entré à Jérusalem. Les uns ont pensé qu'après le triomphe l'ânesse fut rendue « honnêtement à son maître ou qu'elle retourna d'elle-même à la porte entre deux chemins où on l'avait prise et rentra dans l'obscurité de la vie privée »[4]. C'est là une solution « à la moderne ». Pour d'autres l'ânesse et l'ânon se trouvaient signalés non seulement par le rôle qu'ils avaient rempli, mais par le symbolisme que plusieurs Pères de l'Église avaient développé à leur sujet. Saint Jérôme et saint Augustin ont vu dans l'ânesse déjà soumise au joug la figure de la synagogue, et dans l'ânon, celle de la Gentilité[5], il fallait leur composer

606. — Jaspe vert du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue*, p. 14, n. 90.

une légende qui parût digne de leur destinée. On raconta que l'ânesse qui avait porté Jésus ne put se résigner à vivre dans la ville déicide. Elle partit donc et marcha sur la mer devenue aussi dure que sa propre corne, s'en vint à Chypre, à Rhodes, à Candie, puis passa à Malte et de là en Sicile, visita Aquilée et y séjourna quelque temps, enfin elle se retira à Vérone où elle vécut très longtemps encore et mourut de vieillesse. On y rendait au XVIIe siècle un culte à ses os. Ce fait, ainsi que tout ce qui a trait à la fête des ânes, à l'office de l'Ane, ne peut nous retenir; nous ne devons pas empiéter sur l'histoire des égarements de l'esprit humain.

V. NUMISMATIQUE. — La numismatique nous offre un objet assez curieux. Montfaucon a été le premier à le faire connaître en France. « On prend pour un talisman, écrit-il, cette médaille dont on m'a envoyé l'estampe d'Italie (fig. 607), d'un côté est la tête d'Alexandre, cou-



607. — Amulette.
D'après la *Revue de numismatique*, 1857, pl. VIII, fig. 1.

verte de la dépouille du lion, comme on la voit sur les médailles, avec l'inscription *Alexandri*. Au revers est une ânesse et un ânon qui tette; et au-dessus un scorpion : l'inscription qui est autour porte **DOMINVS NOSTER IESVS CHRISTVS DEI FILIVS.** »

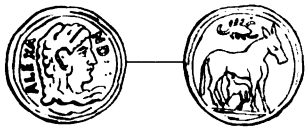
La coutume de porter des médailles d'Alexandre le Grand par superstition, comme si elles avaient quelque vertu préservative, était ordinaire parmi les chrétiens d'Antioche. Saint Jean Chrysostome, dans sa seconde catéchèse, déclame en ces termes contre ce damnable usage : « Que dira-t-on de ceux qui se servent d'enchantement et de ligatures, et qui lient à leur tête et à leurs pieds des médailles de bronze d'Alexandre Macédonien?

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 63. — [2] E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 67, pl. XVIII, n. 3. — [3] O. Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, in-4°, London, 1900, p. 14, n. 90. Cf. W. King, *Antiq. gems*, in-8°, London, 1872, t. II, p. 31; Le même, *Gnostics remains*, in-8°, London, 1887, p. 140. Comparer l'âne de la couverture de l'évangéliaire d'Etschmiadzin, point d'articulations, le Christ assis de côté, foule enthousiaste, cf. J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, in-4°, Wien, 1891, t. I, pl. I, n. 1. — [4] C. Bataillard, dans les *Mémoires de l'Académie nationale des sciences, arts et belles-lettres de Caen*, 1873, p. 242. — [5] Ces considérations et beaucoup d'autres sont développées dans F. Clément, *L'âne au moyen âge*, dans les *Annales archéologiques*, 1855, t. XV, p. 382 sq.

Digitized by Google

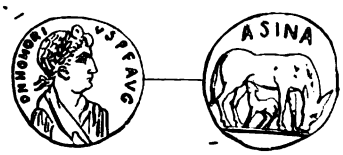
Sont-ce là nos espéranc ? Après la croix et la mort du Sauveur, mettons-nous l'espoir de notre salut en l'image d'un roi gentil [1] ? »

Vettori a rapproché la médaille qui nous occupe de trois types analogues [2]. *a*. Alexandre la tête couverte d'une dépouille de lion, et au revers une ânesse allaitant son ânon, mais sans légende (fig. 608); *b*. Alexandre



608. — Amulette.
D'après la *Revue de numismatique*, 1857, pl. VIII, fig. 2.

dans le même appareil, au revers Hercule et Minerve; *c*. Alexandre, la tête ceinte du laurier, au revers une ânesse allaitant son ânon, sans légende (fig. 609). L'identification faite par l'antiquaire italien entre le type offert par la médaille et l'empereur Alexandre Sévère n'offre aucun fondement [3]. Paciaudi répliqua que l'attribution au



609. — Amulette.
D'après la *Revue de numismatique*, 1857, pl. VIII, fig. 4.

prince, fils de Mammée, n'était pas soutenable [4]. Outre un certain rapport entre le texte de Plutarque, la numismatique d'Alexandre le Grand et le type de notre médaille [5], il faut observer qu'on ne saurait lui objecter sa postériorité de plusieurs siècles à l'époque du héros de Macédoine [6]. Le personnage d'Alexandre a joui jusqu'au temps du bas moyen âge d'une vogue générale [7] et il n'y a pas lieu d'être surpris que nous en ayons conservé des traces moins altérées que dans la littérature médiévale [8]. Le type que présente Alexandre rappelle celui d'un bon nombre de médaillons contorniates [9]. Or, une grande partie d'entre eux a été émise sous le règne d'Honorius, aussi Eckhel conclut que *dubium non videtur, Victorianum hunc numum ejusdem, aut vicinæ esse ætatis, eundemque objicere Macedoniæ regem et perinde ac contorniatos in pseudomoneta esse putandum, cuicunque deinde usui servierit* [10].

On a voulu rattacher le symbole gravé au revers de notre médaille par une allusion aux accusations infâmes d'*onocoetisme*. Nous sommes ici en plein pays d'imagination, et l'érudition ne s'accommode pas de l'air qu'on y respire.

BIBLIOGRAPHIE. — Agrippa (C.), *Laus Asini*, Lugduni, 1629. — Anonyme (barnabite), dans *Annali delle scienze religiose*, 1847, p. 369 sq. — Barbier de Montault (X.), *Ivoire latin du musée de Nevers*, dans le *Bulletin monumental*, 1884, t. L, p. 703-735. — Bataillard (C.), *Les ânes légendaires, le saint âne de Vérone, les ânes bénis et ceux du calendrier*, dans les *Mém. de l'Acad. de Caen*, 1873, p. 238-257. — Becker (F.), *Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts*, in-8°, Breslau, 1866. — Buonarotti (F.), *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, p. 73. — Champfleury, *Histoire de la caricature antique*, in-12, Paris, 1867, p. 287 sq. — Clément (F.), *Drame liturgique. L'âne au moyen âge*, dans les *Annales archéologiques*, 1855, t. XV, p. 373 sq.; 1856, t. XVI, p. 26 sq. — De Linas (C.), *Le Crucifix blasphématoire du Palatin*, trad. de *Das Spottcrucifix* de F. X. Kraus, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1870, t. XIV, p. 97-115, suivi d'un *Appendice du traducteur*, p. 116-129. — Garrucci (R.), *Deux monuments des premiers siècles de l'Église expliqués*, in-4°, Rome, 1862; *Vetri ornati di figure in oro, trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, in-4°, Roma, 1864, p. 211, n. 10; *Il crocifisso graffito nel palazzo dei Cesari*, in-8°, Roma, 1857; *Civiltà cattolica*, 6 déc. 1856, n. 161, t. IV, p. 527 sq., trad. dans *Annales de philosophie chrét.*, 1857, t. LIV, p. 101 sq. — Grape (Z.), *De calumnia ono, et chorolatriæ, Judæis et Christianis olim adspersa-*

[1] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, pl. CLXVIII, p. 372 sq. C. Cavedoni, *Médailles du temps d'Honorius portant des signes chrétiens mêlés à des types païens*, dans la *Revue numismatique*, 1857, p. 309-314 et pl. VIII; n. 1. ALEXSADRI, tête imberbe couverte de la dépouille d'un lion; au revers : DN IHV XPS DEI FILIVS, ânesse allaitant, scorpion; n. 2° ALEXANDER, tête imberbe couverte de la dépouille d'un lion; au revers, ânesse allaitant, scorpion; n. 3° IOVIS FILIVS, buste d'empereur imberbe portant le *paludamentum*; revers, même type de l'ânesse; n. 4° DN HONORIVS PF AVG, buste d'Honorius lauré portant le *paludamentum*; au revers : ASINA et au-dessous ânesse paissant et allaitant (cf. Tanini, *Nu mism. imper. roman.*, pl. VIII); n. 5° ALEXANDER (cf. fig. 475). Cavedoni juge « qu'il est assez naturel de rapporter à ces temps (d'Honorius) la médaille n. 1 ». De plus le scorpion paraît être un signe astrologique et selon lui Paciaudi, *Osservazioni sopra alcune singolari e strane medaglie*, Napoli, 1748, a raison d'y voir des amulettes. Trebellius Pollion, *Trigent. Tyrann.*, XIII, dit : *Dicuntur juvari in omni acto suo, qui Alexandrum expressum vel auro gestitant vel argento*. Les médailles données par Vettori sont toutes en bronze, c'est sans fondement que Montfaucon les déclare en or. — [2] Vettori, *De vetustate et forma monogrammatis sanctissimi nominis Jesu dissertatio*, in-4°, Romæ, 1747, p. 60-64. — [3] Il a reproduit ses arguments, mais sans les rendre plus probants, dans son *Epistola ad virum clarissimum Paullum Mariam Paciaudi, clericum regularem, de musei Victorii emblemate et de nonnullis numismatibus Alexandri Severi, secundis curis explanatis*, in-4°, Romæ, 1747; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, part. 2, pl. 168. — [4] P. M. Paciaudi, *Osservazioni sopra alcune singolari e strane medaglie*, in-4°, Napoli, 1748, p. 15 sq. — [5] Eckhel, t. VIII, p. 289, juge ce rapprochement sans valeur. — [6] C. L. Müller, *La numismatique d'Alexandre le Grand*, in-8°, Copenhague, 1855, n'est si compliquée que parce que des ateliers monétaires ont continué pendant plusieurs siècles la frappe de pièces au type d'Alexandre : cf. Ch. de Ujfalvy, *Le type physique d'Alexandre le Grand*, in-4°, Paris, 1902; Domenico di Guidobaldi, *Alessandro e Bucefalo*, in-8°, Napoli, 1851. — [7] P. Mayer, *Alexandre le Grand dans la littérature française au moyen âge*, in-12, Paris, 1886. — [8] Paciaudi, *op. cit.*, p. 31 sq., a réuni des textes prouvant l'expansion et la persistance de cette superstition. — [9] J. H. Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1798, t. VIII, p. 174. — [10] *Ibid.*, p. 174. On retrouve sur les monnaies d'Honorius l'ânesse allaitant son ânon. Dans notre dissertation sur les AMULETTES, col. 1790, fig. 475, nous avons donné des exemples de la persistance de l'emploi du type d'Alexandre. A ce seul titre, a médaille que étudions devrait être rangée au nombre des amulettes, mais son véritable intérêt est dans le groupe de l'ânesse et l'ânon et la légende qui l'accompagne. Quant à l'emblème du scorpion, il est fréquent sur les monnaies. On le voit rapproché de Q. Metellus, d'Hadrien, de Sévère, et sur les monnaies de Commagène. On a même relevé sur la chaux qui fermait un *loculus* du cimetière de Cyriaque une pâte de verre munie de son anneau de suspension et offrant l'image d'un scorpion. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 61. Nous croyons prématuré d'en rien conclure et on trouvera les anciennes opinions sur ce symbole dans Paciaudi, *op. cit.*, p. 35. Cet auteur pense *che queste medaglie potrerono forse anche contenere qualche cosa rappresentante la disciplina arcana dei gnostici*, p. 47 sq. Vettori revient à la charge dans une *Dissertatio apologetica de quibusdam Alexandri Severi numismaticis ad viros doctos cultores sinceræ veritatis*, in-4°, Romæ, 1749, on y trouvera, p. 39, une médaille d'Alexandre portant le *chrismon* au revers. La question de l'attribution de la médaille a été reprise par J.-G.-H. Greppo, *Dissertations sur les laraires de l'empereur Alexandre*, in-8°, Belley, 1834, p. 31.

Digitized by Google

in-4°, Lipsiæ, 1696. — Grätz, *Ursprung der zwei Verlaumdungen gegen das Judenthum vom Eselskultus und von der Lieblosigkeit gegen Andersglaubige*, dans *Monatschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums*, 1872, p. 193-206. — Grimouard de Saint-Laurent (H.), *De quelques singularités longtemps usitées dans la représentation de la nativité de N.-S.*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1880, t. xxx, p. 107 sq., 324 sq.; 1881, t. xxxi, p. 173 sq. — Grousset (R.), *Le bœuf et l'âne à la nativité du Christ*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1884, t. iv, p. 334-344. — Hasæus (Th.), *De* ΟΝΟΛΑΤΡΕΙΑΙ *sive calumnia cultus asininia gentilibus olim Judæis et Christianis impacta diatriba in quo non pauca ad philologiam spectantia elucidantur, accedit viri celeberrimi, J. B. Ottii, bibliothec. et professoris Tigurini, de eodem argumento ad auctorem epistola*, in-4°, Erffurti et Lipsiæ, 1716. — J. Haupt, dans *Mittheilungen die K. Central-Commission für Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler*, 1868, t. xiii, p. 150-168. — King (C. W.), *The Gnostics and their remains, ancient and medieval*, in-8°, London, 1887, p. 90. — Kraus (F. X.), *Das Spottcrucifix vom Palatin*, dans *Oesterr. Vierteljahresschrift für kathol. Theologie*, 1869, t. viii, 2e partie; Le même, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1870, p. 32-35; Le même, *Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito*, in-8°, Freiburg, 1872. — H. P. Lidden, *The divinity of our Lord and Saviour J. C.*, in-12, London, 1890, p. 404. — Lindner (J. G.), *De* ὀνολατρείᾳ *christianis objecta, excurs. ad Minucium Felicem*, in-8°, Langensalza, 1760, p. 34 sq. — Löscher (C.), *De objectionibus christianis de cruce et crucifixo ab ethnicis factis*, in-4°, Viteburgi, 1696. — Münter (F.), *Primordia Ecclesiæ africanæ*, in-4°, Hafniæ, 1829, p. 218; Le même, *Den Cristne Kvinde i det Hedenske Huus, for Constantin des Stores Tid... Paany udgivet af C. L. E. Mule*, in-8°, Kjobenhavn, 1865, p. 18. — Morinus (S.), *De calumnia gentilium caput asininum esse christianorum Deum*, dans ses *Dissertationes octo*, in-8°, Genovæ, 1683, p. 282 sq. — Northcote and Brownlow, *Roma sotterranea*, in-8°, London, 1879, t. ii, p. 346. — Renan (E.), *L'Antechrist*, in-8°, Paris, 1873, p. 40; *Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1877, p. 64. — Rösch, *Caput asinium*, dans *Stud. und Krit.*, 1882, p. 523-544. — Rossi (J. B. De), *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 72; 1867, p. 75; 1877, p. 141 sq.; 1878, p. 58. — Tyrwhitt (R.), *Art teaching of the primitive Church*, in-12, London, 1874, p. 7. — Uriarte (F. E. de), *El buey y el asno testigos del naciamiento de nuestro Señor*, dans *La ciencia christiana*, 1879, t. xii, p. 260-275; 1880, t. xiii, p. 64-87, 167-188. — Visconti (C. L.), *Di un nuovo graffito palatino*, dans le *Giornale arcadico*, nouv. série, 1870, t. lxii, p. 1-34; Le même, *Sulla interpretazione delle sigle V. D. N. dei graffiti palatini*, dans *Giornale arcadico*, nouv. série, 1867. H. Leclercq.

ANGARIEUSE. Voir Sangarieuse.

ANGÉLUS. — I. L'*Ave Maria*. II. L'*Angelus* du soir et le couvre-feu. III. L'*Angelus* du matin. IV. L'*Angelus* du midi. V. Bibliographie.

La prière populaire désignée sous le nom d'*Angelus* est un office liturgique destiné à honorer le rôle rempli par la mère de Dieu dans le mystère de l'Incarnation du Verbe. Cet office se compose, dans sa forme actuelle, de trois éléments : 1° quatre versets avec leurs répons; 2° trois *Ave Maria*; 3° une oraison; en outre l'office se récite à trois reprises différentes, sans modifications, à l'aube, au milieu du jour, au crépuscule. Pendant le temps pascal on substitue à l'*Angelus* l'antienne *Regina cæli*. Il y a lieu de rechercher l'époque à laquelle cette dévotion fit son apparition et même à quelle époque ses éléments constitutifs se trouvèrent en état de concourir à la formation d'un office liturgique.

I. L'*Ave Maria*. — Cette prière fera l'objet d'une étude spéciale, nous nous bornerons donc à résumer les conclusions actuellement acquises en ce qui la concerne. Depuis Mabillon[1] on admet que l'*Ave Maria* n'a commencé à se répandre dans le peuple que vers le xiie siècle; la légende de saint Isidore est dépourvue d'autorité historique et les témoignages orientaux ne présentent en aucun cas la formule, augmentée des paroles d'Élisabeth, comme une prière usitée. Dès le xiie siècle, les clercs anglais récitent fréquemment l'*Ave Maria*; deux manuscrits conservés au British Museum : *Cotton, Tiberius, A, 3* et *Addit. 21,927*, tous deux antérieurs à l'an 1100, contiennent fréquemment les paroles de l'*Ave Maria* sous forme d'antienne, de répons ou de versets à chacune des heures du petit office de la Vierge. Vers la fin du xiie siècle la récitation de l'*Ave Maria* est assimilée à celle du *Credo* et du *Pater*; Odon de Paris, dans une ordonnance épiscopale (1196), veut que ses prêtres engagent les fidèles à réciter ces trois prières. Quant à l'addition du *Sancta Maria*, etc., elle est plus tardive. Mabillon estimait qu'on ne la rencontre pas avant le xvie siècle; des recherches récentes inviteraient à la chercher en Italie, chez les Frères Mineurs, vers les xive-xve siècles. Sur un ostracon découvert récemment par le D. Naville dans les ruines d'un monastère copte, on lit cette inscription que F. E. Brightman donne comme une forme orientale ancienne de l'*Ave Maria* pour être chantée avant l'Évangile, comme l'Alleluia, pour une fête de la sainte Vierge, peut-être la Purification. La date de l'ostracon d'après Crum est à peu près 600[2];

[1] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, in-fol., Parisiis, 1685, sæc. v, præf., § 127 sq.; *Acta sanct.*, octobr. t. viii, p. 1008 sq.; Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta cultusque illi adhibitus*, in-4°, Bononii, 1761-1765, t. v, p. 249-266, réimprimé dans Bourassé, *Summa aurea*, in-4°, Parisiis, 1862, t. iv, p. 232; [Dom R. Massuet,] *Lettre à M. l'évêque de Bayeux sur son mandement du 5 mai 1707 portant la condamnation de plusieurs propositions extraites des thèses soutenues par les religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur dans l'abbaye de Saint-Étienne de Caen, diocèse de Bayeux*, in-12, La Haye, 1708; Grancolas, *Hist. du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1715, t. i, c. ii; Catalani, *Pontificale romanum*, in-fol., Parisiis, 1851, t. ii, p. 406; A. Zaccaria, *Onomasticon rituale*, in-4°, Faventiæ, 1787, au mot *Ave Maria*, p. 37 sq.; Le même, *Dissertazioni varie italiane*, in-12, Romæ, 1780, dissert. VI, t. ii, p. 242; Gavanti-Merati, *Thesaurus sacrorum rituum*, in-4°, Romæ, 1736-1738, t. iii, sect. V, c. i, p. 123 sq.; Moroni, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastico*, in-8°, Venezia, 1840, t. iii, p. 154; F. Probst, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. i, col. 1734-1744; F. Meyrick, dans *Dictionary of christian antiquities*, t. i, p. 754; *Enciclopedia dell' Ecclesiastico*, Napoli, 1843, au mot *Ave Maria*; A. J. Binterim, *Die vorzuglichsten Denkwürdigkeiten des christ. katholischen Kirche aus der ersten, mittelern und letzten Zeiten mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche im Deutschland*, in-8°, Mainz, 1831, t. vii, i, p. 125; F. M. Magius, *De sacris ceremoniis circa salutationem angelicam*, in-fol., Panormi, 1654; A. Lury, *L'Ave Maria, son origine et ses transformations*, dans le *Bulletin arch.-hist. de Tarn-et-Garonne*, 1886, t. xiv, p. 145-171; T. Esser, dans *Historiches Jahrbuch* de *Görres Gesselschaft*, 1884, t. v, p. 88-116; Bridgett, *Our Lady's Dowry*, in-8°, London, 3e édition, IIe part., c. iv, Appendix, p. 482; P., *Recherches historiques sur l'Ave Maria*, dans *Le mois bibliographique*, 1895, t. iii, p. 243-251; H. Thurston, *Our popular devotions*, dans *The Month*, 1901, t. xcviii, p. 483-499; A. Boudinhon, *Études historiques sur nos dévotions populaires*, dans la *Revue du clergé français*, 1902, t. xxxi, p. 23-31; Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, in-8°, Freiburg, 1893, t. i, 2e part., c. iii, n. 533; *Das Pater noster. Der englische Gruss und das Angeluslauten*, p. 484-487. — [2] W. E. Crum, *Coptic Ostraca, Egypt. Exploration Fund*, 1902. Cf. *Christian worship*, traduction des *Origines du culte chrétien*, note ajoutée à l'édition française, p. 546 de la 2e édition anglaise 1904.

Digitized by Google

date confirmée par Brightman, ce qui donne une époque très antérieure à tout ce qu'on connaissait : *Chronica XXIV Generalium* des Frères Mineurs rapporte qu'il fut décrété au chapitre de Pise, en 1263, *quod fra-*

Χαῖρε κεχαριτωμένη Μαρία· ὁ Κύριος μετα σου. εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶ καὶ εὐλογημένος ὁ καρπος τῆς κοιλίας σοῦ ὅτι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν συνέλαβες λυτρώτην τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Salut, Marie, pleine de grâces; le Seigneur est avec vous; vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni, parce que vous avez conçu le Christ, fils de Dieu, le rédempteur de nos âmes.

II. L'*ANGELUS* DU SOIR ET LE COUVRE-FEU. — « C'était, dit le P. Bridgett, un usage séculaire de sonner, au coucher du soleil, une cloche appelée le couvre-feu; le pape Jean XXII, en 1327, accorda une indulgence à tous ceux qui réciteraient au son de cette cloche trois *Ave Maria*. Un siècle auparavant, Grégoire IX avait déjà ordonné de sonner une cloche chaque soir pour rappeler aux fidèles de prier pour les croisés; et, en 1296, saint Bonaventure avait engagé les Frères Mineurs à propager la dévotion de l'*Ave* du soir[1]. » Telle est l'opinion commune[2], qui n'est pas sans soulever quelques difficultés[3], car l'histoire du couvre-feu est des plus obscures. On a répété que le couvre-feu avait été introduit en Angleterre par Guillaume le Conquérant et que cette institution, devenue dans la suite inoffensive et quelque peu poétique, avait commencé par être une mesure de vexation à l'égard des Anglo-Saxons. Le savant médiéviste Freeman affirmait néanmoins que cette origine ne renfermait pas un mot de vrai, et de fait, on n'a pu apporter aucun document contemporain qui rattache l'usage du couvre-feu à l'administration du Conquérant. La plus ancienne attestation est non pas anglaise, mais normande et datée du synode de Caen en 1061; c'est un simple règlement de police prescrivant une sonnerie quotidienne pour appeler les fidèles à la prière, après quoi ils devront se retirer chez eux et fermer leur porte, l'heure de la sonnerie n'est pas marquée[4]. Il se produisit, principalement au XIIIe siècle, un grand développement de la vie municipale en Europe et il en résulta que les cités entendirent réglementer les heures de la reprise et de la fin du travail. A cet effet elles se pourvurent d'une cloche qui eut fonction de prévenir les artisans, cabaretiers et autres du moment où ils eussent à cesser leur commerce. « Nul crespinier, dit le *Livre des mestiers* d'Étienne Boileau, vers 1263, ne puet ne doit ouvrer ne faire ouvrir en nule seson puis l'eure que le quevrefeu est sonez à Saint-Merri. » D'un usage simplement municipal et ayant simplement rapport à la vie séculière, il se peut qu'une circonstance fortuite ait fait avec le temps une pratique religieuse. La cloche municipale ne pouvant toujours, pour une raison ou pour une autre, être logée dans le beffroi, on lui donna l'hospitalité dans le clocher de l'église. Cet usage fut ordinaire en Angleterre, la cloche de la cité de Londres se trouvait au campanile de Saint-Paul. Une confusion put s'établir de ce fait puisque la prescriptions du synode de Caen (1061), dont nous avons parlé, témoigne d'une pratique parallèle lorsqu'elle ordonne de sonner chaque soir la cloche pour appeler les fidèles à la prière, et cette sonnerie tiendra lieu du règlement de police, puisque la prière dite chacun devra rentrer chez soi et fermer sa porte. Il n'est pas aussi aisé de décider si l'institution profane s'est greffée sur la coutume religieuse ou réciproquement.

On a donné une origine moins fortuite à l'*Angelus*. La *tres in sermonibus populum inducerent ut in completorio pulsante campana, beatam Mariam aliquibus vicibus salutarent, quia aliquarum solemnium doctorum est opinio quod illa hora ipsa fuit per angetum salutata*. D'autres manuscrits portent : *cum post completorium pulsatur campana, devote genua flectant et dicant ter Ave Maria*. A l'année 1269, la *Chronica* déjà citée dit : *Fratres populo predicent quod quando auditur campana completorii ipsa Virgo beata aliquoties salutetur*, d'autres manuscrits portent : *Quando auditur campana major, conventus trina vice dicatur Ave Maria*[5]. Ces assertions sont mises en doute par Tirasboschi, d'après lequel l'usage se rencontrerait pour la première fois à Milan; il en donne comme preuve ces quelques mots de l'épitaphe de Bonvicino de Ripa, de l'ordre des Humiliés, mort vers 1314 : *qui primus fecit pulsari campanas ad Ave Maria Mediolani et in comitatu*[6]. Un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne à Oxford nous donne une attestation définitive pour le XIIIe siècle : *Canonici Ms Miscell. 75 :* fol. 66 *b. Constitutiones factæ in provinciali capitulo Paoue* (= Padoue) *celebrato, MCC nonagesimo V°. In primis quod pulsetur in locis singulis de sero campana ter paulatim ad honorem Virginis gloriose, et tunc fratres omnes genuflectant et dicant : Ave Maria gratia plena*. Au XVe siècle, les bénédictins de la congrégation réformée dite de Bursfeld récitaient à la fin des complies, *Pater, Ave, Credo*, puis se prosternaient au son de la cloche et récitaient trois *Ave Maria*. Dès 1342, les chartreux faisaient de même. Plus anciennement encore, nous trouvons un usage qui pourrait fournir la solution du problème des origines de l'*Angelus*. Les coutumes de Saint-Denys, rédigées au XIIIe siècle prescrivent qu'après complies un prieur sonne à trois reprises une cloche et que tous disent alors et ensemble les prières. On trouve même dans certains coutumiers manuscrits du Xe siècle l'ordre de faire réciter aux enfants trois prières après complies, après quoi l'abbé sonnera une cloche (*tintinnabulum*) et récitera les trois prières avec les Frères. Ces trois prières nous sont très anciennement connues. La *Regularis concordia* de saint Ethelwold, antérieure à Guillaume le Conquérant, nous apprend que c'étaient des psaumes avec des répons et trois prières proprement dites que l'on récitait trois fois par jour : avant l'office de la nuit, avant prime ou tierce, suivant la saison, enfin après Complies. Les enfants les récitaient d'abord, ensuite les moines. La *Regularis concordia* mentionne le son de cloche pour les récitations de la nuit et du matin, elle n'en parle pas pour la récitation de Complies. Les trois « prières » furent dans certains chapitres de véritables exercices de règle, sans faire néanmoins partie de l'office. Elles sont prescrites dans les constitutions données par Manegold de Lauterbach aux chanoines réguliers de Murbach, en Alsace; on les retrouve dans les règles des chanoines réguliers de Sainte-Marie *de portu*, près de Ravenne; chez les chanoines réguliers

[1] Bridgett, *Our Lady's Dowry*, p. 216; cf. *Acta sanct.*, jul. t. II, p. 790, 812; Wadding, *Annales minorum*, ad an. 1269, n. 4. — [2] Nous ne mentionnons que pour mémoire l'attribution de l'*Angelus* au pape Urbain II, au concile de Clermont, en 1095, sa restauration par Grégoire IX, ou par Honorius III, cf. Arnold Wion, *Lignum vitæ*, in-4°, Venetiis, 1595, l. V, c. XX, embl. 3, part. II, p. 655; Génébrard, *Chronogr. sacra*, in-fol., Coloniæ, 1581, l. VI, p. 965; Ciacconius, *Historia pontificum romanorum*, in-fol., Romæ, 1677, t. II, p. 70. — [3] *Acta sanct.*, jul. t. II, p. 818; H. Thurston, dans *The Month*, 1901, t. XCVIII, p. 607 sq. — [4] Pour ce qui a trait à l'histoire du couvre-feu, cf. H. Thurston, dans *The Month*, 1901, t. XCVIII, p. 607-616. — [5] A. Boudinhon, dans la *Revue du clergé français*, t. XXXI, p. 36. — [6] Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, in-fol., Mediolani, 1766, t. I, p. 299.

Digitized by Google

de Windesheim l'usage existait au xve siècle de réciter trois *Ave Maria*, au son de la cloche, après l'antienne à la Vierge qui termine la réunion au chœur : *Antiphona de Beata Virgine cantatur, qua terminata... trina pulsatio parva fiat et a singulis ter Ave Maria dicitur*[1]. Il semble légitime d'attribuer à cette pratique une grande influence sur la formation de l'Office liturgique de l'*Angelus* dont nous avons aussi les principaux éléments dans la triple prière et dans la récitation de l'*Ave Maria* à la fin de complies. A un moment quelconque de sa formation, l'*Angelus* embryonnaire se répandit dans la chrétienté. C'est à la Hongrie qu'appartient jusqu'ici la plus ancienne attestation prescrivant la récitation de l'*Ave Maria* du soir au son de la cloche, elle est fournie par un décret du synode d'Esztergom, promulgué par l'archevêque de Gran. Cette pratique de piété n'est pas une innovation, mais désormais elle sera obligatoire pour toutes les Églises de Hongrie et vaudra aux fidèles une indulgence de dix jours; on tintera la cloche : *ad instar tintinnabuli campanam sonari faciunt*[2]. Un décret synodal de Ponce de Aquilanido, évêque de Lerida, en 1308, mentionne l'heure de l'*Angelus : post completorium, in crepusculo noctis de die*, à ce moment on fera à trois reprises tinter la cloche : *cum pulsetur seu repiquetur* (sic) *cimbalum aliquantolum per tres pausas*[3]. Il semblerait que dès 1314, le pape Clément V se trouvant à Carpentras aurait ordonné de sonner la cloche de l'*Ave Maria* après Complies et aurait accordé dix jours d'indulgence[4]. En 1317, une lettre d'indulgence accordée par des évêques en résidence à Avignon pour l'abbaye de Monsee, au diocèse de Passau, et pour l'église de Saint-Wolgang qui en dépendait, mentionne l'*Angelus*. Le premier document pontifical autenthique qui atteste cette pratique remonte à Jean XXII, en 1318, le 13 octobre; on y approuve une pratique observée dans le diocèse de Saintes et ailleurs et on accorde dix jours d'indulgence à ceux qui « le soir réciteront trois *Ave Maria*, à genoux, quand ils entendront le son de cloche »[5].

Un autre décret du même pape, daté du 7 mai 1327, et adressé à son vicaire à Rome, Ange, évêque de Viterbe, prescrivait l'introduction de l'*Angelus* dans la Ville éternelle[6], il était recommandé de dire l'*Ave Maria*, au son de la cloche, chaque soir au crépuscule, *in quolibet noctis crepusculo*[7]. A partir de cette époque les documents qui mentionnent la concession d'indulgences accordées par les évêques de résidence à la cour pontificale nous parlent de la sonnerie du soir et de l'usage de réciter à genoux l'*Ave Maria*[8]. En 1324 seulement. nous trouvons une attestation commune à l'*Angelus* et au couvre-feu. Jean de Stratford, évêque de Winchester, engage les fidèles à réciter trois *Ave Maria* à chacun des trois coups de la cloche, au total neuf *Ave*, « au commencement du couvre-feu. » A Wells, en 1331, le doyen Goddeley ordonne que l'on sonne trois coups, à trois intervalles très rapprochés, sur la grosse cloche de la cathédrale, pour rappeler aux fidèles la récitation des trois *Ave Maria*, ce qui doit se faire « peu de temps avant le couvre-feu ». Ces textes et plusieurs autres impliquent l'existence d'une sonnerie spéciale pour l'*Ave Maria* et distincte du couvre-feu. Le livre *De laudibus Papiæ*, qui date de 1331, s'exprime ainsi : « Un peu de temps après le signal donné pour la salutation de Notre-Dame, on sonnera la cloche appelée : cloche des buveurs, *campana bibitorum*, après quoi il est défendu de boire dans les tavernes, qui ne doivent pas demeurer ouvertes[9]. » Le synode de la province de Sens, tenu à Paris en 1346, décrète « que l'ordonnance du pape Jean XXII relativement à la prière de l'*Ave Maria*, à l'heure du couvre-feu, sera fidèlement observée »[10]. C'est peut-être dans ce sens qu'il faut interpréter divers actes qui portent que la pratique de réciter les trois *Ave Maria* à genoux, au son de la cloche, est *secundum modum curiæ romanæ*[11], mais toute relation avec la sonnerie du couvre-feu est également exclue par les canonistes du xive siècle qui se posent la question de savoir si on peut, en temps d'interdit, sonner les cloches pour l'*Ave Maria* du soir et, en certaines localités, pour celui du matin. « Jean Calderini (vers 1330) formule une conclusion affirmative, qui deviendra l'opinion courante, adoptée aussi par saint Antonin, parce que, dit-il, cette prière n'est pas un office ecclésiastique, mais une pratique de piété établie spécialement pour les laïques. Calderini et et les autres auteurs n'auraient pas eu à se poser la question si les fidèles avaient dit l'*Ave Maria* en entendant la sonnerie du couvre-feu. D'ailleurs, ils n'emploient d'autres expressions que les mots vagues : *de sero, de mane*[12]. » Quand à l'usage il commence à apparaître un peu partout; à Vich, en 1322[13]; à Breslau, en 1331[14]; à Tréguier, en 1334[15], où l'évêque veut qu'on sonne trois fois la cloche avant le couvre-feu; à Nantes, en 1370 où l'évêque Simon parle de l'heure « de *ignitegium*, appelé en français couvre-feu »[16].

On peut rapprocher de ces informations celles que nous fournissent quelques cloches des xiie et xiiie siècles, dont les inscriptions contiennent des allusions à l'*Ave Maria*. Celles du xive siècle dont la destination spéciale à l'*Angelus* est connue portent fréquemment l'*Ave Maria*; une cloche de Wotton, dans le Surrey, porte cette formule : ORA MENTE PIA PRO NOBIS VIRGO MARIA; sur une cloche de Saalfeld, datée de 1353, on lit : NON EGO CESSO PIAM SONITV LAVDARE MARIAM. Parmi les cloches plus anciennes, aucune ne peut être attribuée avec certitude à la destination de l'*Angelus*, cependant il est permis de mentionner comme ayant pu remplir ce service une cloche de Helfta, près d'Eisleben, datée de 1234 et portant l'inscription : AVE MARIA GRATIA PLENA DOMINVS TECVM; une cloche de Moissac, de 1270, porte : SALVE REGINA, MATER MISERICORDIAE, allusion probable à l'antienne finale des complies; signalons encore l'*Ave Maria* sur une cloche de Santo-Domingo de la Palma, à Majorque, datée de 1308, une cloche de 1306, à Ersingen en Wur-

[1] Amort, *Vetus disciplina canonicorum*, in-4°, Venetiis, 1748, p. 580. — [2] Knauz, *Monum. eccles. Strigoniensis*, in-8°, Gran, 1882, t. II, n. 619. — [3] A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 39. — [4] *Acta sanct.*, octobr. t. VII, p. 1111. — [5] *Chronicon Lunælacense*, in-4°, Stadt am Hof, 1748, p. 166, 170. — [6] Baronius, *Annales*, an. 1318, n. 58, in-4°, Barri-ducis, 1872, t. XXIV, p. 104. — [7] Baronius, *Annales*, an. 1327, n. 54, in-4°, Barri-ducis, 1872, t. XXIV, p. 336. — [8] En 1325, lettre en faveur de l'abbaye d'Amorbach, Gropp, *Historia monasterii Amorbacensis*, in-fol., Francofurti, 1736, p. 248; en 1326, deux lettres pour le diocèse de Passau, ratifiées par l'évêque de cette ville. Flam. Corner, *Catharus illustrata*, in-4°, Patavii, 1757, p. 133; A. Zaccaria, *L'Avemmaria*, dans *Dissertazioni varie*, in-12, Romæ, 1780, t. II, p. 726; Hagn, *Urkundenbuch für die Geschichte des Benedictiner Stiftes Kremsmünster*, in-8°, Wien, 1852, p. 202; en 1336, lettre en faveur de l'abbaye de Saint-Ghislain, en Hainaut, D. Baudry, *Annales de l'abbaye de Saint-Ghislain*, dans Reiffenberg, *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur, Hainaut*, etc., in-4°, Bruxelles, t. VIII, p. 504; en 1353, en faveur de l'Église de N.-D. de Consolation, à Vilvorde; Terwecoren, *N.-D. de Consolation*, in-12, Bruxelles, 1852, p. 112; en 1378, en faveur de l'abbaye de Krantheim, au diocèse de Mayence, dans *Zeitschrift des Ver. für Thuring. Gesch.*, Iéna, 1858, t. III, p. 219. — [9] A. Boudinhon, dans la *Revue du clergé français*, t. XXXI, p. 38. — [10] Hardouin, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1715, t. VII, col. 1682. — [11] Gropp, *Histor. monast. Amorbacensis*, in-fol., Francofurti, 1736, p. 249; *Chronicon Lunælacensis*, in-4°, Stadt am Hof, 1748, p. 174, 176. — [12] A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 39. — [13] Villanueva, *Viage liter. á las iglesias de España*, in-8°, Valencia, 1821, t. VI, col. 97. — [14] Hartzheim, *Concil. German.*, in-fol., Coloniæ, 1759, t. IV, p. 317. — [15] Martène, *Thesaurus anecdotorum*, in-fol., Lutetiæ, 1717, t. IV, col. 1107; *Acta sanct.*, octobr. t. VII, p. 1011. — [16] *Ibid.*, t. IV, col. 962.

Digitized by Google

temberg, une autre à Lütau, de la fin du XIIIe siècle, porte cette inscription : AD TE VOX EGO SVM VIRGO REINE (*re*[*g*]*in*[*a*]) POLORVM.

Nous pouvons conclure que l'*Angelus* n'a rien de commun avec le couvre-feu; qu'il se rattache presque certainement à une pratique dévote observée après complies dans les communautés religieuses, principalement chez les Anglo-Saxons. Le signal adopté consistait en des tintements ininterrompus à trois reprises pendant le temps suffisant à la récitation de l'*Ave Maria*. Cette pratique paraît avoir été déjà ancienne dans les monastères, lorsqu'en 1061 le synode de Caen l'étendit aux paroisses. Il en résulterait donc que l'*Angelus*, loin de dériver du couvre-feu, en aurait été l'origine; peut-être l'extension de cette dévotion au peuple fidèle que recommande le statut du chapitre général franciscain de 1269 était-il inspiré par la pensée de « mettre à la portée des fidèles, sous une forme pratique et abrégée, un exercice depuis longtemps déjà observé par les religieux »[1]. La sonnerie actuelle de l'*Angelus* comporte des tintements et un branle, peut-être cette seconde sonnerie est-elle une survivance de la sonnerie du couvre-feu, jadis très prolongée, — un quart d'heure au moins, — qui en vint peu après à rejoindre les tintements de l'*Angelus*, lorsque le couvre-feu eut disparu au moment de la Réforme, ce qui donna lieu à la confusion signalée.

III. L'*Angelus* du matin. — Les origines de l'*Angelus* du matin ne diffèrent pas de celles de l'*Angelus* du soir. La *trina oratio*, en usage dans les monastères à l'heure des Complies, s'y récitait aussi à l'heure de Prime et dans un grand nombre de localités la dévotion populaire adopta le son de cloche du matin comme le son de cloche du crépuscule, pour y rattacher une semblable pratique de piété. Dès 1330, le livre *De laudibus Papiæ* parle de l'*Ave Maria* du matin comme récemment introduit à Pavie : *Præter autem quotidianum signum, quod in sero ad salutandam Virginem gloriosam, institutum est aliud nuper in mane fieri* (il s'agit de Pavie) *paulo post signum auroræ ad eamdem salutem* (la salutation angélique) *reiterandam, sicuti in locis pluribus observatur*[2]. En 1346, l'évêque Raoul, de Bath, ordonne au clergé de sa cathédrale la récitation quotidienne, matin et soir, de cinq *Ave* pour les bienfaiteurs morts et vifs, avec la conclusion *Jesus, Amen* en l'honnenr de la Vierge[3]; en 1399, Thomas Arundel, archevêque de Cantorbéry, mandait à son collègue de Londres, que, sur la demande du roi Henri IV, la sonnerie du soir serait répétée le matin pour saluer Marie leur patronne; en conséquence, il accordait quarante jours d'indulgence à tous ceux qui réciteront un *Pater* et cinq *Ave*[4]. Pendant ce même XIVe siècle nous voyons la dévotion du matin s'étendre à divers pays. En 1368, le concile de Lavaur ordonne la récitation matinale de cinq *Pater* en l'honneur des cinq plaies de Jésus et sept *Ave* en souvenir des sept douleurs de sa Mère[5]; en 1369, à Béziers, on se se contente de trois *Pater* et un *Ave*[6]; en 1390, un bref de Boniface IX au clergé de Bavière l'exhorte à faire sonner la cloche à l'aurore dans toutes les églises, *campana pro Ave Maria pulsetur in aurora*, suivant l'usage alors établi à Rome et dans beaucoup de pays italiens[7]. Nous voyons la sonnerie matinale se répandre presque universellement pendant le XIVe siècle; à Breslau, en 1416[8]; à Cologne, en 1423[9]; à Mayence, la même année[10]; à Liège, en 1430[11]. à Bamberg, en 1491[12].

IV. L'*Angelus* de midi. — Ici la question est plus obscure encore et la solution indéfiniment retardée. Ce qui est certain, c'est que l'*Angelus* est de très loin postérieur aux dévotions analogues du matin et du soir, et son origine ne la rattache pas à l'ensemble dont il se trouve aujourd'hui faire partie. Il ne paraît pas qu'il faille chercher de précédent dans la coutume répandue au moyen âge de sonner les cloches à midi les samedis et les veilles de fêtes; nous trouvons au contraire, dès la fin du XIVe siècle, une pratique de piété en usage le vendredi de chaque semaine. Un synode de Prague de 1386, qu'a peut-être précédé une disposition de 1377, s'exprime en ces termes :

Feria IV. Item mandat dominus archiepiscopus predictus per suas litteras ut singulis VI feriis in qua dominus Jesus Christus animam patri reddidit, pulsetur notabilis campana in omnibus ecclesiis ad honorem passionis altissimi. Hortatur et consulit quod tunc singuli de clero et populo dicant flexis genibus, labore quolibet dimisso et etiam prandio intermisso, quinque orationes dominicas pro singulis stigmatibus, pro amocione pestilencie, gentilitatis, et pace hujus regni, dans pulsantibus et taliter orantibus XL *dies indulgentiarum*[13]. Le décret ne précise pas l'heure de la sonnerie, mais une copie des *statuta* de 1386 porte en rubrique : *Feria sexta pulsetur hora nona*, ce qui ferait trois heures après midi, mais on est fondé à croire que l'heure de none était anticipée. En anglais *noon* signifie midi, en outre on remarquera que le texte parle de l'interruption du repas, ce qui s'accorde tout à fait avec l'heure de midi; mais de graves différences semblent s'opposer à ce que l'on cherche dans cette dévotion l'origine de l'*Angelus* de midi. Celle dont nous parlons n'a lieu qu'une fois par semaine, le vendredi, elle a pour but d'honorer la Passion, non l'Incarnation, on y récite cinq *Pater* et non trois *Ave*. Quoi qu'il en soit, la dévotion mentionnée par le synode de Prague se répand rapidement, nous la rencontrons à Olmütz, en 1413[14], où on indique comme prières à réciter trois *Pater* et trois *Ave* et on leur accorde une indulgence; à Mayence, en 1423[15], un même décret de l'archevêque recommande la récitation des trois *Ave* le matin et le soir, et celle des trois *Pater* et *Ave*, le vendredi à midi, celle-ci en vue d'honorer les douleurs de la mère de Dieu; à Cologne, en la même année, décret presque identique[16]. En 1451, la récitation quotidienne est adoptée au monastère du Val-des-Écoliers, à Mons, en Hainaut[17]. La nouvelle dévotion avait pour but d'obtenir la paix du royaume et de l'Église et ce but était celui des fidèles qui, dès 1331, conformément aux intentions du synode de Breslau, récitaient les *Ave* de l'*Angelus*. L'assimilation dut être achevée après que le pape Callixte III, eut ordonné, en 1456, par la bulle *Cum his superioribus annis* une croisade de prières de toute la chrétienté contre les invasions des Turcs[18]; il prescrivait en conséquence que dans toutes les églises du monde, on tintât par trois fois la cloche tous les jours entre none et vêpres, ainsi qu'on fait pour l'*Ave Maria : tribus vicibus.... prout pro angelica salutatione de sero pulsari consuevit*; à ce signal chacun devrait réciter trois fois le *Pater* et l'*Ave*. La tendance de la dévotion des vendredis à entrer dans la dévotion poméridienne de l'*Angelus* est bien

[1] A. Boudinhon, *loc. cit.*, t. XXXI, p. 41. — [2] A. Boudinhon, *loc. cit.*, t. XXXI, p. 42. — [3] Wilkins, *Concilia*, in-fol., Londini, 1737, t. II, p. 736-739; D. Roch, *The Church of our Fathers*, in-8°, London, 1852, t. III, p. 336. — [4] Wilkins, *loc. cit.*, t. III, p. 246-247; D. Roch, *loc. cit.*, t. III, p. 338. — [5] J. Hardouin, *Concilia*, in-fol., Parisiis, 1715, t. VII, col. 1856. — [6] Martène, *Thesaurus anecdotorum*, in-fol., Lutetiæ, 1717, t. IV, col. 660. — [7] A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 42. — [8] Hartzheim, *Concil. Germana*, in-fol., Cologne, 1759, t. V, col. 160. — [9] *Ibid.*, t. V, col. 221. — [10] *Ibid.*, t. V, col. 209; Hardouin, *loc. cit.*, t. VIII, col. 1012. — [11] Thimister, *Histoire de l'église collégiale de Saint-Paul de Liège*, in-8°, Liège, 1890, p. 153. — [12] Hartzheim, *loc. cit.*, t. V, col. 631. — [13] A. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 43. — [14] Hartzheim, *loc. cit.*, t. V, col. 41. — [15] *Ibid.*, t. V, col. 209. — [16] *Ibid.*, t. V, col. 221. — [17] G. Deschamps, *Notre-Dame du Val-des-Écoliers*, in-8°, Mons, 1885, p. 69. — [18] Baronius, *Annales*, ad an. 1456, n. 19, Barri-ducis, 1876, t. XXIX, p. 67; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, in-8°, Freiburg, 1891, t. I, p. 596-597.

Digitized by Google

près d'avoir abouti, l'heure seule de la récitation fait encore difficulté à une assimilation complète, mais il est possible que l'anticipation habituelle des heures canoniales ait exercé son influence sur la dévotion qui nous occupe. Elle paraît un fait accompli en 1472, lorsque le roi Louis XI ordonne partout dans son royaume, à l'heure de midi, la récitation de l'*Ave Maria* pour obtenir la paix du royaume : « Doresnavant à l'heure de midy, que sonnoroit à l'église dudit Paris la grosse cloche, chascun feust fleschy un genouil à terre en disant *Ave Maria,* pour donner bonne paix au royaume de France[1]. » Trois ans plus tard, en 1475, la nouvelle dévotion fut enrichie de 300 jours d'indulgence par le pape Sixte IV. On lit à ce propos dans les archives de la ville de Tournay, à la date du 17 mars 1475 : « On vous fait assavoir que nostre saint père le pape, à la requeste du roy, nostre sire, a donné et octroié à tous ceulx et celles qui, par chacun jour environ heure de midy, au son de la cloce qui lors sonnera, diront dévotement trois *Ave Maria,* en priant Dieu pour la paix et union du royaulme, trois cents jours de pardon et indulgence pour chacun jour, et se nomme l'*Ave Maria* de la paix[2]. » On lit une déclaration analogue dans les registres du Chapitre de Beauvais[3], on voit le même usage en vigueur à Liège dans la collégiale de Saint-Denys[4], et à Aix-la-Chapelle, en 1476, une fondation fut faite chez les Croisiers pour y sonner, selon l'usage de la collégiale de Notre-Dame, un triple son de cloche à midi, pour vénérer la passion de Notre-Seigneur[5]. En 1500, le pape Alexandre VI renouvela l'ordonnance de Callixte III[6]. Un petit livre d'heures anglais, antérieur à la Réforme, rappelle la concession de 300 jours d'indulgence par Sixte IV, « *totiens quotiens* à ceux qui chaque jour le matin, après trois coups de la cloche de l'*Ave,* disent trois fois en entier la salutation de Notre-Dame, *Ave Maria gratia plena,* à savoir, à six heures du matin III *Ave Maria,* à midi III *Ave Maria,* et à six heures du soir[7]. » Le recueil intitulé : *Hortulus animæ,* imprimé à Strasbourg dès 1500 et sa version allemande publiée à Nuremberg vers 1520 contiennent la « Prière qu'on doit dire au coup de la cloche de l'*Ave : Suscipe verbum Virgo Maria quod tibi a Domino per angelum transmissum est. Ave Maria gratia plena; Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Jesus. Amen.*

« Dites cela trois fois et ensuite dites la collecte suivante : ℣. *Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem.* ℟. *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis.* ORATIO. *Deus qui de beatæ Mariæ Virginis utero,* etc.

« Dites dévotement cette prière au coup de cloche de l'*Ave* à none (à midi) en mémoire et souvenir de la passion et mort du Christ : *Tenebre facte sunt dum crucifixissent Iesum iudei, et circa horam nonam ex clamavit Iesus voce magna. Heli heli lamazabathani : hoc est Deus meus, Deus meus ut quid me dereliquisti; et inclinato capite emisit spiritum. Tunc unus ex militibus lancea latus eius perforavit : et continuo exivit sanguis et aqua. Et velum templi scissum est a summo usque deorsum : et omnis terra tremuit. Et inclinato capite emisit spiritum.* ℣. *Proprio filio suo non pepercit Deus.* ℟. *Sed pro nobis omnibus tradidit illum.* ORATIO. *Domine Jesu Christe, fili Dei vivi, qui pro salute mundi in cruce felle et aceto potatus es : sicut tu, consummatis omnibus in cruce expirans, in manus patris commendasti spiritum tuum, sic in hora mortis nec in manus tue pietatis commendo animam meam, ut eam in pace suscipias, et in electorum tuorum choris aggregari precipias. Qui vivis,* etc. *Pater noster, Ave Maria.* »

Vers 1576, un manuel de dévotions, rédigé par un catholique anglais, contient les curieuses explications que l'on va lire :

Quand on sonne pour la Salutation angélique.

« Trois fois par jour c'est l'usage de donner un signal ou de sonner pour la prière; le matin, à midi et le soir, afin de rappeler aux chrétiens que s'ils ne peuvent le faire plus souvent, au moins à ces trois moments de la journée, ils doivent prier, suivant le psaume : « Le soir, « le matin et à midi, je manifesterai et prononcerai vos « louanges, et le Seigneur entendra ma voix. » Le matin, d'abord au commencement de la journée, en rapportant ses futures actions à la gloire de Dieu. A midi, au milieu de la journée, en rafraîchissant son âme fatiguée par quelque brève et courte prière, tout comme on restaure son corps par la nourriture. Le soir, en faisant un état exact de son âme, de toutes ses actions et des choses qu'on a commises pendant cette journée.

« A ces trois moments aussi, on salue la bienheureuse Vierge Marie; afin que, par les grands et bienheureux événements, qui ont marqué ces heures bénies et auxquels Marie a participé, elle daigne obtenir miséricorde pour nous de son divin Fils. Car la cloche du matin nous rappelle la résurrection du Christ, qui, étant revenu à la vie et ressuscité d'entre les morts, apparut bientôt à sa sainte Mère. La cloche à midi nous rappelle la passion du Christ, à laquelle assista la Vierge Marie, Et la cloche du soir nous rappelle l'incarnation du Christ dans le sein de la Vierge.

« Quand nous entendons ainsi sonner, récitons pieusement, à midi, la prière du Seigneur et la salutation angélique. Quant à ceux qui savent lire, qu'ils récitent et disent, à midi, cette courte prière : « Le Christ s'est « fait pour nous obéissant, » etc. (C'est l'ant. *Christus factus est...* avec le ℣. *Adoramus te,* et l'oraison *Respice, quæsumus,* de la semaine sainte.)

« Le matin et le soir, dites ces trois petits versets avec la Salutation angélique, qui se dit après chacun d'eux :

« L'ange du Seigneur annonça à Marie et elle conçut du Saint-Esprit. *Ave Maria.*

« Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. *Ave Maria.*

« Voici la servante du Seigneur : qu'il me soit fait suivant votre parole. *Ave Maria.*

« Certains disent aussi ces versets quand la cloche sonne à midi; cela peut très bien se faire; car, quoique sans doute le Christ ne fut pas incarné le matin ni à midi, mais le soir (c'est le matin qu'il est ressuscité et à midi qu'il a souffert), cependant, à ces trois diverses sonneries de la cloche, on salue la Vierge en raison des trois mystères dans lesquels ceux qui l'invoquent ont coutume de l'honorer; ces trois mystères étant : les joies qui commencèrent par l'incarnation du Christ; les douleurs excessives dans la passion de Notre-Seigneur; enfin les glorieux mystères dont la résurrection fut le commencement[8]. »

A ce moment, la dévotion hebdomadaire à la passion de Notre-Seigneur a terminé son évolution, elle est complètement assimilée à une dévotion différente, les antiennes ayant pour objet l'Incarnation sont récitées à

[1] Robert Gaguin, *Hist. Franc.,* Ludov. XI, lib. X, c. XII, in-4°, Paris, 1497; Genebrard, *Chronogr. sacra,* in-fol., Coloniæ, 1581, p. 1085; Du Cange, *Glossarium,* art. *Angelus;* Baronius, *Annal.,* ad. an. 1472, n. 12, in-4°, Barri-ducis, 1484, t. XXIX, p. 527; *Acta sanct.,* octobr. t. VIII, p. 1110. — [2] *Bulletin de la Société historique et littéraire de Tournai,* 1889, t. XXII, p. 253-254. — [3] Barraud, *L'Angelus,* dans les *Annales archéologiques,* de Didron, 1858, p. 148. — [4] *Bulletin de la commiss. royale d'hist. de Belgique,* III° série, t. XIV, p. 167. — [5] Ernst, *Suffragants de Liège,* in-8°, Liège, 1823, p. 266. — [6] Baronius, *Annales.* ad an. 1500, n. 4, Barri-ducis, 1877, t. XXX, p. 307. — [7] Bridgett, *Our Lad'ys Dowry,* in-8°, London, 3e édition, t. VII, p. 218; Ed. Green, dans la *Downside review,* 1895, p. 280. — [8] *Ms. Harleim 2327.* Il est à remarquer que l'auteur ne cite que par manière de commentaire de l'*Ave Maria,* la prière : « Sainte Marie, Mère de Dieu, etc. »

Digitized by Google

midi comme au matin et au soir; l'*Angelus*, d'après le sens que nous sommes habitués à donner à ce mot, est constitué. Ce n'est guère avant le XVIe siècle que cette unification est achevée; c'est encore au XVIe siècle que l'on introduit l'usage de séparer les trois *Ave Maria* par trois versets et leurs répons; le premier d'entre eux a dépossédé la dévotion de son appellation déjà ancienne et lui a substitué son incipit : *Angelus*. On n'a pas rencontré l'usage de ces versets avant l'année 1570, on les rencontre pour la première fois dans un petit office imprimé à Rome sous saint Pie V (†1572), ensuite dans le manuel anglais de 1576 que nous avons cité; ils passèrent dans le *Manuale catholicorum* de Pierre Canisius (Anvers, 1588) et se répandirent partout assez rapidement.

Désormais l'histoire de l'*Angelus* semble close. En 1509, Francois Dupuy, prieur de la Grande-Chartreuse, établit pour les maisons de France l'usage de sonner le matin, à midi et le soir, en récitant chaque fois trois *Ave Maria*[1]. Sous Léon X, Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux et de Lodève et abbé de Saint-Germain-des-Prés, obtient du pape la concession d'indulgences pour les fidèles de ses diocèses et de la juridiction de son monastère qui réciteraient à genoux trois *Ave* aux mêmes moments. En 1524, Jean Locher, de Munich, confond pratiquement la sonnerie de l'*Ave* et la sonnerie *pro pace*. De plus, on voit désigner du nom de « pardon » la sonnerie de l'*Ave* bien que l'indulgence eût été rigoureusement accordée à la seule prière *pro pace;* cette confusion est si complète qu'en 1536, Thomas Cromwell interdit la sonnerie des *Ave* « introduite par le prétendu *pardon* de l'évêque de Rome, de peur, dit-il, que le peuple ne s'imagine faussement gagner ce *pardon* ». Ailleurs l'assimilation est moins complète, par exemple le synode d'Avranches de 1550 engage à réciter le *Pater* et l'*Ave* pour la paix du royaume non seulement au son de cloche de midi, mais aussi le soir, quand la cloche sonne le couvre-feu (*pro ignitegio*).

Benoît XIV, par un bref du 14 septembre 1724, et Léon XIII, par un décret du 15 mars 1884, ont réglementé tout ce qui a trait à la récitation pratique de l'*Angelus*.

V. Bibliographie. — F. M. Magius, *De sacris cæremoniis obiri solitis in templis præsertim circa salutationem angelicam*, in-4°, Panormi, 1654, p. 6-76; Gerberon, *Dissertation sur l'Angelus*, in-12, Paris, 1675; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, in-4°, Niort, 1884, aux mots *Angelus, Ignitegium;* Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, in-fol., Parisiis, 1685, t. v, præf., p. LXXVII-LXXVIII; Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, in-fol., Mediolani, 1766, t. I, p. 229-300; Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta cultusque illi adhibitus*, in-4°, Bononii, 1761; réimprimé dans Bourassé, *Summa aurea*, in-4°, Parisiis, 1866, t. IV, p. 274-282; A. Zaccaria, *L'avemmaria*, dans *Dissertazioni varie*, in-4°, Romæ, 1780, t. II, p. 265-269; Benoît XIV, *Instit. XIII*, dans *Opera*, in-4°, Bassani, 1767, t. x, p. 29-31; *Instit. LXI, ibid.*, p. 159-160; A. J. Binterim, *Die vorzuglichsten Denkwürdigkeiten*, in-8°, Mainz, 1831, t. VII *a*, p. 129-136; D. Rock, *The Church of our Fathers*, in-8°, London, 1852, t. III, p. 335; Barraud, *Les Cloches*, dans les *Annales archéologiques*, de Didron, 1858, p. 54-71; Le même, *L'Angelus, ibid.*, p. 145-149; *Acta sanct.*, in-fol., Parisiis, 1869, octobr. t. VII, p. 1109-1113; U. Berlière, *L'Angelus*, dans le *Messager des fidèles*, 1887, p. 64-71; Le même, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, 1903, t. I, col. 1278 sq.; Ed. Green, dans *Downside review*, 1895, t. XIV, p. 279-281; Bridgett, *Our Lady's Dowry*, in-8°, London, p. 216-218; H. Thurston, *Our popular Devotions*, dans *The Month*, t. XCVIII, p. 483-499, 607-616; t. XCIX, p. 61-73, 518-532; traduction abrégée par A. Boudinhon, *Études historiques sur nos dévotions populaires*, dans la *Revue du Clergé français*, 1902, t. XXXI, p. 24-29; A. G. Little, *Provincial constitutions of the Minorite Order; Constitutions and capitular decrees of S. Anthony*, 1290-1296, dans *The English historical Review*, 1903, t. XVIII, p. 495; *Stimmen aus Maria Laach*, 1903, p. 366-367; *Rassegna gregoriana*, 1903, p. 554; Essen, dans *Historische Jahrbuch*, 1902.

W. Henry.

ANGERS (MANUSCRITS LITURGIQUES D'). — *N. 18. Psalterium*, ms. du IXe siècle de 196 feuillets, mesurant 270 sur 170 millimètres; fol. 12 v°-13, instruments de musique des juifs avec l'explication de leur usage.

N. 19. Psalterium, ms. du IXe siècle de 144 feuillets, mesurant 0m236 sur 0m175; contient quelques prières notées en neumes.

N. 24. Evangelia, ms. du IXe siècle, parchemin, 125 feuillets, 0m307 sur 0m210. Les peintures de ce ms. méritent un peu d'attention; M. Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate*, in-8°, Paris, 1893, p. 48-49, rattache le texte du ms. à la tradition irlandaise. M. Molinier estime que le volume a été exécuté hors de Gaule (*Catal. gén. des ms.*, t. XXXI, p. 198). Voir au fol. 7-8 les peintures représentant la crucifixion, le partage des vêtements, la descente de croix et la mise au tombeau du Christ.

N. 68. En garde, fragments d'un livre liturgique du XIIe siècle.

N. 80. Benedictiones variæ, ms. du IXe siècle, parchemin, 177 feuillets, 0m215 sur 0m215. — Deux séries de bénédictions : 1° les objets; 2° les personnes et les temps. — Fol. 7 v°, *Incipit ordo de dedicatione templi;* — fol. 52 v°, *Benedictio in Scriptorio;* — fol. 60, *Incipit liber de sacris ordinibus benedicendis;* — fol. 93 v°. Bénédictions pour les ordalies et le jugement de Dieu; — fol 101 : *Incipiunt benedictiones episcopales super populum.*

N. 82. Rituale (fragment), ms. du IXe ou du Xe siècle; 15 feuillets; 0m276 sur 0m172, office des morts, extrême-onction.

N. 91. Sacramentarium, ms. du IXe siècle ayant reçu de nombreuses additions, parchemin, 284 feuillets, 0m224 sur 0m165. Ce ms., dont le texte est extrêmement incorrect, contient quelques parties notées neumes, a dû être « exécuté dans le bassin de la Loire, et vient d'une abbaye où l'on honorait beaucoup de saints bretons ».

N. 92. Recueil de messes (fragment), ms. du Xe siècle, parchemin, 60 feuillets, 0m290 sur 0m220; feuillets 1-6 sont plus récents.

N. 93. Missale, à l'usage de Saint-Aubin d'Angers; ms. du XIIe siècle, parchemin, 233 feuillets; 0m227 sur 0m200.

N. 96. Graduale, ms. du XIIe siècle, parchemin, 91 feuillets; 0m255 sur 0m178. Noté en neumes.

N. 97. Graduale, ms. du XIIe siècle, parchemin, 128 feuillets; 0m243 sur 0m168. Noté en neumes.

N. 102, ancien *n. 94. Sacramentarium*, ms. du Xe ou commencement du XIe siècle, parchemin, 239 feuillets, 0m295 sur 0m210. — Fol. I-VII : Calendrier; — fol. 1-2; Pièces additionnelles; — fol. de titre diparu; le sacramentaire proprement dit commence avec le fol. 3, par ces mots : *Deinde dicitur excelsa voce : Per omnia secula seculorum*... Les noms des saints mentionnés au *Libera nos* et la liste des martyrs et confesseurs inscrits dans les litanies des saints ne laissent aucun doute sur l'origine angevine du manuscrit; seul, le calendrier indique une provenance bourguignonne. Cf. L. Délisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, n° LV, p. 187 sq. — Peinture et dessin au fol. 3 r° et v°.

[1] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, in-fol., Parisiis, 1685, t. v, p. LXIX, n. 122. Les *Annales* des Chartreux disent que leur ordre avait adopté dès 1341 la sonnerie de l'*Ave* après Complies, elles appellent cet usage : *pulsandi ad indulgentias post completorium.*

Digitized by Google

N. 103. Liber capitularius et collectarius divinorum officiorum, ad usum antiquum monasterii Sancti Maxentii, ordinis Sancti Benedicti, Pictavensis diocesis, ms. du XIe siècle, parchemin, 60 feuillets; 0m280 sur 0m184.

N. 121. Lectionarium. — Proprium et commune sanctorum. ms. du XIe siècle, sauf les additions, parchemin, 289 feuillets, 0m335 sur 0m235.

N. 122. Lectionarium, — proprium temporis, — ms. du XIIe siècle, parchemin, 176 feuillets; 0m350 sur 0m260.

N. 124. Lectionarium. — XIIe siècle, parchemin, 195 feuillets; 0m356 sur 0m260. « Composé de fragments de la Bible et d'homélies, avec quelques explications. C'est le livre lu en chapitre. »

N. 144. Ce ms. du Xe siècle, parchemin, II-98 feuillets, 0m248 sur 0m176 renferme parmi les homélies quelques pièces intéressantes. — Fol. 92 vo : *Ymnus de sancto Nicholao.* Omnium clemens petimus creator... Notée en neumes; — fol. 95 vo-98. Hymnes diverses notées en neumes; et, pour quelques-unes seulement la notation sans les paroles. — En garde, la prose : *O crux, viri de lignum...,* notée en neumes.

N. 145. En garde de ce ms., fragment d'un lectionnaire du Xe siècle.

N. 157. A la fin de ce ms., six feuillets mutilés et tronqués, empruntés à un recueil de messes du XIe siècle.

N. 168. En garde de ce ms. fragments d'un rouleau des morts de Saint-Aubin d'Angers, contenant une prière pour les abbés Guillaume et Jacquelin, et les *tituli* de Saint-Jean et de Saint-Lézin d'Angers.

N. 177. En garde, quatre feuillets d'un ms. liturgique du XIIe siècle.

N. 193. En garde, fragment peu lisible d'un Pontifical du IXe siècle.

N. 196. En garde, fragment d'un livre liturgique noté, du XIe siècle.

N. 233. Explication des évangiles et des épîtres de l'année, ms. du IXe siècle, parchemin grossier, 207 feuillets, 0m353 sur 0m266. D'après l'étendue des textes commentés on peut faire usage de ce livre pour préciser les péricopes d'Écriture sainte lues aux jours marqués.

N. 234. Recueil analogue au précédent, ms. du IXe siècle, parchemin, 0m253 sur 0m205, fol. 124 vo, notes neumatiques.

N. 235. Homiliaire sur les évangiles de l'année. — ms. du IXe ou Xe siècle, parchemin, 178 feuillets, 0m330 sur 0m237. Contient 110 morceaux de l'Avent à Pâques; peut rendre des services analogues au *n. 233.*

N. 236. Explication des épîtres et évangiles de l'année, ms. du IXe siècle, parchemin, 143 feuillets, 0m230 sur 0m149, fol. 1-5, palimpsestes; l'écriture primitive paraît avoir été la minuscule carolingienne; fol. 35. Prière à Saint Blaise contre les maux de gorge (*de gutture*).

N. 237. Explication des évangiles de l'année, ms. du XIe ou XIIe siècle, parchemin, 130 feuillets, 0m350 sur 0m240.

N. 261. En garde, office de saint Maur, noté en neumes. — A la fin copie de quelques prières.

N. 271. Recueil, ms. du IXe siècle, parchemin, 199 feuillets, 0m264 sur 0m200, — fol. 109 : Fragment de pénitentiel; — fol. 110 vo : Prières, dont une notée en neumes : *Benedictus es, Domine...*

N. 278. Ce ms. du Xe siècle contient une prose notée en neumes : *Ecce tempus idoneum* || *Medicine peccaminum...*

N. 279. En garde, fragment de prière : *Ecce Dominus in fortitudine veniet.*

N. 283. Recueil liturgique, ms. des XIe, XIIe siècles, parchemin, 90 pages, 0m313 sur 0m200.

N. 288. Ce recueil factice de pièces d'époques diverses contient, fol. 184-197, les évangiles et épîtres de l'année, cette partie est du XIIe siècle.

N. 292. En garde, fragments de deux livres liturgiques des XIe et XIIe siècles.

N. 296. En garde, fragments du XIIe siècle, notés en neumes.

N. 307. En garde, fragments d'un rouleau mortuaire de Saint-Aubin, du XIIe siècle.

N. 308. En garde, fragments d'un graduel du XIIe siècle.

N. 396. En garde, à la fin, prose notée en neumes (XIe siècle); en tête, fragment d'un recueil de messes du Xe siècle.

N. 457. En garde, fragments d'un recueil de messes du XIe siècle, en partie grattés.

N. 676. En garde, fragment d'un évangéliaire du XIe siècle.

N. 801. En tête, un feuillet provenant d'un Pontifical.

N. 804. Lectionarium, ms. du XIIe siècle, parchemin, 123 feuillets, 0m297 sur 0m200.

N. 807. Lectionarium, ms. du XIIe siècle, parchemin, 144 feuillets; 0m310 sur 0m222.

N. 813. Ce ms. du XIIe siècle contient fol. 46 sq. la vie de sainte Catherine, en leçons; avec parties notées.

N. 814. Recueil, ms. du Xe siècle, parchemin, II-59 feuillets; 0m250 sur 0m191. — Fol. 31 vo, hymnes et antiennes pour la fête des saints martyrs Serge et Bacchus; notées en neumes; — fol. 37, hymne pour la fête de saint Brieuc, addition du XIe siècle, notée en neumes; — fol. I-II, hymnes pour la fête des saints Serge et Bacchus.

N. 815. Recueil, ms. du IXe siècle, parchemin, 97 feuillets, 0m172 sur 0m147; — fol. 92 vo, Fragment de l'évangile noté en neumes. — fol. 97; Hymne en l'honneur de saint Martin, notée en neumes : *In laudem Martini Deus.*

N. 1901. Fragments de manuscrits : Evangéliaire du XIe siècle (1 feuillet mutilé); missel du XIIe siècle (1 feuillet); Graduel du XIIe siècle (4 feuillets); Commentaire sur les évangiles, XIe siècle (1 feuillet).

N. 1902. Fragments de manuscrits : Lectionnaire du Xe siècle (10 feuillets)[1].

H. LECLERCQ.

ANGES. — I. Type. II. Vêtements. III. Hiérarchies. Fonctions. IV. Inscriptions. V. Métaux ciselés. VI. Pierres gravées. VII. Poterie. VIII. Sarcophage. IX. Moule à patènes. X. Patène. XI. Peintures. Miniature. XII. Mosaïques, bas-reliefs, ivoires. XIII. Les sources antiques du type de l'ange-niké. XIV. Les anges psychagogues. XV. Les anges psychopompes. XVI. L'ange du tombeau. XVII. Culte des anges. XVIII. L'invocation litanique des anges. XIX. L'angélologie des gnostiques. XX. Bibliographie.

I. TYPE. — Le type de l'ange a été parfois confondu avec les représentations antiques des « Victoires ». Au moyen âge on ne concevait plus un Génie pourvu d'ailes autrement que comme un ange, à tel point qu'à la fin du XIIIe siècle le contre-sceau de l'abbaye de Saint-Étienne de Caen, se composant d'une pierre antique représentant une Victoire tenant une couronne, reçut cette légende : *Ecce mitto angelum meum.* Matth., XI, 10[2]. L'usage de donner des ailes aux anges est tardif et ne

[1] A. Lemarchand, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Angers,* in-8°, Angers, 1863; P. Molinier, *Manuscrits de la bibliothèque d'Angers,* dans le *Catalogue général des manuscrits des bibl. publ. de France,* in-8°, Paris, 1890, t. XXXI, p. 189 sq.; L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* 1886, t. XXXII, p. 188, n. LV. — [2] G. Demay, *Inventaire des sceaux de l'Artois et de la Picardie,* in-4°, Paris, 1877, préf., p. X, n. 64. De même Bottari, *Pitture e sculture sagre,* in-fol., Roma, 1737, t. III, p. 3, présentait comme des anges deux génies ailés qui tiennent l'inscription de *Metilenia Rufina,* cf. Lupi, *Epitaph. Severæ,* in-4°, Panormi, 1735, pl. VIII, n. II, p. 52, il fut d'ailleurs contredit par Borgia, *De cruce Veliterna,* in-4°, Romæ, 1780, p. 99 nota.

Digitized by Google

semble guère remonter beaucoup plus haut que l'époque du Bas-Empire[1], il est possible que l'origine de cet usage se rattache au désir d'employer des figures païennes, d'une modestie à l'abri de tout reproche, dont on expliquait les ailes d'après le texte que nous venons de citer et quelques autres analogues. Les monuments antiques représentent l'ange sans ailes[2] et la tradition s'en conserva longtemps[3]. Garrucci croit reconnaître l'archange Raphaël dans une fresque du cimetière de Thrason[4] et l'ange Gabriel au cimetière de Priscille[5], mais il convient que cette interprétation ne s'appuie sur aucune particularité telle que le nimbe, les ailes. De ce qu'un type n'était pas adopté, tel qu'il le fut dans la suite, il ne faudrait pas en conclure que, dès la première antiquité, les artistes ne se soient pas préoccupés de représenter les anges avec l'attribut des ailes. Les peintures mithriaques retrouvées au cimetière de Prétextat qui, au jugement de Garrucci[6], sont directement inspirées des représentations chrétiennes alors en vogue, nous montrent l'ange introducteur de Vibia au banquet des bienheureux. Voir fig. 186.

La longue répugnance témoignée par l'art chrétien à pourvoir d'ailes les esprits bienheureux est assez remarquable, puisque les textes des Livres saints[7] et les idées reçues dès les temps anciens s'accordaient à représenter les anges « étendant leurs ailes »[8], volant dans l'espace[9]. Ce fut peut-être le souci d'écarter de l'art un type païen très répandu qui inspira une discipline que nous voyons précisément se relâcher en un temps où le recul du paganisme était assez marqué pour qu'on pût sans inconvénient lui emprunter tel ou tel symbole.

II. Vêtements. — Les vêtements des anges sont le plus ordinairement de couleur blanche, laquelle, au dire de saint Grégoire de Nazianze, leur convient particulièrement en mémoire de leur pureté parfaite : Εἴπερ ἀγγελικὸν ἡ λαμπροφορία, καὶ ἡ φαιδρότης, ὅταν τυπῶνται σωματικῶς, σύμβολον οἶμαι τοῦτο τῆς κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶν καθαρότητος[10]. Le vêtement blanc et éclatant est attribué aux anges lorsqu'on les représente sous forme corporelle, afin de montrer, sans doute, la pureté qui fait le fond de leur nature.

Il semble cependant qu'en Orient il fut d'usage de les représenter vêtus de pourpre, car les Actes du IIe concile de Nicée rapportent que l'évêque Jean de Gabale s'efforçait d'inculquer au peuple que les anges doivent être vêtus d'habits blancs et non de pourpre : Οὐδὲ τὴν ἀγγέλων τιμὴν ἀλώβητον εἴασε, τὸ πλῆθος ἐπειρᾶτο πείθειν ἐν αὐτῷ πολλάκις τῷ ἱερῷ τοῦ ἁγιοτάτου Μιχαὴλ, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀλουργὰ τοῖς ἀγγέλοις ἱμάτια προσήκειν, ἀλλὰ λεμκά[11]. « L'hérétique Severus, disait-il, n'a pas épargné les anges. Dans un long discours, il s'efforça de persuader à la multitude dans le temple même de Saint-Michel que les anges ne devaient pas être représentés vêtus de rouge mais de blanc. »

C'était en effet la couleur adoptée dans les évangiles, qui représentent les anges ἐν λευκοῖς[12] et τὸ ἔνδυμα λευκὸν ὡς χιών[13], « le vêtement blanc comme la neige. » Les Actes donnent aussi à l'ange qui parla au centurion Corneille un vêtement blanc, ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ[14].

Pseudo-Denys écrit au VIe siècle : Τὴν μὲν γὰρ φανὴν ἐσθῆτα καὶ τὴν πυρώδη, σημαίνειν οἴομαι τὸ θεοειδὲς κατὰ τὴν πυρὸς εἰκόνα, καὶ τὸ φωτιστικὸν διὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ φῶς, καὶ τὸ καθόλου νοητῶς ἔλλαμπον καὶ νοερῶς ἐλλαμπόμενον[15]. « Le vêtement radieux et tout de feu figure la conformité des anges avec la divinité, par suite de la signification symbolique du feu et de leur vertu d'illumination, précisément parce que leur héritage est dans les cieux, pays de la lumière; et enfin leur capacité de recevoir et leur faculté de transmettre la lumière purement intelligible. »

En Occident, Sedulius avait insinué quelque chose d'analogue dans ce vers :

Flammeus aspectu, niveo præclarus amictu[16].

On commençait en effet à faire refléter sur le vêtement des anges l'éclat du feu naturel dont on les disait composés; bien plus, après avoir si longtemps refusé les ailes aux anges, on leur en mettait maintenant aux pieds afin d'exprimer leur agilité ; et ce seul trait nous montre à quelle distance nous sommes de la vraie antiquité et de ses scrupules; elle, qui semble avoir craint d'introduire les « génies » profanes dans l'art chrétien, n'eût pas manqué de reconnaître Mercure plus ou moins déformé dans ce type ressuscité et assez inattendu; mais Denys s'en explique : Διὸ καὶ ὑποπτέρους ἡ θεολογία τοὺς τῶν ἁγίων νοῶν ἐσχημάτισε πόδας· τὸ γὰρ πτερὸν ἐμφαίνει τὴν ἀναγωγικὴν ὀξύτητα, καὶ τὸ οὐράνιον.

III. Hiérarchies. Fonctions. — L'art chrétien primitif a représenté les anges dans les fonctions diverses qui leur sont destinées par leur créateur et que l'auteur de l'épître aux Hébreux décrit par ces mots : λειτουργικὰ πνεύματα ἀποστελλόμενα εἰς διακονίαν[17]; c'est en effet dans l'exercice de l'adoration et des fonctions diverses de leur ministère que les anges nous sont montrés. Les écrits de l'Ancien Testament avaient parlé des anges, et de plusieurs d'entre eux en particulier, avec de minutieux détails; aussi l'Écriture sainte fut-elle une des sources d'après lesquelles le christianisme eut à déterminer le type angélique dans l'art, car on sait que les Juifs s'abstenaient généralement de toute représentation figurée. En outre, les artistes primitifs firent usage des livres apocryphes[18]. C'est ainsi qu'aux noms de

[1] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 75, note 3. — [2] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. III, pl. XXVI. Remarquons que, chez les kabbalistes, אברא, *Ebra*, signifie « aile », symbole d'ange. Joseph Gigatilia, *Sa'aré Orah, Ms. Bibl. nat. n° 770*, fol. 115b. — [3] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. III, VI, XX; *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, pl. XVII, fig. 4; De Rossi, *Musaici cristiani*, in-fol., Roma, 1872-1899, observe que sur les mosaïques du IVe siècle les anges sont sans ailes, au Ve siècle ils en sont pourvus. — [4] R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, p. 292; t. II, pl. 73, n. 2. — [5] *Id.*, t. I, p. 292; t. II, pl. 75, n. 1. — [6] R. Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie d'histoire et de littérature*, in-4°, Paris, 1852, t. IV, p. 28. — [7] Sur la liberté que l'on prenait avec l'Écriture, cf. E. Le Blant, *Les artistes chrétiens et le commentaire des Livres saints*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXVI, 2e partie, p. 1 sq. — [8] Exod., XXV, 20. — [9] Daniel, IX, 21; Apoc., XIV, 6; Tischendorf, *Acta apostol. apocr.*, in-8°, Lipsiæ, 1860, donne les actes apocryphes du martyre de saint Barthélemy, dans lesquels on lit : ἐφάνη ἄγγελος Κυρίου λάμπων ὑπὲρ τὸν ἥλιον, ἱπτερομένος, c. VII. — [10] S. Grégoire de Nazianze, *Oratio XXV*, 2, *P. G.*, t. XXXV, col. 1200. — [11] *Conc. Nicæn. II* (an. 787), actio V, dans Mansi, *Concil. ampl., coll.*, t. XIII, col. 184. — [12] Joa., XX, 12; Luc., I, 10. — [13] Matth., XXVIII, 3; Apoc., IV, 4; XV, 6. — [14] Act., X, 30. Voir la vision du frère Gérard de Saint-Germain-d'Auxerre, dans la *Chronique de Raou Glaber*, édit. Guizot, l. V, c. I, p. 334. — [15] Denys, *De cælest. hierarch.*, c. XV, 4, *P. G.*, t. III, col. 333. — [16] Sedulius, *Carmen paschale*, l. V, vs. 328, *P. L.*, t. XIX, col. 740. — [17] Hebr., I, 14. Esprits serviteurs envoyés pour accomplir leur ministère. — [18] Cf. De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1865, p. 30, 31; Ch. Bayet, *La peinture et la sculpture chrétiennes en Orient*, in-8°, Paris, 1879, p. 144; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 280 sq.; Le même, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 46, 114, 148, note 4; A. de Waal, *Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, p. 173 sq., 272 sq., 391 sq.; G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Tübingen, 1897, p. 14 sq. Il faut tenir compte aussi des apports qu'ont pu fournir des sources qui sont loin d'être toutes connues. Cf. E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akibar*, dans la *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 50 sq.; G. Behrmann, *Das Buch Daniel*, in-8°, Göttingen, 1894; A. Dillmann, *Das Buch der Jubilaën oder die kleine Genesis*, in-8°, Leipzig, 1874; A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, in-8°, Leipzig, 1853.

Digitized by Google

Gabriel, Michel, Raphaël, s'identifièrent ou s'ajoutèrent ceux de Surjân[1], d'Urjân, d'Uriel, d'Arsjalâljur[2]. L'Apocalypse d'Hénoch introduisit les noms de Raguel, Saraqâel, Zûtêl, Rufael, Fanuel; l'Apocalypse d'Esdras, ceux de Gabulethon, Aker, Arphugitonos, Beburos, Zebuleon[3]; on pourrait en citer bien d'autres encore.

Parmi cette multitude, les anciens admettaient une hiérarchie dans laquelle Michel tenait le premier rang, car il était ὁ μέγας ταξιάρχης καὶ ἀρχιστράτηγος τῆς δυνάμεως κυρίου[4]. Saint Paul avait désigné plusieurs groupes de la hiérarchie des anges[5], le classement prit dans la suite une allure plus didactique, surtout après la publication du pseudo-Aréopagite sur la « Hiérarchie céleste », au VIe siècle au plus tôt[6]. Le mécanisme compliqué de cet écrivain marque la dernière période des développements du système angélique tel que l'ont interprété les artistes chrétiens. Il importe toutefois de remarquer que les traités mystiques de Pseudo-Denys ne faisaient que développer et orner un thème depuis longtemps connu; c'est ainsi que l'Apocalypse de Moyse énonce brièvement cette hiérarchie en des termes qui nous font voir tous les anges à l'entour de Dieu, chacun suivant son rang : καὶ προσέταξεν ὁ θεὸς ἵνα συνέλθωσι πάντες οἱ ἄγγελοι ἐνώπιον αὐτοῦ, ἕκαστος κατὰ τάξιν αὐτοῦ[7]. Suivant plusieurs Pères tous les anges n'avaient pas leur habitation dans le ciel. Un certain nombre d'entre eux se trouvait délégué à des fonctions terrestres; c'étaient les anges gardiens[8]. Les uns gardaient les hommes, d'autres les éléments, les plantes, les animaux. « Dans le livre d'Hénoch et dans l'Apocalypse, chacun des phénomènes naturels, comme la grêle, les frimas, les saisons, était sous la direction d'un ange. Cette philosophie de la nature fut adoptée par les premiers Pères. Dans une de ses visions, Hermas apprend que l'ange des bêtes, nommé *Thegri*, a reçu l'ordre de ne pas lui nuire. Athénagore professe qu'il y a des esprits chargés de veiller au fonctionnement régulier du ciel, de la terre et de tous les éléments. Origène nous expliqne qu'il y a des anges occupés à faire naître les animaux, d'autres à faire pousser les plantes, etc. Épiphane connaît, tout comme Pseudo-Hénoch, l'ange du tonnerre, l'ange des éclairs, l'ange du froid, l'ange de la chaleur et beaucoup d'autres encore[9]. » Cette conception déplaisait à saint Basile[10] et à saint Grégoire[11] qui ne voulaient préposer les anges qu'à la garde des hommes : saint Jérôme trouvait que c'était faire injure à Dieu que d'imaginer qu'il s'occupait de savoir le nombre de mouches et de poux qui existent sur la terre, aussi ni les reptiles, ni les insectes, ni les poissons et autres créations de cet ordre n'ont reçu un ange préposé à leur garde[12], néanmoins saint Jean Chrysostome et saint Augustin s'en tinrent à l'opinion plus ancienne[13]. Outre les esprits chargés de veiller sur les êtres inférieurs, une classe entière fut destinée à veiller sur les nations. Pendant les premiers siècles du christianisme, la garde des nations par les anges était universellement admise; on s'appuyait principalement sur un texte du Deutéronome[14] où on lisait dans la version des Septante que Dieu fixa le nombre des peuples d'après le nombre des anges, et on confirmait ces paroles par le récit que fait le livre de Daniel de la lutte de l'archange Michel avec l'ange des Perses[15]. Ces textes parurent si clairs et probants que depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à saint Augustin nul ne songea à y contredire. La difficulté était de préciser ce qu'il fallait entendre par nation à une époque où les conquêtes romaines achevaient d'absorber les derniers États autonomes; on s'entendit pour faire des anges des nations les anges des cités et la conception était vraiment bien digne de l'époque classique. « Les nations et les villes, dit Clément d'Alexandrie, sont confiées aux anges[16], » et saint Grégoire de Nazianze nous montre les nations, les cités, les hommes dirigés par des esprits célestes[17].

L'Apocalypse, qui n'a pu être écrite plus tard que la fin du Ier siècle, introduisit, semble-t-il, des anges à la tête des Églises[18]. Il est toutefois permis d'hésiter sur la nature de ces anges. Faut-il y voir des créatures spirituelles ou bien les évêques d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatires, de Sardes, de Philadelphie, de Laodicée? Origène voyait dans ces anges les évêques spirituels des Églises[19], il fut suivi dans cette interprétation par saint Basile[20] et saint Grégoire de Nazianze[21] en Orient, par saint Ambroise[22] et par saint Hilaire[23] en Occident. Saint Augustin ne paraît pas l'avoir agréée, et la nature très pratique des observations faites à ces « anges » n'a rien qui ne puisse s'adresser à des évêques. Une des fonctions des anges consistait à environner le Tout-Puissant, d'où ils ne cessaient pas de s'intéresser aux hommes[24]. *Nostra adunatione lætantur* dit saint Cyprien, *sicut e contrario utique contristantur, quando vident diversas quorundam mentes et scissas voluntates*[25]. Saint Ephrem le Syrien dit de son côté : *Vigiles et angeli lætantur super pænitentibus, lætantur in vobis, fratres, quod eis similes estis effecti*[26]. Ce n'était d'ailleurs qu'une amplification des paroles bien connues du Jésus : Οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι[27].

C'est du reste dès l'instant de sa conception que l'homme se trouvait en rapport avec les puissances angéliques. *Omnem hominis in utero serendi, struendi fingendi paraturam aliqua utique potestas divinæ voluntatis ministra modulatur*[28], ainsi le rôle des anges offrait quelques analogies frappantes avec celui que la mythologie attribuait à ces myriades de divinités inférieures chargées de prendre soin de l'homme pendant

[1] Cf. A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, p. 96 sq. — [2] *Ibid.*, p. 99. — [3] C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 31. D'autres noms encore dans Montague Rhodes James, *The Testament of Abraham*, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1892, t. II, p. 93 sq. — [4] Max Bonnet, *Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato*, in-8°, Paris, 1890, p. 3; R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, in-8°, Braunschweig, 1883-1890, t. II, 2e partie, p. 23. — [5] Coloss., I, 16. — [6] Stiglmayr, S. J., *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannte Dionys. Areop. in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895, t. XVI, p. 253. Cf. O. Wulff, *Cherubim, Throne und Seraphim*, in-8°, Altenburg, 1894. — [7] C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 20. — [8] S. Hilaire, *In psalm. CXVIII*, 1, *P. L.*, t. IX, col. 636. S. Ambroise, *In psalm. CXVIII*, sermo I, IX, *P. L.*, t. XV, col. 1402. — [9] J. Turmel, *Histoire de l'angélologie, des temps apostoliques à la fin du Ve siècle*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1898, t. III, p. 531. — [10] S. Basile, *Contr. Eunom.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. XXIX, col. 653 sq. — [11] S. Grégoire de Nazianze, *Oratio XXVIII*, c. XXXI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 72. — [12] S. Jérôme, *In Habacuc*, c. I, vs. 14, *P. G.*, t. XXV, col. 1286. — [13] Photius, *Cod. CCLXXVI*, *P. G.*, t. CIV, col. 264; S. Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. XXXII, *P. L.*, t. XXXII, col. 1287. — [14] Deut., XXXII, 8. Plus tard, et presque à notre époque, Carlo Fabri attribuait comme gardiens aux sept électeurs du Saint-Empire germanique, les sept anges, Michel, Gabriel, etc. Cf. Barbeyrac, *De la nature du sort*, in-12, Amsterdam, 1731, p. 102. — [15] Dan., X, 13. — [16] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 545 sq. — [17] *Poemata dogm.*, n. VII, vs. 25, *P. G.*, t. XXXVII, col. 440. — [18] Apoc., II. — [19] *In Num.*, hom. XX, *P. G.*, t. XII, col. 726 sq.; *In Lucam*, hom. XIII, XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1830 sq., 1859 sq. — [20] *In Isaïam*, I, 46, *P. G.*, t. XXX, col. 205. — [21] *Orat. XLII*, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 469. — [22] *De pænit.*, I, XXI, *P. L.*, t. XVII, col. 1083. — [23] *In Psalm. CXXXI*, *P. L.*, t. IX, col. 728 sq. — [24] F. Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*, in-8°, Paris, 1839, t. II, p. 186, Atlas, pl. XXI, fig. 1. Inscription et mosaïque du monastère de Gelathi. — [25] S. Cyprien, *Epist.*, LXXII, 2, *P. L.*, t. III, col. 1086. — [26] S. Ephræmi, *Hymni et sermones*, édit. E.-J. Lamy, in-8°, Mechliniæ, 1889, t. III, col. 114. — [27] Luc., XV, 18; cf. I Cor., IV, 9 : θέατρον καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. — [28] Tertullien, *De anima*, c. XXXVII, *P. L.*, t. II, col. 756, 756.

Digitized by Google

le cours entier de sa vie. Toutefois la mission attribuée de présenter à Dieu les prières constituait une particularité sinon absolument nouvelle, du moins une fonction dont le paganisme n'avait guère entrevu l'activité incessante. Les apocryphes ne font que recueillir et enregistrer sur ce point les opinions courantes dans les milieux orthodoxes [1].

On trouvera sur l'*Angélologie chez les Pères de l'Église* une dissertation dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1192-1222.

IV. Inscriptions. — Une inscription de Kodja-Geuzlar (= Thiounta) mentionne un nom d'ange que nous n'avons pas encore rencontré : ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΙ ΑΑΑΑΑ ΜΙΚΑΗΛ Ε ΓΑΒΡΙΗΛ ΙΣΤΡΑΗΛ ΡΑΦΑΗΛ [2]. On pourrait croire que la lettre Α cinq fois répétée est l'abréviation de ἅγιος, mais il faudrait supposer en ce cas que le nom du cinquième ange a péri. Quoi qu'il en soit nous constatons, grâce à cette pierre, l'existence du culte des anges dans la vallée du Lycus et d'une manière générale en Phrygie à une époque qui peut n'être pas bien éloignée de l'anathème du concile de Laodicée (363), canon 35 : Οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπαγορεύεται· εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα. Il ne faut pas que les fidèles abandonnent l'Église, s'en aillent, invoquent les anges, se réunissent ; tout ceci est défendu. Si quelqu'un s'adonne à cette idolâtrie qu'il soit anathème.

Un témoignage de Théodoret (vers 420-450) nous apprend que cet abus était encore fort répandu de son temps en Phrygie et en Pisidie : ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ [3]. Dans la Phrygie centrale, à Afioum-Kara-Hissar sur un petit pilier de marbre provenant d'une église arménienne récemment détruite, mais qui était, dit-on, très ancienne et remontait à l'époque de la domination impériale, on lit : ἅγιος ὦ θεός, ἅγιος [ὦ θεός, ἅγιος ὦ θεός].

+ Ἀρχάνγελε Μιχαήλ, ἐλέησον τὴν πόλι σου κ[α]ὶ ῥύση αὐτὴν ἀπὸ τοῦ πονη(ροῦ) + [4]. Cette formule mérite d'être rapprochée de celle de Milet (voir Alphabet vocalique des gnostiques, col. 1269) et rappelle en outre une des demandes du *Pater noster* [5]. Cette vénération pour saint Michel se retrouve à Colosses [6], à Temenothyrai : Ἀρχάγγελε βοήθει τῷ δούλῳ σου [7]. Cette dernière formule pourrait être d'une haute antiquité. Nous trouvons à Théra, dont la communauté chrétienne nous est connue par d'autres textes, une longue pierre [8] sur la marge inférieure de laquelle on la lit, en une seule ligne. Voici comment la décrivent et la jugent son premier et son dernier éditeur : *Litteræ altitudinis diversæ plerique inter 0m02 et 0m03 pro tali inscriptione non nimis pravæ sunt, ita ut indicio a Rossio lato* (in Schriftzügen, die nicht jünger als das vierte oder fünfte Jahrhundert, vielleicht aber schon aus dem zweiten oder dritten sein dürften) *assentiendum esse censeam* [9]. Ἅγιε καὶ φοβερὲ Μιχαὴλ ἀρχάνγελε βοήθι τῷ δούλῳ σο[υ] Χαριλάῳ καὶ Μνημοσύνῃ κὲ τοῖς πε[σίν].

A Filuria (= *Floria*, à 2 kilomètres sud-ouest de Kutschuk Tchekmedsche), nous rencontrons une formule d'acclamation qui mérite d'être retenue [10] :

Κ(ύρι)ε βοήθει τῶν δούλων σου Θεοφυλάκτου τῆς συν βίου αὐτοῦ κ(αὶ) τῶν τέκνων αὐτῶν· ἀμὴν.

+ ἀναβάληθε τὴ δυνάμει τοῦ σταυροῦ κ(αὶ) τῶν ἁγίων ἀγγέλων.

« Seigneur, viens à l'aide de tes serviteurs, Théophylacte, sa femme et ses enfants. *Amen*.

« Placez votre espérance dans la puissance de la croix et des saints anges. »

V. Métaux ciselés. — Parmi les objets précieux renfermés dans la tombe de l'impératrice Marie, fille de Stilicon, épouse d'Honorius, inhumée dans l'église de Sainte-Pétronille à Rome [11], on recueillit : *una laminetta d'oro con queste parole scritte, anzi scolpite in greco* :

MICHAEL · GABRIEL · RAPHAEL · VRIEL [12]

Le personnage d'Uriel mérite qu'on s'y arrête quelques instants. On le trouve mentionné dans le livre d'Hénoch [13], et la littérature apocryphe lui attribue diverses missions auprès des patriarches de l'ancienne loi [14] ; par contre les livres canoniques n'en font pas mention [15], mais son nom paraît avec un pompeux éloge dans les *Carmina sibyllina* [16], et il est assez probable que la considération dont ces écrits étaient entourés aura contribué à disposer plusieurs Pères de l'Église en faveur d'Uriel [17]. Saint Ambroise écrit même : *non moritur Gabriel, non moritur Raphael, non moritur Uriel* [18], et rien ne donne lieu de penser que dans ce passage Uriel soit compté parmi les anges déchus. Saint Isidore de Séville était plus favorable encore à Uriel, car après avoir enseigné que les anges tirent leur nom du ministère qu'ils exercent auprès des hommes, et en tant qu'habitants du ciel ils n'auraient que faire de tel ou tel

[1] Origène, *Contra Celsum*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. XI, col. 1186 : Προσάγοντας τὰς τῶν ἀνθρώπων ἐντεύξεις ἐν τοῖς καθαρωτάτοις τοῦ κόσμου χωρίοις ἐπουρανίοις. Cf. *Acta Thomæ*, de la première moitié du IIIe siècle. A. Lipsius, t. II, 1re part., p. 345 sq. ; t. II, 2e part., p. 423 sq., de même *Das Buch Henoch*, édit. Dillmann, in-8°, Leipzig, 1853, p. 312, 322 ; l'Apocalyse de Paul, dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, in-8°, Leipzig, 1866, p. 62 sq., dans l'Apocalyse de Moïse, *ibid.*, p. 18, nous rencontrons un personnage ainsi désigné : ὁ ἄγγελος τῆς ἀνθρωπότητος. — [2] W. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1897, t. II, p. 541, n. 404. — [3] *Concil. Laodicense*, can. 35, cf. Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 570. — [4] Théodoret, *In epist. ad Coloss.*, II, XVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 612. — [5] *Mittheilungen der kais. archäol. Instituts. Athenische Abtheilung*, 1882, p. 144 ; W. Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 741, n. 678. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 214 sq. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 558, n. 442. Cf. Le même, *The christian Church in the roman Empire*, in-8°, London, 1893, p. 477. — [8] *Inscriptiones græcæ insularum maris Ægæi*, in-fol., Berolini, 1898, fascicule 3, n. 975, longueur 1m44, hauteur 0m615. — [9] F. Hiller von Gärtringen, dans *Inscript. græc.*, n. 975. Cf. Ross, *Reisen auf den griech. Inseln*, in-8°, Berlin, 1840, t. I, n. 60 ; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8911. — [10] J. Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*, in-8°, Pest, 1822, t. I, p. XIII, n. 32 ; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8907 ; Kubitschek, dans *Archäol.-epigraph. Mittheil. aus Œsterreich*, 1894, t. XVII, p. 61. — [11] F. Cancellieri, *De secretariis veteris basilicæ vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. II, p. 995 sq. — [12] L. Fauno, *Delle antichità della città di Roma... libri V*, in-8°, Venezia, 1548 (2e édit., 1552), l. V, c. X, p. 153 sq. Cf. Fr. Danieli, *De' regali sepolcri del duomo di Palermo, riconosciuti e illustrati*, in-8°, Napoli, 1784, p. 82 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 54. — [13] F. Cancellieri, *loc. cit.*, p. 1002 ; il donne à ce propos une bonne bibliographie des anciens travaux sur le livre d'Hénoch, à compléter avec A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, in-8°, Leipzig, 1853. — [14] F. Cancellieri, *loc. cit.*, p. 1003 sq., cite les textes apocryphes d'après Fabricius, *Codex pseudepigraphicus*, in-8°, Hamburg, 1703. Rappelons que c'est l'ange Ouriel qui apporte la révélation à pseudo-Esdras, dans l'Apocalypse d'Esdras, et que dans l'Apocalypse d'Adam c'est encore Ouriel qui révèle les liturgies mystiques qui s'accomplissent jour et nuit devant Dieu. Cf. Homolle, *Inscription d'Amorgos*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1901, t. XXV, p. 448-450. Mentionnons au passage *Roufouael, Roufoufael*. Cf. *Proceed. of Soc. of bibl. archæology*, 1901, t. XXIII, p. 78. — [15] II Paralipom., XIII. Uriel, dont il est ici question, n'est pas un ange, mais un homme. — [16] *Orac. sibyll.*, l. II, vs. 215 sq., 240. — [17] F. Cancellieri, *De secretariis veteris basilicæ vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. II, p. 1005 sq. — [18] S. Ambroise, *De fide*, l. III, *P. L.*, t. XVI, col. 616.

Digitized by Google

nom, il ajoute : *Uriel interpretatur ignis Dei, sicut legimus apparuisse ignem in rubo. Legimus etiam ignem missum desuper, et implesse, quod præceptum est* [1]. Enfin, Bède invoque Uriel avec d'autres anges : *Gabriel esto mihi lorica, Michael baltheus, Raphael scutum, Uriel protector, Rumiel defensor, Paniel salus* [2]. Ces textes sont à peu près contemporains des vigoureuses sentences des conciles de Soissons et de Rome, dont les dispositions étaient renouvelées dans les Capitulaires de Charlemagne : *In eodem concilio præcipitur,* disent-ils, *ut ignota angelorum nomina nec fingantur, nec nominentur, nisi illorum, quos habemus in auctoritate. Ii sunt : Michael, Gabriel, Raphael* [3].

L'Église grecque et l'Église d'Abyssinie rendaient hommage à Uriel ; on lit en effet dans le *Canon universalis* des Éthiopiens cette formule : *Custodi, Domine, Populum tuum per preces majorum angelorum splendentium Michaëlis, Gabrielis, ac Raphaëlis, et Urielis, et quattuor animalium sine carne* [4]; le calendrier publié par Ludolf fait mention d'Uriel l'archange au 15 juillet [5]. Les litanies carolines publiées par Mabillon[6] contiennent cette formule : *Sancte Orihel, ora, Sancte Raguhel, ora, Sancte Tobihel, ora;* le calendrier germanique dont parle Nic. Serrario mentionne huit anges, qui sont : Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Malthiel, Zadkiel, Peliel, Raziel [7]; enfin, nous trouvons dans un écrit déjà cité d'un ingénieux érudit, J.-B. Thiers, cette phrase : *Quoties ex officii mei ratione, statas quasdam super infirmis orationes, seu litanias, ut appellant, effundere necesse habes, ita scriptum invenio : S. Uriel, ora pro eo, vel pro ea* [8]; et une petite pièce imprimée au xve siècle nous fait lire une conjuration analogue à celle des antiques coupes chaldaïques d'incantation [9] : *Conjuro te diabole per sanctum Michaelem, per S. Gabrielem, per S. Rafaelem et per S. Urielem, et per omnes angelos et archangelos, et per novem choros angelorum, et per omnes virtutes cælorum, principatus et potestates, thronos et dominationes, Cherubin et Seraphin, Deo patri obedientes et ipsum semper laudantes, glorificantes in secula seculorum.* Amen [10].

Les Actes du martyr Procope, que le bollandiste Pinius qualifie en ces termes : *Deterioris notæ sunt Acta Procopii ducis* [11], nous rapportent que ce personnage ayant cru voir une croix pendant une vision, chargea un artisan d'en fabriquer une semblable en or et en argent d'après le dessin qu'il lui fournit. Le travail allait être achevé lorsqu'il y fallut ajouter trois figures pourvues chacune d'un nom en langue hébraïque; c'étaient Emmanuel, Michel et Gabriel : Ἐπεὶ δὲ καὶ εἰς τέλος ἰέναι ἔμελλεν, ἐξανατελλουσί πως ἐν αὐτῷ τρεῖς εἰκόνες, γραφαὶς ὀνομάτων ὑποσημαινουσαι τὰς μορφάς· Αἱ δὲ γραφαὶ τῆς Ἑβραΐδος γλῶττης ἐτύγχανον οὖσαι. Πρὸς μὲν τῇ ἀρχῇ ἄνω Ἐμμανουὴλ, ἐν ταῖς ἑκατέρωθεν αὖθις ἀρχαῖς Μιχαὴλ τε οὕτω καὶ Γαβριὴλ ἔχουσαι [12].

Plusieurs de ces noms, et en particulier celui d'Emmanuel, se retrouvent sur une pierre d'agate, tirant sur le bleu saphir [13] :

ΜΙΧΛΗΛ
ΡΑΦΑΗΛ
ΟΥΡΙΗΛ
CABAΩΘ
ΑΒΡΑCAΖ
ЄΝΜΑΝΟΥ
ΗΛ

Nous n'avons pu découvrir jusqu'ici, en admettant qu'elle ait existé, la règle d'après laquelle certains noms étaient rapprochés les uns des autres. Le peu qui a subsisté de la littérature gnostique et le nombre considérable des sectes laisse peu d'espoir de retrouver une série d'indications suffisamment précises pour servir à reconstituer une hiérarchie de l'angélologie gnostique; nous ne pouvons faire autre chose pour l'heure que de réunir des types et d'ouvrir des inventaires et des classements. Peut-être un plomb publié par Ficoroni doit-il prendre place parmi les monuments gnostiques [14] :

ΑΝΓΕ
ΛΟC
Η
ΙЄΡΑC

ἄγγελος ἡμέρας.

VI. Pierres gravées. — On lit dans le livre de Tobie les paroles de l'ange : *Ego enim sum Raphael angelus, unus ex septem qui astamus ante Dominum* [15]. Ces paroles expliquent toute une série de monuments figurés sur lesquels nous voyons sept anges désignés chacun par leur nom. Cet usage fut condamné à diverses reprises par les conciles. Le concile de Laodicée, en 363, s'exprime ainsi : « Il n'est pas convenable que les chrétiens, se détachant de l'Église de Dieu, rendent un culte aux anges en dehors d'elle et dans des assemblées privées. Cette pratique est interdite. Quiconque sera trouvé adonné en secret à cette idolâtrie sera anathème parce qu'il abandonne Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, et s'adresse aux idoles [16]. » En 492, le premier concile de Rome condamne *Phylacteria omnia quæ non angelorum, ut illi configunt, sed dæmonum magis nominibus conscripta sunt* [17]. Le deuxième concile de Rome, tenu en 745, condamna un nommé Aldebert, auteur de la prière suivante : *Precor vos et supplico me ad vos, angele Uriel, angele Raguel, angele Michaël, angele Adimis, angele Tubuas, angele Sabaoth, angele Simihel* [18], et les Pères du concile ajoutaient « qu'à l'exception de celui de Michel, tous les noms d'anges insérés dans cette prière désignaient des démons auxquels l'accusé demandait aide et protection ».

Nous connaissons plusieurs applications de ces noms angéliques. Un des plus curieux est une améthyste de 0^m03, à peu près carrée, gravée en intaille et représen-

[1] J.-B. Thiers, *De retinenda in ecclesiis libris voce Paraclitus dissertatio,* in-8°, Lugduni, 1669. — [2] S. Isidore, *De etymolog.,* l. VII, c. v, *P. L.,* t. LXXXII, col. 273. Cf. Fr. Moncæus, *Apparitionum divinarum duarum, ejus quæ de rubo, et proximæ quæ in Ægyptum revertenti in diversorio Mosi facta, historia, considerata,* in-4°, Rigiaci Atrebatum, 1597. — [3] Cf. Cancellieri, *loc. cit.,* p. 1005 sq. — [4] Baluze, *Capitularia reg. Francorum,* in-fol., Parisiis, 1677, t. I, p. 220, 515, 837. Cancellieri, *loc. cit.,* p. 1011 cite d'autres textes postérieurs. — [5] *Bibliotheca sanctorum patrum,* in-fol., Parisiis, 1575, t. IV, p. 120. — [6] J. Ludolf, *Comment. ad histor. æthiopicam,* in-fol., Francorfuti ad M., 1691, p. 389-436. — [7] Mabillon, *Vetera analecta,* in-fol., Paris, 1723, p. 170; J.-B. Thiers, *Traité des superstitions,* in-12, Paris, 1704, t. I, p. 118; t. II, p. 117; Benedictus XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione,* l. IV, part. II, c. XXX. — [8] N. Serrario, *Quæstiuncula x. Quomodo VII hi angeli a quibusdam vocentur?* in-fol., Lutetiæ, 1611, p. 282. — [9] J.-B. Thiers, *loc. cit.* — [10] *Conjurationes demonum,* sans lieu, ni date, ni pagination, fol. 96 (Bibliothèque nationale, Réserve 8° E, invent. 5730). Sur la persistance du recours superstitieux aux personnages angéliques, cf. Eymericus, *Directorium inquisitionis,* in-8°, Venetiis, 1607, p. 481-483; J.-B. Thiers, *Traité des superstitions,* 5° édit., t. II, p. 188, 191, 409; E. Le Blant, *De l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* 1892, t. XXXIV, p. 297. — [11] *Acta sanct.,* 8 juill., p. 554. — [12] *Ibid.,* p. 560, n. 15. — [13] J. Brunati, *Musæi Kirkeriani inscriptiones,* in-8°, Mediolani, 1837, p. 121, n. 276. — [14] Ficoroni, *Piombi antichi,* in-4°, Roma, 1740; Kaibel, *Inscript. Sicil.,* in-fol., Berolini, 1890, p. 630, n. 2416. — [15] Tobie, XII, 15. — [16] *Conc. Laodicense,* can. 35, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.,* t. II, col. 569. — [17] *Conc. Romanum I* (an. 492), dans Mansi, *Conc. ampl. coll.,* t. VIII, col. 151. — [18] *Conc. Romanum II,* art. 3°, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.,* t. XII, col. 384. Cf. *Conc. German. III* (an. 745), *ibid.,* t. XII, col. 384; F. Cancellieri, *De secret. basil. vatic.,* in-4°, Romæ, 1786, t. II, p. 1007-1009. Tous ces noms d'anges se retrouvent dans le *Vocabulaire de l'angélologie,* p. 123, note 3.

Digitized by Google

tant le Christ debout, non nimbé, avec le ☧ derrière la tête; il tient de la main gauche un cartel portant ces mots :

ΕΝΑ
ΡΧΗ
ΗΝΟ
Λ(ο)Γ
5 Ο C

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Au commencement était le Verbe [1].

De la main droite il bénit et on lit de ce côté les noms suivants :

ΡΑΦΑΗΛ
ΡΕΝΕΛ
ΟΥΡΙΗΛ
ΙΧΘΥC
5 ΜΙΧΑΗΛ
ΓΑΒΡΙΗΛ
ΑΖΑΗΛ

Nous avons ici trois noms bien connus : Raphaël, Michel, Gabriel; trois autres noms sont tirés des écrits apocryphes; enfin nous lisons un nom symbolique du Christ, ἰχθύς. La présence de ce nom à cette place est très ingénieusement expliquée par le P. Martinov, qui y voit une allusion à la qualité donnée au Christ en Isaïe [2], d'ange du grand conseil; place qu'il tient ici au milieu de deux groupes égaux d'anges qui comptaient chez les anciens parmi les principaux [3]. On ne se fit pas faute de tirer du nom des anges des étymologies déraisonnables et d'édifier sur ces rêveries des fantaisies que nous ne pouvons ni ne voulons rapporter. Nous nous bornerons à ajouter quelques noms à ceux que nous avons déjà mentionnés; ils sont contenus dans un manuscrit de la bibliothèque de Cologne, n. CLXXIV (anciennement à Darmstadt, n. 2156), du IXe ou du Xe siècle : fol. 45 : *Nomina archangelorum. — Gabrihel archangelus cum tonat habe in mente, et non nocebit tibi. Michahel cum te mane levas in mente habe et letum diem habebis. Orihel contra adversarium tuum in mente habe et omnia vincis. Raphahel cum panem tuum et potum intaminas in mente habe et omnia habundabit* (sic) *tibi, Raguhel cum in itinere exieris in mente habe prospera agebis. Barachahel cum judicem alicum* (sic) *potentem salutare volueris in mente habe et omnia explicabis. Pantasaron cum in convivio veneris in mente habe et omnes congaudebunt tibi.*

Un onyx de la collection du British Museum nous offre une représentation d'un type très rare (fig. 610).

610. — Onyx du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, pl. III, n. 104.

L'ange Gabriel annonce à la Vierge Marie sa maternité divine. Le personnage de la Vierge n'offre rien que de conforme au type byzantin, mais il n'en est pas de même de l'ange. Celui-ci est un Cupidon nu dans une attitude agitée, la jambe et le bras gauche levés. Cette figure a dû être copiée d'après un antique ou d'après une gemme gravée de l'époque classique. M. Dalton soupçonne que cet objet aura été confectionné à l'époque des persécutions iconoclastes, alors que les types iconographiques orthodoxes étaient difficiles à découvrir et qu'on était bien aise de dépister les fanatiques sans renoncer cependant à sa dévotion et peut-être un peu aussi à ses bijoux. Cette supposition reporterait l'onyx à deux couches que nous décrivons au VIIIe ou au IXe siècle. Elle nous paraît vraisemblable, à condition toutefois qu'on suppose que la légende gravée a été ajoutée à une époque postérieure ou du moins pendant une accalmie de la persécution. On lit en effet, dans le champ : Ο ΧΑΙΡΕΤΙCΜΟC, et plus bas : Ο ΑΡΧ ΓΑΒΡΙΗΛ et $\overline{\text{ΜΡ}}$ $\overline{\text{ΟΥ}}$ [4].

Parmi les pierres gravées de la collection du British Museum, un cristal taillé en intaille est assez énigmatique (fig. 611). Un personnage drapé est assis sur un âne

611. — Cristal du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, p. 13, n. 84.

ou un cheval que précède un ange. Ce petit monument a été acquis à Alexandrie; son travail l'assigne au VIe ou au VIIe siècle [5]. Comme nous l'avons déjà fait observer à plusieurs reprises, nous avons ici un type qui appelle la comparaison avec des monuments plus anciens, en particulier une intaille grenat du British Museum (fig. 612) [6], une sardoine de Berlin [7] et une gemme pu-

612. — Grenat du British Museum.
D'après Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, p. 13, n. 87.

bliée par Furtwängler [8]. L'origine orientale de ce cristal n'est pas douteuse, pas plus que celle d'une hématite offrant un sujet assez fréquent, l'ange portant la croix [9].

VII. Poterie. — Fragment de poterie rouge de la collection du British Museum portant cinq estampilles, parmi lesquelles celle que nous reproduisons et qui représente l'archange saint Michel dont le nom est écrit en toutes lettres, tandis que dans le champ se trouve un monogramme. Ouvrage du VIe siècle (fig. 613).

Nous gardons des doutes sur le caractère chrétien

[1] E. Le Blant, *Le premier chapitre de saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes*, dans la *Revue archéol.*, 1894, t. II, p. 8. — [2] Is., IX, 6. — [3] J. Durand, *Les sept anges*, dans le *Bulletin monumental*, 1884, p, 771. — [4] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 16, pl. III, n. 104. Voir un emprunt analogue à l'art classique sur un coffret de même époque, cf. H. Græven, *Ein Reliquienkästchen aus Pirano*, dans *Jarhrbuch der kunsthistorischen Sammlung des allerh. Kaiserhauses*, Wien, 1899. — [5] O. M. Dalton, *loc. cit.*, p. 13, n. 84. — [6] British Museum, Assyrian Room, n. 587, case J. Cf. Smirnoff, dans les *Matériaux pour l'archéologie de la Russie* (en russe), 1899, n. 22, p. 38, fig. 12. — [7] Horn et Steindorff, *Sassanidische Siegelsteine*, in-8°, Berlin, 1891, p. 5, n. 865. — [8] Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, in-4°, Berlin, 1900, pl. LXVII, fig. 6. — [9] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 13, n. 87.

Digitized by Google

d'un vase cylindrique [1] en terre cuite trouvé à Carthage, dans le cimetière des *Officiales*. La décoration est néanmoins intéressante et doit être rappelée. Elle offre, en relief, des anges potelés au milieu de guirlandes. L'un

613. — Estampille de poterie.
D'après Dalton, *Catalogue of christ. antiq.*, p. 163, n. 930.

des anges est nu et vu de face, l'autre est de profil et porte une tunique relevée à la taille par une ceinture; sur l'épaule gauche il porte un panier carré, sur lequel est gravée l'inscription Κηπυριστής [2].

VIII. Sarcophage. — Plusieurs précieux souvenirs du culte des anges ont été découverts en France. Les fouilles opérées à l'est de la ville de Poitiers en 1878 ont mis à jour une nécropole gallo-romaine et un hypogée destiné jadis à la sépulture d'un abbé du nom de Mellebaude. Un couvercle de sarcophage a été trouvé, sur lequel se détachent avec un très faible relief deux des symboles des évangélistes, l'homme et l'aigle, ensuite deux bustes ailés représentant les anges « Rafael » et « Raguel »; à la suite venaient sans doute les images des autres évangélistes [3] (fig. 614).

Sous ces figures une inscription sur deux lignes d'une lecture difficile laisse voir ces mots .....DIMIS · SCI ACNANI · LARITI · VARIGATI · HELARII · MARTINII..... le reste est illisible, mais nous en avons assez pour voir qu'il s'agit des reliques dont s'était entouré le défunt ou bien de celles qui se trouvaient dans l'autel de l'hypogée. Voir Ad sanctos.

Un autre débris, absolument identique d'inspiration et de travail et portant trois figures ailées, a été trouvé au même endroit, malheureusement les noms de ces trois anges ont disparu [4]. La présence de l'ange Raguel dans l'hypogée de Poitiers n'implique pas absolument l'hétérodoxie de l'abbé Mellebaude, mais elle nous révèle un cas particulier de cet état d'esprit que nous avons étudié d'une manière générale à propos de l'ensevelissement à proximité des corps saints. En effet, l'hypogée de Poitiers nous montre en Mellebaude un personnage fort inquiet d'assurer un repos durable à ses restes et ayant recours pour l'obtenir à divers moyens qu'il devait tenir pour très puissants. Il y avait d'abord rassemblé les ossements de soixante-douze martyrs [5], ensuite il fit graver un anathème contre les violateurs sur la porte de l'hypogée : *...Si quis [est] qui non hic amat adorare Dominum Ihm Christum et distruit opera ista, sit anathema maranatha usquid in sempiternum* [6]. Sur le seuil de la porte on traça un phylactère [7], enfin les anges Rafael et Raguel devaient selon lui faire office de saints protecteurs. Nos pères savaient qu'il est recommandé d'invoquer tels et tels anges pour obtenir leur protection et de même ils nommaient tels ou tels démons pour les rendre inoffensifs [8].

614. — Sarcophage de Poitiers. D'après une photographie.

IX. Moule a patènes. — Un autre petit monument gaulois concernant le culte des anges a été trouvé au mois de janvier 1884 parmi les débris extraits des fouilles faites au sud-est du village de Géminy (Loiret) [9], qui pa-

[1] Il ne nous est parvenu qu'à l'état fragmentaire, ce qui permettrait de soutenir que nous avons simplement des fragments d'applique. — [2] P. Gauckler, dans les *Mémoires de la Société des Antiq. de France*, 1897, t. LVI, p. 123; Le même, *Catalogue du Musée Alaoui*, in-8°, Paris, 1887, p. 249, M. 376; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans la *Revue archéologique*, 1903, t. I, p. 71. — [3] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1892, p. 269, n. 254. — [4] *Ibid.*, p. 271, n. 255. — [5] *Ibid.*, p. 254. De Rossi et Mgr Duchesne pensent qu'il faut voir dans ces martyrs, les soixante-douze martyrs du groupe des saints Chrysante et Daria. — [6] *Ibid.*, p. 259, n. 247-248. — [7] *Ibid.*, p. 263, n. 250. — [8] J. Halévy, dans la *Revue des études juives*, t. X, p. 62. Cf. M. Schwab, *Le vocabulaire de l'angélologie*, dans les *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. X, p. 124. « Le meilleur moyen de se préserver d'eux (les démons) c'est de les démasquer par leurs noms. » — [9] Sur l'emplacement même du champ de bataille de Coulmiers.

Digitized by Google

rait s'être trouvé dès la période gallo-romaine, et peut-être auparavant, à proximité de grandes voies de communication. L'objet en question « est un fragment de pierre calcaire, du poids de 525 grammes, représentant environ le tiers d'un solide en forme de lentille plan-convexe, légèrement aplatie, de 0m166 de diamètre, épais en son centre de 0m04 »[1]. La tranche supérieure offre des lettres et des dessins d'une exécution médiocre et d'un art barbare; la profondeur maxima du trait peut être de 0m002. La partie centrale est occupée par une circonférence limitée par deux traits concentriques, au rayon de 0m028; elle contient le buste d'un personnage vu de face, bénissant, vêtu d'un manteau à larges plis au-dessus duquel est placé une sorte de baudrier. A droite et à gauche on voit la croix (fig. 615) pattée et un fragment de légende portant ces quelques lettres retournées ꓤOT⅄.....Ɔ. Au-dessous du médaillon principal on en voit cinq autres dont un seul est entier, tous égaux et n'ayant que 0m018 de rayon. Ces médaillons, trois d'entre eux du moins, représentent des bustes de personnages ailés, chevelus et nimbés, portant une écharpe et tenant dans la main un bâtonnet[2]. Ces divers personnages portent des noms que nous lisons dans le champ des médaillons. Ces noms sont les suivants :

. . . . . .DRA. . . . .
. . FAEL
RAGVEL
VRIEL

L'encadrement général est formé d'un rinceau de feuillage et le diamètre de la pierre gravée indique qu'elle a dû offrir huit médaillons. Les noms que nous venons de transcrire ne laissent aucun doute sur l'identification des personnages en bordure, il s'agit des anges; quant au médaillon central, il représente le Christ, désigné par le mot SALVATOR et flanqué de deux croix. Le Christ bénit de la main droite; cette circonstance, rapprochée de la position des doigts de la main et de la paléographie des légendes, suffit à démontrer que la pierre gravée fut fabriquée en Occident. Le sens de la gravure montre de plus que nous sommes en présence d'un cliché négatif dont l'estampage doit fournir une

615. — Patène de Géminy. D'après le *Bulletin monumental*, 1884, p. 412-413.

[1] L. Demuys, *Mémoire sur un moule mérovingien*, dans les *Mémoires de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, t. XX, p. 30. — [2] « Il convient de comparer le petit bâton qu'ils tiennent à la main avec celui que portent les anges de la patène Stroganoff. La seule différence qui existe entre les deux modèles porte sur la longueur des bâtons ou verges; or, nous ferons observer que si cette longueur n'est pas semblable, elle est du moins proportionnelle, puisque nous avons des bustes d'une part et de l'autre des personnages en pied. » L. Demuys, *loc. cit.*, p. 32, note 1. Sur l'insigne du bâton, cf. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, p. 294-295, pl. 254, n. 1 : *Nell' absida ove Cristo e effigiato con la croce essi due arcangeli gli fanno corteggio portando la sola insegna del loro ufficio, il bastone.*

Digitized by Google

épreuve positive, c'est-à-dire retournée; le fragment est donc un moule dont il reste à déterminer la destination. La friabilité de la pierre et la délicatesse du dessin invitent à écarter l'idée d'un travail au martelage, le moule était beaucoup plus probablement destiné à recevoir un liquide ou plutôt une matière en fusion telle que le verre, le plomb, ou toute autre. Le moule aurait donc servi à couler de petits disques sur lesquels se trouvaient représentés le Christ et les anges. La disposition du fragment n'offre, à ce point de vue, rien de remarquable et l'art chrétien nous a donné un assez grand nombre de disques dont la décoration diffère à peine de celle qui nous occupe. Des fonds de coupe, des ampoules, le plat de Podgoritza, sont ainsi ornés : « Ces petits disques renfermant chacun une image, réunis et convenablement disposés dans des patènes de verre, formaient des compositions entières de scènes bibliques et symboliques [1]. » La place suffisante pour huit médaillons semble au premier abord écarter l'hypothèse de sept anges, quoique le monument que nous avons décrit avant celui-ci nous montre qu'on alternait parfois les anges avec d'autres sujets; il se pourrait donc que les lettres ...DRA... qui n'appartiennent à aucun nom angélique fissent partie du nom d'un prophète par exemple, tel le nom [*es*]DRA[*s*]. Mais il ne semble pas nécessaire de recourir à cette explication et la restitution proposée par le premier éditeur [2], adoptée par De Rossi [3], est plus satisfaisante; ce médaillon placé à la droite du Sauveur sera celui où l'on a représenté saint Michel, l'ange de la droite du Christ, et il y faut lire : [*victor*]DRA[*conis*]. Ce qui confirme cette interprétation, c'est un passage bien connu de l'Apocalypse de saint Jean : *Et factum est prælium magnum in cælo. Michael et angeli ejus prælabantur cum* DRACONE, *et* DRACO *pugnabat... et projectus est* DRACO [4]. Un texte de Jean Diacre (IXe siècle) énumérant les dons faits à l'église de Saint-Janvier à Naples (850) contient cette indication : *Ex eodem itaque metallo* [*argenteo*] *fecit magnam patenam sculpens in ea vultum Salvatoris et angelorum quam intrinsecus ex auro perfudit* [5].

616. — Patène des îles Bérézovoy.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1871, pl. IX.

La paléographie des inscriptions de la patène invite à en placer la fabrication au VIIe siècle, l'orthographe est également celle de ce temps.

X. PATÈNE. — Le disque ainsi orné ne paraît avoir pu être autre chose qu'une patène, sans préjuger de la destination spéciale qu'il aura reçue à raison des usages divers de la patène dans l'antiquité. Voir PATÈNE [6].

Il est tout à fait notable que la décoration de la patène de Coulmiers trouve sa réplique dans une patène en argent que son érudit possesseur décrivait ainsi devant

[1] *Ibid.*, p. 38. — [2] *Ibid.*, p. 40. — [3] *Ibid.*, p. 85, *Lettre de J.-B. De Rossi à L. Demuys*, 10 août 1884. — [4] Apoc., XII, 7. — [5] *Joannis diaconi Chronicon*, dans Muratori, *Rerum italicar. scriptores*, in-fol., Mediolani, 1725, t. I, pars 2, p. 316. — [6] Sur ces disques, cf. Fontanini, *Discus argenteus votivus vet. Christ. Peruviæ repertus*, in-4°, Romæ, 1727; D. Bracci, *Dissertaz. sopra un clypeo votivo spettante alla famiglia Ardaburia*, in-4°, Lucca, 1771; A. Delgado, *Memoria sobre un gran disco di Theodosio*, in-4°, Madrid, 1849; De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1873.

Digitized by Google

la Société archéologique de Moscou (fig. 616) : « L'année 1867, il fut trouvé aux îles Bérézovoy en Sibérie, en labourant la terre, un objet d'argent unique dans son genre ; une patène de forme Sassanide, de 0m15 de diamètre, pesant une livre et demie, sans inscription et ayant sur sa surface intérieure un bas-relief en repoussé.

« Le sujet de ce bas-relief est le suivant. Des deux côtés d'une croix à quatre angles, fixée sur un globe terrestre parsemé d'étoiles, se tiennent deux archanges, tenant de la main gauche un bâton, et élevant la droite, la paume en dehors vers la croix en signe d'adoration. Quatre fleuves coulant à travers une prairie émaillée de fleurs, indiquent que la scène sacrée se passe en paradis.

« En comparant le sujet et les détails de ce bas-relief aux monuments chrétiens des IVe, Ve et VIe siècles, tels que le sarcophage de Probus, la croix de Galla Placidia au Musée de Brescia, un bas-relief du Musée britannique publié par l'*Arundel Society*, ainsi qu'aux mosaïques de Ravenne, dans les églises San-Vitale, Santa-Agata, et l'archange saint Michel publiées dans l'ouvrage de Ciampini, enfin au camée de la Bibliothèque de Paris représentant le sujet identique à celui de la patène, la Société archéologique de Moscou n'a point hésité à conclure que l'origine de cet objet remarquable remonte au IXe siècle au plus tard [1]. » De Rossi fait remonter la patène au VIe siècle et son mérite d'art justifie pleinement ce jugement. Les archanges sont d'un bon mouvement et bien supérieurs aux travaux byzantins du IXe siècle ; la technique semble indiquer que la patène provient d'une officine de Constantinople.

XI. Peintures. Miniature. — Un monument beaucoup plus récent, que nous ne rappelons ici que pour le renseignement traditionnel qu'il renferme, nous apprend que la défense des conciles ne parvint pas à supprimer l'abus qu'elle condamnait. Mongitore rapporte qu'un jour de l'année 1516, à Palerme, on aperçut sur les murs délabrés d'une ancienne église les traces d'une peinture qu'un nettoyage fit revenir assez pour y reconnaître le Tout-Puissant assis sur son trône et accompagné de sept anges qui portaient, outre leur nom, la mention des fonctions attribuées à chacun d'eux : Michel, *Victoriosus ;* — Raphaël, *Medicus ;* — Gabriel, *Nuncius ;* — — Barachiel, *Adjutor ;* — Jehadiel, *Remunerator ;* — Uriel, *Fortis socius ;* — Sealtiel, *Orator* [2] ; ces personnages étaient en outre pourvus d'insignes sur le vu desquels Panciroli augura que l'ange Uriel devait être le chérubin qui expulsa Adam et Ève de l'Eden [3].

617. — Miniature de la *Genèse*, de Cotton.
D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1892, p. 168.

Les fresques des catacombes ne contiennent aucune représentation d'ange pris isolément. Nous avons signalé (§ I, col. 2081) quelques types dont plusieurs sont douteux. La scène de l'Annonciation (voir ce mot) nous a valu une fresque du cimetière de Priscille dans laquelle l'ange n'est pas pourvu d'ailes [4]. Cette exclusion des anges dans les scènes bibliques des catacombes est tout à fait remarquable. Par exemple dans le groupe des trois

[1] Stroganoff, dans De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 154, pl. IX, n. 1. — [2] A. Mongitore, *Istoria del venerabile monastero de sette Angioli*, in-4°, Palermo, 1726 ; F. Cancellieri, *De secretariis basilicæ Vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. II, p. 1018 sq. — [3] O. Panciroli, *I tesori nascosti nell' alma città di Roma*, in-8°, Roma, 1600, p. 310. Cf. J. Fromme, *De cherubim et gladio flammante*, in-4°, Vitemburgæ, 1670 ; J. Th. Heinson, *Dissert. de paradiso ejusque amissione et custodia*, in-4°, Helmstadii, 1698 ; J. U. Tresenreuter, *Dissert. de paradiso igne deleto*, in-4°, Altdorfii, 1735 ; in-4°, Norimbergæ, 1745. — [4] Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, pl. II.

Digitized by Google

Hébreux dans la fournaise le thème requiert la présence d'un ange : *Angelus autem Domini descendit cum Azaria et sociis ejus in fornacem* [1]; or, une fresque du cimetière de Priscille, de la deuxième moitié du IIIe siècle, remplace l'ange par une colombe portant la branche d'olivier [2] et une fresque du *Cœmeterium majus*, de la deuxième moitié du IVe siècle, remplace également l'ange par une main divine [3].

La catacombe chrétienne de Karmouz, à Alexandrie (voir col. 1125-1145), était décorée de peintures de différentes époques parmi lesquelles on a relevé, entre autres personnages, une figure d'ange avec le nimbe et les ailes; la légende était presque effacée, néanmoins on a pu distinguer ces mots [4] :

ΟΥΔΙΛΛ
ΣΟΦΙΑ IC XC
[Ιε]ουδι(η)λ.....σοφια Ι(η)σ(ου) Χ(ρει)σ(του)

A la voûte de la salle carrée de cette même catacombe, on voyait une peinture représentant des anges ailés, la tête ceinte de bandelettes, qui venaient se prosterner devant le Christ [5]; enfin, la frise (voir fig. 279) offrait une figure ailée qui ne pouvait être qu'un ange. Une fresque découverte à Carthage en 1895, présente une figure qui pourrait être celle d'un ange [6]. On peut citer encore représentant l'art copte [7], une madone accompagnée de deux anges enfin nous apprenons de Théodore Studite que le stylite Théodule peignit sur les fenêtres *de sa cellule* des anges crucifiés et, pour comble d'extravagance, il leur donna, ainsi qu'à Jésus-Christ, des visages de vieillards [8].

Une miniature d'une grâce charmante et dont l'inspiration classique ne fait pas de doute mérite de nous retenir quelques instants. Le célèbre manuscrit grec de la *Genèse*, en onciales, avec peintures, ayant fait partie de la bibliothèque de sir Robert Cotton [9] et déposé aujourd'hui au British Museum [10], fut gravement endommagé par un incendie en 1731. Ce manuscrit remonte au Ve ou au VIe siècle [11]. Il en existe plusieurs fragments [12] dispersés et des copies figurées exécutées au XVIIe siècle, pour Peiresc, de quelques lignes de trois feuillets du manuscrit [13]. Outre le texte on a pris soin de reproduire « en couleur, avec soin et, selon toute vraisemblance,

618. — Les anges présentent un donateur au Christ. D'après Ch. Diehl, *Justinien*, p. 95, fig. 36.

[1] Daniel, III, 49. — [2] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 78, 1. — [3] *Id.*, pl. 172, 2. — [4] Carl Wescher, *Notice sur une catacombe chrétienne à Alexandrie (Égypte)*, dans De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1865, p. 58. — [5] *Ibid.*, p. 60. — [6] Voir col. 724-725; A.-L. Delattre, *L'antique chapelle souterraine de la colline Saint-Louis*, dans le *Cosmos*, 1896, p. 467, 497. — [7] Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902, p. 213, 279, descriptions et renseignements insuffisants. — [8] *P. G.*, t. XCIX, col. 957. — [9] Edw. Edwards, *Lifes of the Founders of the British Museum*, in-8°, London, 1870, p. 48-152. — [10] E. M. Thompson, *Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum*, in-fol., London, 1881, part. I, p. 20-21. — [11] Ms. Brit. Mus., *Otho, B, VI*. Les fragments demeurés lisibles ont été déchiffrés et publiés par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita, nova collectio*, in-4°, Lipsiæ, 1857, t. II, p. 93-176. Quelques fragments égarés, depuis 1784, dans la bibliothèque du « Baptist College » à Bristol, ont été publiés par Fr. W. Gotch, *A supplement to Tischendorf's Reliquiæ ex incendio ereptæ codicis celeberrimi Cottoniani*, in-4°, London, 1881. — [12] Fr. W. Gotch, *op. cit.*, p. IX-XI. — [13] Bibl. nationale, *ms. français 9530*, fol. 29, 34, 35. Cf. H. Omont, *Fragments du manuscrit de la Genèse de R. Cotton conservés parmi les papiers de Peiresc*, dans les *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1892, VIe série, t. III, p. 163 sq.

Digitized by Google

de la grandeur des originaux aujourd'hui disparus, deux des miniatures qui ornaient le célèbre manuscrit »[1]. La première, que nous reproduisons (fig. 617), représente

619. — Marbre du IV-Vᵉ siècle. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, pl. X, n. 2.

l'Éternel, plaçant des chérubins vers l'orient du jardin d'Éden[2]. On remarquera la ressemblance de la figure de l'Éternel dans la miniature avec le croquis qu'en a donné Westwood[3], d'après une miniature, en grande partie détruite, du manuscrit Cotton. L'Éternel est représenté sous la figure d'un personnage jeune, imberbe, avec les cheveux blonds et un nimbe crucifère doré; il est vêtu de blanc et tient de la main gauche une sorte de sceptre, également doré, en forme de croix. Les trois chérubins, qui sont devant lui, portent de longues tuniques blanches, sans manches, serrées sous les bras; les plis des vêtements, élégamment drapés sont rehaussés d'or dans les deux miniatures. De petites ailes blanches sont attachées aux épaules des chérubins et sur leurs têtes sont posées d'épaisses couronnes de feuillage. Le ciel, au fond de la miniature, est bleu; le sol est vert, et le peintre y a représenté des plantes et des arbres qui portent des fleurs roses et jaunes et des fruits roses et blancs.

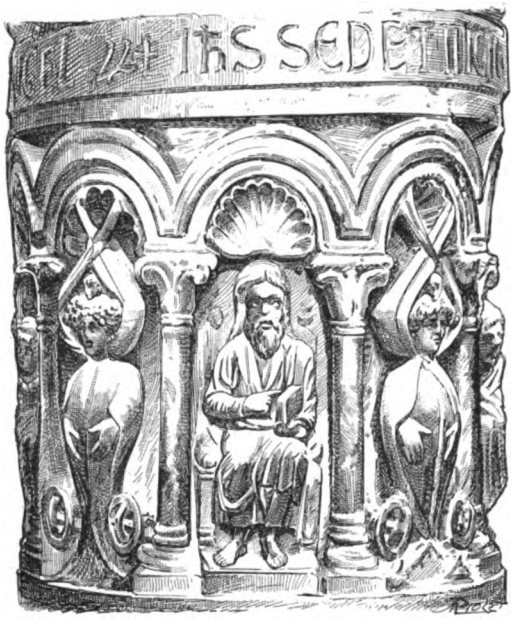
620-621. — Anges adorateurs. Ciborium de Saint-Marc à Venise. D'après une photographie.

VIII. Mosaïques, bas-reliefs, ivoires. — Nous n'avons aucune raison d'interpréter les génies ailés, si fréquents dans les fresques chrétiennes des catacombes et de chaque côté de la tessère des sarcophages, comme des créatures angéliques. Les anciens, ainsi qu'on peut

[1] La première miniature, celle que nous reproduisons, mesure 0ᵐ150 sur 0ᵐ175, y compris le cadre, peint en rouge cinabre et carmin, qui les entoure. — [2] Cette miniature a été reproduite d'une manière peu soignée par R. Garrucci, *Storia della arte cristiana*, in-fol., Prato, 1876, t. III, p. 47, pl. 124, n. 13. Cf. C. Goertz, *De l'état de la peinture dans l'Europe septentrionale*, in-8ᵒ, Moscou, 1873, t. I, p. 92, note. — [3] Westwood, *Palæographia sacra pictoria*, in-4ᵒ, London, 1843, pl. III, n. 1.

Digitized by Google

s'en convaincre par l'étude des peintures de Pompéi, aimaient les petits génies ailés comme motif de décoration; les thermes de Titus possèdent de parfaits chefs-d'œuvre en ce genre, et les figurines d'une exquise délicatesse qui ornèrent la voûte de la crypte de Lucine dès la première moitié du IIe siècle [1] ne paraissent en aucune façon représenter des anges. D'ailleurs, c'est une question de savoir si les anges dès cette époque étaient représentés en dehors des circonstances historiques bien déterminées où l'Écriture les fait intervenir. Nous ne possédons aucun monument qui permette de le dire avec certitude, et cette circonstance écarte de notre recherche toute une catégorie très nombreuse de représentations dans lesquelles se montrent les anges, mais simplement dans l'accomplissement des fonctions



622. — L'éternel entre les Chérubins.
Ciborium de Saint-Marc à Venise. D'après une photographie.

qui leur ont été attribuées auprès de tel ou tel personnage. Nous aurons donc l'occasion de rencontrer fréquemment le type angélique lorsque nous étudierons des épisodes tels que le voyage de Tobie, l'Adoration des mages, l'Annonciation. A partir du Ve siècle, les représentations se multiplient et on commence à montrer les anges en dehors de tout épisode historique. A Ravenne, nous voyons fréquemment les anges assistant, immobiles, l'Éternel, le Christ ou la Vierge, dont ils entourent le trône (fig. 618). Ces figures sont encore bien conçues et l'exécution est habile. A Saint-Apollinaire in Nuovo et à Saint-Vital nous trouvons d'excellents exemplaires de ces adaptations nouvelles du type angélique. A Saint-Apollinaire, le Christ et la Vierge sont accompagnés de quatre anges munis de longues hastes; à Saint-Vital, la conque de l'abside est une de ces compositions d'importance capitale car l'expression vraiment artistique d'une idée heureuse va, par elles, inaugurer une interminable série de travaux qui lui devront tous de plus ou moins près leur inspiration. « Le Christ jeune et imberbe, vêtu d'un large manteau de pourpre, est assis sur le globe du monde; sa main gauche s'appuie sur un *volumen*, sa main droite présente une couronne. Deux anges, à la chevelure noire ceinte d'une bandelette blanche, debout sur le sol émaillé de fleurs, lui présentent saint Vital nimbé, vêtu d'une dalmatique d'or, et l'évêque Ecclésius, portant sur ses mains voilées le modèle de l'église dont il est le fondateur; l'absence du nimbe, le caractère vivant et distinct de la tête, indiquent bien que nous avons un portrait sous les yeux [2]. » Nous avons ici le type dont la perfection laisse loin derrière lui des compositions procédant de la même pensée, par exemple à Rome, mosaïque de Saint-Théodore [3], abside de Sainte-Praxède [4], abside de Sainte-Cécile [5]. Les anges byzantins sont tous jeunes, imberbes, ailés; il faut faire une exception pour une mosaïque de Saint-Vital et une autre de Sainte-Marie-Majeure représentant la philoxénie d'Abraham. Les trois anges sont ici sans ailes, mais pourvus seulement de l'auréole.

Deux anges fort analogues de caractère, qui accompagnent le Sauveur sur la couverture d'un évangéliaire conservé au Musée chrétien du Vatican [6], sont pourvus d'un attribut à peine différent de celui du diptyque du British Museum que nous donnons plus loin (fig. 627), une longue haste terminée, ici par quatre boules, là par une seule boule; cet attribut se retrouve entre les mains de l'ange de la Résurrection et des anges de l'Ascension dans le manuscrit syriaque du VIe siècle de la bibliothèque Laurentienne à Florence (ms. syr. *n. 56*) [7]. Nous avons dit que la haste se transformait parfois en *labarum;* d'autres fois, par exemple sur la mosaïque de Saint-Michel, à Ravenne, la haste est surmontée d'une croix [8]. Au Ve siècle le type de l'ange s'est définitivement substitué au type des anciennes Victoires et des Génies. Une jolie sculpture, d'origine probablement romaine et de provenance basilicale, à moins qu'elle n'ait fait partie d'un monument dédicatoire du IVe ou du Ve siècle [9], représente deux anges non encore pourvus du nimbe (fig. 619).

Il faut se montrer fort réservé en ce qui concerne de prétendues représentations angéliques du IIe siècle. D'Agincourt a publié une fresque du cimetière de Priscille, qui nous montre Tobie accompagné par l'ange [10]; l'interprétation est inacceptable et l'attribution au IIe siècle l'est beaucoup plus. D'Agincourt a encore publié quelques miniatures d'un manuscrit de la Genèse, conservé à Vienne, datant du IVe ou du Ve siècle. On y voit l'ange qui gardait l'entrée du paradis après la sortie d'Adam [11] et l'ange gardien de Joseph escortant celui-ci au moment où il va d'Hébron à Dothaïn [12]. Ces divers monuments n'ont pas l'intérêt de ceux dont nous allons parler.

Les deux colonnes antérieures du *ciborium* de Saint-Marc, à Venise, sont curieuses à bien des titres. On y observe un mélange de scènes tirées des évangiles synoptiques et des apocryphes [13]. La colonne de droite est

[1] De Rossi, *Roma sotterr. crist.*, in-fol., Roma, 1863, t. I, pl. X. — [2] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 252. — [3] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 235, fig. 189. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 241, fig. 192. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 243, fig. 193. — [6] Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, pl. IV; Ch. Diehl, *Justinien*, in-4°, Paris, 1901, pl. VIII. — [7] Voir ASCENSION. — [8] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-4°, Romæ, 1699, t. II, pl. XVII. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 104, pl. X, n. 2. — [10] D'Agincourt, *Hist. de l'art par les monuments, Peintures*, in-fol., Paris, 1823, pl. VII, n. 3. — [11] *Ibid.*, pl. XIX, n. 5. — [12] *Ibid.*, pl. XIX, n. 10. — [13] Zanetti, *Della origine di alcune arti principali appresso i Viniziani*, in-4°, Venezia, 1758; Cicognara, *Storia della scultura*, in-fol., Venezia, 1813, t. I, c. VI, p. 417; Selvatico, *L'architettura e la scultura in Venezia*, in-8°, Venezia, 1847; G. Rohault de Fleury, *La Messe*, in-4°, Paris, 1882, t. II, p. 24, pl. CIII; J. Durand, *Trésor de l'église de Saint-Marc à Venise*, in-8°, Paris, 1862; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 496-498; Zorzi, *Colonne storiate che sostengono il ciborio dell' altar maggiore*, dans Ongania, *La basilica di San Marco*, in-fol., Venezia, 1761; Paolo Tedeschi, dans *Arte e storia*, 1866, n. 30; A. De Waal, dans la *Römische Quartalschrift*, 1887; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milan, 1901, t. I, p. 444-455, 456, 507, 564, fig. 233-279, 281-286.

Digitized by Google

occupée tout entière par des scènes qui conduisent depuis l'entrée triomphale de Jésus dans Jérusalem jusqu'à son séjour dans le sein de son Père. Les huitième et neuvième registres représentent le Christ dans la gloire et le Père éternel entouré des anges (fig. 620-621).

Ces scènes très caractéristiques ne semblent pas avoir été inspirées par l'Évangile de Nicodème, dont l'influence sur les conceptions artistiques n'est pas antérieure au VIe siècle, tandis que le *ciborium* de Saint-Marc est de la première moitié de ce siècle. Il semble qu'il faille en chercher ailleurs l'inspiration. Précisément le début du VIe siècle marque l'apparition et la vogue subite des écrits d'un personnage énigmatique qui vécut entre 482 et 500 et prit ou reçut le nom de Denys avec la personnalité fictive d'un autre Denys, membre de l'Aréopage et converti par l'apôtre saint Paul [1]. Parmi les écrits du pseudo-Aréopagite il s'en trouvait un intitulé : Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, « De la hiérarchie céleste, » tenu en suspicion avec l'œuvre entière de l'auteur pendant le VIe siècle [2]; il n'en exerça pas moins une profonde et rapide influence sur la représentation artistique des anges. Depuis longtemps on distinguait des catégories parmi les anges; dès cette époque, l'on s'habitua à considérer leurs hiérarchies et leurs fonctions à la manière d'une cour de quelque empereur byzantin. *Le livre de la hiérarchie céleste* serait digne d'une curieuse étude d'archéologie byzantine à ce point de vue et pourrait fournir quelques informations nouvelles sur le fonctionnarisme du bas-empire. Sur les bases que lui fournissaient les textes bibliques, l'auteur composait ce précieux chapitre XVe où l'influence de Saturnin, de Basilide et celle de Proclus apparaissent incontestables et sont utilisées et fondues en vue de servir à la foi chrétienne au moyen d'une spéculation nouvelle, la théologie mystique. Le chapitre XVe était, au point de vue simplement archéologique qui nous occupe, une sorte d'appendice à la *Pars orientalis* de la *Notitia imperii*. Le neuvième registre de la colonne de droite du *ciborium* nous montre l'Éternel entouré des chérubins sous cette forme astrifère devenue populaire dans la suite, le corps couvert par les ailes, et les pieds reposant sur des roues ailées symbole de la rapidité et de l'inlassable activité de ces *cursores* divins. Les anges sont dans l'attitude des *adorabiles* que nous avons décrite ailleurs [3], les mains voilées (fig. 622). Un autre document, *il rotulo di Giosué* de la bibliothèque Vaticane (*cod. græc. 405*) [4], qui paraît n'être pas antérieur au VIIe siècle, nous montre l'apparition de l'archange Michel à Josué (fig. 623) et que la Bible rapporte en ces termes : « Tandis que Josué se trouvait devant Jéricho il vit devant lui un homme debout, l'épée nue: il l'aborda et lui dit : Es-tu des nôtres ou bien viens-tu de l'ennemi? — Non pas, dit celui-ci, je suis le chef de l'armée du Seigneur et je viens ici. Josué se prosterna à l'instant [5]. » On voit ce qu'est devenu l'ange dans la

623. — Apparition de l'ange à Josué. D'après le *Cod. græc. 405*, de la Vaticane.

[1] O. Bardenhewer, *Patrologie*, in-8°, Freiburg, 1894, p. 289; L. de Grandmaison, *La question dyonisienne*, dans les *Études religieuses*, 1897, t. LXX, p. 34 sq. — [2] P. Stiglmayr, *Der neupaltoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895, t. XVI; Le même, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften*, in-8°, Feldkirch, 1895; Ch. de Smedt, dans la *Revue des quest. hist.*, 1896, t. LIX, p. 610-614. — [3] Voir ADORATION, col. 545. — [4] Stevenson, *Codice manuscripti Palatini græci bibliothecæ Vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1885, p. 279; Hans Græven, *Il rotulo di Giosué*, dans *L'Arte*, 1898, fasc. VI, IX; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 380 sq., fig. 148-151. Labarte et d'Agincourt attribuent ce manuscrit au VIIe ou au VIIIe siècle; les éditeurs de la *Paleographical Society*, au Xe siècle, Kondakoff au Ve ou au VIe. Græven, après l'avoir comparé avec les manuscrits du Vatican, *fonds grec n. 746, 747*, conclut qu'il est originaire d'Égypte ou de Syrie et *creato nell' età d'ore dell' antica arte cristiana*; Venturi le place au début du Xe siècle. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, p. 98, pl. 157-168. — [5] Jos., V, 13-15.

Digitized by Google

miniature du rouleau de Josué. L'addition des ailes

624. — Mosaïque de Ravenne.
D'après une photographie.

permet seule d'identifier ce bel adolescent pour lequel on a reproduit les traits et les vêtements de quelque officier de l'armée. Pseudo-Denys apprenait d'ailleurs à ses contemporains que « la divine sagesse donne des vêtements aux esprits et arme leurs mains d'instruments divers », il ajoutait aussitôt « expliquons, du mieux possible, ce que désignent ces emblèmes ». Il s'ingénie alors à trouver des comparaisons pour faire accepter le vêtement « tout de feu », la « robe sacerdotale », la « ceinture », les « baguettes, figure de leur royale autorité », les « lances » et les « haches », les « instruments de géométrie et des différents arts »[1].

626. — Tête d'ange. Mosaïque de Saint-Paul.
D'après Gerspach, *La mosaïque*, p. 49.

Les mosaïques nous offrent l'interprétation authentique de ce nouveau canon artistique. A Saint-Apollinaire *in Classe* de Ravenne, deux archanges vêtus de la chlamyde, l'étendard en flamberge, sont postés à l'entrée du presbytérium; n'étaient leurs noms, ils ne seraient plus que des factionnaires de la garde du palais (fig. 624).

Au rebours de cet anthropomorphisme à outrance, l'art byzantin a conservé de belles conceptions du type de l'ange, plus conformes, semble-t-il, à ce que la théologie nous apprend de ces créatures spirituelles : l'ange svelte et délicat, sorte d'androgyne ailé vêtu de blanc, d'un vêtement qui n'appartient à aucune époque ni à aucune mode et que nous retrouvons dans un grand nombre de mosaïques. C'est aussi celui qu'adoptèrent

625. — L'annonciation. Mosaïque de l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure. D'après une photographie.

[1] Ps.-Denys, *De cælesti hierarchia*, c. XV, *P. G.*, t. III, col. 333.

Digitized by Google

de préférence les génies impérissables qui rendirent, il y a quatre siècles, à l'humanité, le sens et le goût de la beauté. On trouve ces heureuses créations dans un grand nombre de mosaïques : à Rome, abside des Saints-Côme-et-Damien [1]; arc des Saints-Nérée-et-Achillée [2]; abside de Sainte-Praxède [3]; voûte de la chapelle de Saint-Zénon à Sainte-Praxède [4]; cette dernière est

627. — Ange. Plaque d'ivoire provenant d'un diptyque. British Museum. D'après une photographie.

d'une correction qui rappelle les modèles classiques. Quatre anges soutiennent à bras tendus au-dessus de leurs têtes le médaillon du Christ; ce sont des caryatides dignes d'une meilleure époque et d'un art moins déchu.

Par suite peut-être de l'influence grandissante de la littérature apocryphe, on tendait de plus en plus à multiplier les anges dans les compositions. Les mosaïques de l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure, construit par Sixte III (432-440), montrent cette préoccupation qui n'a souvent d'autre effet que d'encombrer des scènes mal faites pour recevoir ces personnages accessoires. L'Annonciation suffira à le prouver (fig. 625) :

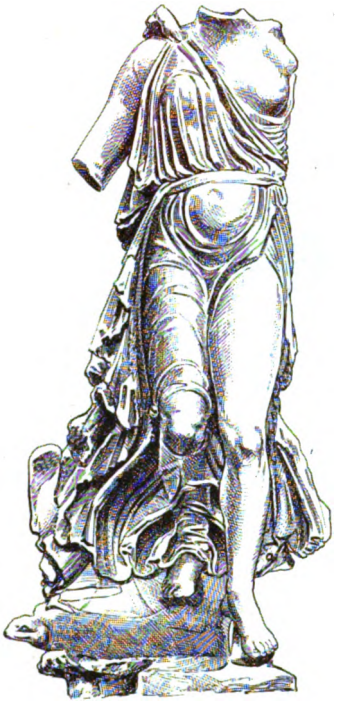
Tandis que Marie assise est occupée à filer, l'ange Gabriel vole vers elle, puis, soudain, il lui parle tandis que deux anges causent ensemble tout à côté et que deux autres anges abordent un personnage masculin dans lequel le P. Garrucci voudrait voir saint Joseph averti des causes de la grossesse de Marie. Tout cet encombrement enlève aux anges beaucoup de cette grâce, que l'art des chrétiens devenait de jour en jour plus inhabile à atteindre et même à concevoir. La mosaïque de Sainte-Pudentienne mise à part, nous voyons dans les meilleurs morceaux anciens une certaine habileté technique qui devait ajouter beaucoup au charme du type angélique. La basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs détruite par un incendie en 1823 avait une décoration en mosaïque datant du ve siècle dont il ne subsiste que peu de chose. Nous donnons ici, d'après un fragment épargné par l'incendie, la tête de l'ange placé à la droite du Christ (fig. 626). Ce morceau est d'une technique tout à fait satisfaisante et donne lieu de penser que les ouvriers romains n'avaient pas encore mis en oubli toutes les grandes traditions d'art. Le regard n'a pas encore l'horrible fixité cadavérique de l'art des byzantins, l'observation n'est pas bannie comme elle le sera bientôt de toute cette catégorie d'ouvrages. Les ivoires furent l'occasion au vi^e siècle d'un renouveau artistique plus excellent que durable. L'influence de Pseudo-Denys continuait à s'exercer en faisant multiplier, non plus les hiérarchies, mais les unités qui tendaient à envahir désormais tout espace laissé libre dans le champ d'un sujet. Grâce à cette circonstance et à la science incontestable des artisans byzantins nous possédons quelques représentations d'anges taillées dans l'ivoire qui sont de véritables chefs-d'œuvre. L'importante série des diptyques à cinq compartiments, dont les exemplaires de Paris (évangéliaire de Saint-Lupicin), de Ravenne (diptyque dit de Murano), d'Eschmiadzin en Arménie, nous offrent des types excellents, montrent tous dans le registre supérieur des figures d'anges volant. Nous donnons ici un monument de premier ordre, dont la provenance constantinopolitaine est certaine; c'est l'admirable feuillet de diptyque du British Museum représentant un ange (fig. 627) [5]. Peu de morceaux artistiques depuis la décadence du iiie siècle peuvent être mis au rang de perfection de cet ange qui témoigne d'une science anatomique approfondie et d'une habileté technique au courant de toutes les ressources de son art. Ce remarquable morceau appartient au ive siècle; l'original mesure 0^m41 sur 0^m14.

[1] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. ii, fig. 184. — [2] *Ibid.*, t. ii, fig. 190. — [3] *Ibid.*, t. ii, fig. 192. — [4] *Ibid.*, t. ii, fig. 196. On trouvera une vue très satisfaisante de cette voûte dans L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 127, fig. 252, et N. Baldoria, *La capella di S. Zenone à S.-Praxede in Roma*, dans *Archivio storico del arte*, 1891, t. iv, p. 257; *Volta dell' oratorio di S. Zenone*. — [5] J. Labarte, *Histoire des arts industriels. Album*, in-4°, Paris, 1872, t. i, p. 41, pl. iv; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. vi, pl. 457, fig. 1; E. Didron, dans les *Annales archéologiques*, 1858, t. xviii, p. 33; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, i, *Ivoires*, in-8°, Paris, 1896, t. i, pl. v; Ch. Bayet, *L'art byzantin*, in-8°, Paris, 1883, p. 91; P. Lacroix, *Vie militaire et religieuse au moyen âge*, in-4°, Paris, 1873, p. 271; G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Tübingen, 1897, frontispice; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. i, p. 434, fig. 396; Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, in-fol., Wien, 1891, t. i, p. 10; Le même, *Die byzantinische Kunst der Blützeit*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. i, p. 589; Wyatt, *Notice of sculpture in ivory*, in-8°, London, 1856, p. 7; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au vi^e siècle*, in-4°, Paris, 1901, p. 369, fig. 128; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, pl. viii, p. 53, n. 295; Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie*. in-fol., Wien, 1901, p. 122, note; Schäfer, *Die Denkmäler der Elfenbein*, *Plastik des grossherzoglichen Museum zu Darmstadt*, in-8°, Darmstadt, 1872, p. 28; G. Stuhlfauth, *Elfenbeinplastik*, in-8°, Fribourg, 1896, p. 174 sq.; F. Wiegand, *Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst*, in-8°, Stuttgart, 1886, p. 6-16.

Digitized by Google

XIII. Les sources antiques du type de l'ange-Niké. — Un coup d'œil, même superficiel, sur les monuments de l'art classique nous montre un type dont il ne paraît pas possible de nier l'influence sur celui que les chrétiens adoptèrent pour représenter les anges. La déesse de la Victoire en Grèce et à Rome n'offre ni les mêmes origines, ni la même destinée. Athêna-Nikê et Victoria semblent n'avoir de contact entre elles que dans leur expression plastique. Il ne faut pas s'en tenir à cette simple apparence, mais à l'époque où le type artistique a pu exercer son influence sur les conceptions des artistes chrétiens nous ne croyons pas qu'il subsistât rien des différenciations primitives entre les conceptions étrusque, hellénique et romaine de la déesse. Ce à quoi se réduisait le type c'était à un personnage féminin ailé[1]. Il est vrai qu'on imagina, à Athènes même, une Niké-Aptère (ainsi s'exprime souvent Pausanias), comme pour exprimer par là que la Victoire ne pouvait abandonner le peuple d'Athènes, mais ce raffinement ne fut peut-être pas clairement entendu. Cependant ce n'est que lentement et par étapes que le rôle de la déesse se précisa. Niké préside d'abord à toutes les victoires, aux victoires amoureuses comme aux victoires guerrières, musicales, poétiques, gymniques. Elle devient pour les artistes un motif gracieux dont ils apprécient plus la valeur décorative qu'ils ne cherchent à en fixer la signification religieuse[2]. Admise dans l'intimité de la vie de chacun, elle occupe le rôle d'un génie bienfaisant, toujours prêt, grâce à la rapidité de son vol, à prêter assistance en temps opportun. Nous la voyons sur les vases peints exercer son ministère varié; tantôt elle anime le jeune homme en lui montrant les prix, la couronne, la bandelette, qu'elle lui apporte en volant; tantôt elle tient la lyre et la présente à son protégé, ailleurs elle lui offre des armes. Mais pacifique ou guerrière, elle ne s'écarte pas de son rôle de médiatrice entre les dieux et les hommes; rapide et infatigable en même temps que joyeuse et secourable, pitoyable et ennemie du sang.

A Rome, le culte d'une divinité de la Victoire est aussi ancien que la ville; aussi, quand la Niké grecque vient, comme les autres divinités de son pays, se fondre avec les dieux italiques, elle rencontre une conception plus définie de la même idée, et cette fusion de Niké avec Victoria achève la lente élaboration commencée en Grèce même. Victoria et Niké ne seront désormais qu'une seule divinité; Niké bénéficie de la personnalité et de la popularité de Victoria en même temps que Victoria emprunte à Niké les traits artistiques et la forme brillante sous lesquels, à la suite des légions, elle va voler à travers tout l'empire. Le caractère austère et presque exclusivement militaire de Victoria restera son caractère officiel, mais en prenant une importance nationale la divinité nouvelle va faire un nouveau progrès dans le sens des conceptions helléniques. L'État se résume dans son chef impérial, et celui-ci devenu en quelque sorte le seul homme de son empire accapare la déesse pour lui seul, elle devient la *Victoria Sullana*, la *Victoria Cæsaris*, la *Victoria Constantiniana*. La statue de la Victoire précède le char funèbre d'Auguste; son image se retrouve sur les monnaies impériales rappelant un triomphe, elle ne quitte pas le chevet de l'Auguste, et Antonin sentant la vie lui échapper fait transporter auprès de son successeur,



628. — Niké de Paionios. D'après une photographie.

629. — Niké de Samothrace. Musée du Louvre. D'après une photographie.

630. — Niké du temple de la Victoire Aptère. D'après Baumeister, *Denkmäler des klass. Altertums*, t. II, p. 1027.

[1] Ce serait, paraît-il, le sculpteur Archermos, qui florissait avant l'Olympiade L, le premier qui donna des ailes à Niké. Cf. A. Baudrillart, *Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie, d'après les textes et les monuments figurés*, dans la *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, in-8°, Paris, 1894, fasc. 68, p. 13; Hofmann, *De ara Victoriæ imperatoribus christianis odiosa*, in-4°, Wittembergæ, 1760. — [2] *Ibid.*, p. 18.

Digitized by Google

Marc-Aurèle, la statue d'or de la Victoire, *Victoria Augusti*. Loin de disparaître avec le christianisme, les représentations de la Victoire et l'inscription *Victoria Augustorum* se multiplient au point que jamais elles n'ont été plus nombreuses que sous les derniers empereurs. Comment expliquer ce fait? On sait que le paganisme officiel, même sous les empereurs chrétiens, subsista longtemps encore mélangé avec des signes indubitables de christianisme. On remarque néanmoins que, sauf une recrudescence sous Julien, les symboles païens et les formules incompatibles avec le christianisme vont en s'atténuant sans cesse jusqu'au moment de leur complète et définitive disparition. Au contraire, l'image et le nom de la Victoire persistent. Mais si la déesse ne change pas, certains détails de ses représentations nous avertissent que le sens a dû s'en modifier. Au revers des pièces, elle apparaît non seulement en concurrence avec des emblèmes chrétiens, mais elle leur est associée au point de ne former avec eux qu'une seule figure allégorique. Les monnaies de Constantin nous la montrent déjà jointe au monogramme du Christ [1]. Souvent, sur celles de ses successeurs, on la voit tenant une couronne et un globe surmonté d'une croix [2]. Sur celles de Constance III et d'autres empereurs [3] elle porte en main une grande croix. Une médaille de Vétranion est instructive par l'association hardie de l'image païenne et de la devise chrétienne par excellence de l'Empire : HOC SIGNO VICTOR ERIS. Vétranion, en habit militaire, tient le sceptre et le labarum, tandis que, debout derrière lui, une Victoire le couronne d'une main et porte une palme de l'autre [4].

La présence des ailes ne doit pas nous empêcher de reconnaître dans les anges des personnages dont le prototype direct se retrouve dans les femmes ailées qui forment la décoration d'un hypogée palmyrénien de l'an 259 de notre ère, situé au sud-ouest de Palmyre et exploré en 1899 par M. Sobernheim. Une série de portraits enfermés dans des médaillons supportés chacun par une femme ailée debout sur une sphère présente une maladroite adaptation d'un type antique. Un panneau d'os sculpté de la collection Sinadino à Alexandrie nous offre un exemplaire suffisamment correct, quoique déjà éloigné de l'époque classique. Nous avons trop rarement, à notre gré, l'occasion d'éprouver une véritable jouissance artistique devant les ouvrages des artistes chrétiens, pour ne pas saisir celle qui s'offre à nous en ce moment de remonter jusqu'aux productions les plus parfaites de l'art hellénique duquel dépendent les morceaux gâtés, alourdis, mais toujours beaux, qui jusqu'aux VIe et VIIe siècles rappellent la science, le goût et la technique classiques.

Passons du premier coup et comme d'un seul bond au Ve siècle avant notre ère, à Olympie. Là fut retrouvée une statue authentique et signée de Paionios, contemporain de Phidias. C'est une Victoire dressée sur une base triangulaire que les Messéniens et les Naupactiens consacrèrent à Zeus d'Olympie (fig. 628). La déesse est debout, ses draperies, comme mouillées, plaquent sur le devant du corps projeté en avant par un vol impétueux et se gonflent en arrière au gré du vent. Ce qui subsiste de ce marbre et des deux autres dont nous allons parler (fig. 629-630), si dénaturé qu'il soit par les mutilations, si éloignée que la gravure reste de l'original, demeure, pour les yeux épris de perfection plastique, une source de jouissances inépuisables. La sculpture d'aucun temps et d'aucun pays n'a rien produit de plus délicat ni de plus charmant. C'est l'achèvement de toute grâce, de toute élégance, avec un sentiment exquis de la grande nudité, modeste et chaste comme la pudeur.

Un siècle plus tard, l'école de Scopas ou de Praxitèle nous donne la grande Niké navale de Samothrace du musée du Louvre. Il suffit de regarder ces deux chefs-d'œuvre pour se rendre compte que nous sommes en présence d'un type et on pourrait, si c'était nécessaire, rappeler la « Niké tendant les bras pour couronner un trophée » du temple de la Victoire Aptère afin de montrer que non seulement le type est créé, mais le geste lui-même est trouvé. Et ce type a si pleinement touché la perfection qu'il ne variera plus et que nous

631. — Jeune fille spartiate victorieuse. D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 864, fig. 2200.

632. — Cariatide de Vaste. D'après *Römische Mittheil.*, 1897, p. 130, n. 7.

allons le retrouver jusque dans les ouvrages d'artisans médiocres et d'époques de décadence.

Rapprochons et, s'il est permis de parler de la sorte, combinons un personnage qui réunisse les traits que nous venons de noter, laissons le temps et la décadence mettre leur marque, et nous allons nous trouver en face d'un type procédant de celui des grands maîtres de la période classique, mais figé, immuable, ainsi qu'il convient aux produits d'une époque qui n'invente plus. La tablette en os d'Alexandrie n'est pas un exemplaire unique. La Niké debout, le vêtement collé au corps, les bras nus et tendus dans l'attitude triomphale du couronnement, a perdu le sens de l'action. Ce n'est plus un victorieux qu'elle récompense, elle brandit encore sa couronne, mais celle-ci sert d'encadrement à un buste. Ce même type se retrouve presque identique dans l'hypogée de Palmyre (3e chambre) et sur un diptyque d'ivoire de la bibliothèque de Munich certainement postérieur à la tablette en os. La femme ailée de l'hypogée a gardé un dernier souvenir de l'âge classique. Elle soutient un médaillon sans doute, mais le médaillon est distinct de la couronne et elle tient une couronne dans chaque main. Peut-être consentira-t-on à reconnaître dans une statue de la collection Vescovati, représentant une « jeune fille spartiate victorieuse », un type de transition entre les modèles de l'époque classique et les Niké d'un art purement ornemental que nous allons voir aboutir à l'ange byzantin de Ravenne et de Rome. L'attitude du corps élancé, soulevé sur les pieds qui

[1] Cohen, *Monnaies impériales*, in-8°, Londres, 1859, t. VI, p. 164, n. 509. — [2] *Ibid.*, t. VI, p. 444, n. 22. — [3] *Ibid.*, t. VI, pl. XVIII, p. 504, 505, n. 9, 10, 16, etc. — [4] *Ibid.*, t. VI, p. 325, n. 7, 8.

Digitized by Google

touchent à peine le sol, impose la comparaison avec les Niké; mais un élément du type nouveau se précise. tandis que le bras gauche tient la palme, le bras droit est levé et déjà on pressent que le moment est proche où ce geste se complétera par la présence d'une couronne qui servira de cadre au médaillon (fig. 631).

Le type de la Niké n'est pas le seul, croyons-nous, qui ait été mis à contribution pour composer celui de l'ange. On ne peut manquer d'être frappé de la ressemblance qui existe entre le geste des prêtresses de Cérès de la Villa Albani, et celui des femmes ailées, portant le médaillon; on le sera plus encore par une cariatide (peut-être une canéphore ou une cistophore) en pierre trouvée à Vaste près de Lecce avec trois autres exemplaires semblables (fig. 632). Ce type rappelle par l'agencement des draperies les Niké helléniques, tandis que ses deux bras tendus et levés au-dessus de la tête nous conduisent aux types qu'il nous reste maintenant à énumérer. On verra ainsi par quelles influences l'art s'est fixé chez les chrétiens en des types dont on a eu tort de faire honneur aux très médiocres artisans des IVe et Ve siècles. Ceux-ci n'ont guère inventé. Ils travaillaient *de recette* et, ne pouvant faire autrement, il faut leur savoir gré d'avoir compris qu'ils ne sauraient mieux faire.

Le simple rapprochement de ces cinq types (fig. 633, 634, 635, 636 et 637) dispense de toute démonstration ou explication. On voit la Niké classique abandonner progressivement les attitudes et les vêtements trop provocants jusqu'à ce qu'elle s'arrête au type de l'ange tel que nous le voyons à la voûte de Saint-Vitale, à Ravenne, et dans la chapelle de Saint-Zénon à Sainte-Praxède, à Rome. Le médaillon garde sa destination. A Sainte-Praxède, il renferme le buste du Christ et, à Ravenne un agneau divin (voir col. 897). Nous pourrions donner d'autres exemples, il suffira d'en énumérer quelques-uns : du côté extérieur de la muraille de Seraï Burun à Constantinople[1], sur le diptyque d'Aréobinde (506), sur celui d'Anastase (517), sur celui de Magnus (518)[2].

Faut-il croire que les chrétiens, s'inspirant du symbolisme antique de la Niké, aient voulu représenter un défunt couronné par les anges dans le ciel? Ceci est absolument gratuit et nous ne voyons aucune raison même futile, de le penser.

633 634 635 636 637

633. — Tablette en os, d'après J. Strzygowski, *Hellenitische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, 1902, p. 7, fig. 1. — 634. Peinture d'hypogée, d'après J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, 1901, p. 15. — 635. Diptyque, d'après Strzygowski, *Hellen. und kopt. Kunst*, p. 8, fig. 2. — 636. Mosaïque de Saint-Vitale à Ravenne, d'après Strzygowski, *Orien oder Rom*, p. 28, fig. 9. — 637. Mosaïque de Saint-Praxède, à Rome, d'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 27, fig. 8.

Il faut maintenant rechercher la transition entre les ouvrages de l'art antique et ceux des artistes chrétiens. Plusieurs fois nous avons eu occasion de constater le rôle d'intermédiaire joué par le gnosticisme à l'égard des idées païennes qu'il combina hardiment, mélangea et pénétra de notions chrétiennes. Une fois encore nous allons le voir tenir un rôle analogue en matière artistique à celui qu'il a joué en matière littéraire et philosophique. Renan a peut-être dépassé légèrement sa propre pensée lorsqu'il a écrit ces mots : « L'Église strictement orthodoxe fût restée iconoclaste si l'hérésie ne l'eût pénétrée, ou plutôt n'eût exigé d'elle, pour les besoins de la concurrence, plus d'une concession aux faiblesses païennes[3]. » Il ne nous paraît pas contes-

[1] J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 29. Le médaillon renferme le monogramme d'Héraclius. — [2] W. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der k. Staatsbibliothek in München*. — [3] E. Renan, *Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1883, p. 145. Plus loin, p. 540, il revient ainsi sur la question : « Par son origine première, le christianisme était aussi contraire au développement des arts plastiques que l'a été l'islam. Si le christianisme fût resté juif, l'architecture seule s'y fût développée, ainsi que cela est arrivé chez les musulmans, l'église eût été, comme la mosquée, la grandiose maison de pierre, voilà tout. Transporté chez des peuples amis de l'art, le christianisme devint une religion aussi artistique qu'il l'eût été peu s'il fût resté entre les mains des judéo-chrétiens. Aussi sont-ce des hérétiques qui fondent l'art chrétien. Nous avons vu les gnostiques entrer dans cette voie avec une audace qui scandalisa les vrais croyants. Il était trop tôt encore. Tout ce qui rappelait l'idolâtrie était suspect. »

Digitized by Google

table que l'influence du gnosticisme ait été très réelle, mais elle a peut-être été moins exclusivement inspiratrice des ouvrages d'art plastique chez les chrétiens[1]. Quoi qu'il en soit, nous allons trouver dans quelques petits monuments gnostiques la transition que nous cherchons entre les grandes conceptions de l'art classique et les ouvrages qui, à l'époque chrétienne, s'en sont manifestement inspirés. Rapprochons des types authentiques de l'art classique quelques pierres gravées d'origine gnostique (fig. 638, 639, 640, 641, 642 et 643).

638. — Victoire.
D'après Clarac,
Musée de sculpture, pl. 637.

639. — Victoire.
D'après Clarac,
Musée de sculpture, pl. 639.

640. — Victoire.
D'après Clarac,
Musée de sculpture, pl. 659.

La comparaison se fait d'elle-même entre les trois « Victoires ». Le geste, les attributs, le vêtement nous offrent tous les éléments que nous devons retrouver : palme, couronne, ailes, globe, etc. Dans les deux jaspes gravés nous pouvons relever un détail qui ne laisse aucun doute sur l'origine du type reproduit. La deuxième gemme est la représentation d'une *statue* de Victoire. Ce point est rendu évident par la présence du nimbe qui entoure la tête. On sait que l'origine de cet ornement était purement utilitaire. Il avait pour but de préserver la tête contre les chocs qui l'eussent brisée. Le bas-relief nous montre le type des Victoires entré définitivement et sans altération dans le répertoire décoratif des artistes à l'époque chrétienne[2]. Nous voyons ainsi par quel chemin l'ange-niké s'est introduit, établi et fixé dans le recueil des mosaïstes qui plus qu'aucun autre type l'ont reproduit. Rappelons toutefois que sur un graffite dont nous croyons avoir démon-

641. — Jaspe gnostique.
D'après Capello, *Prodromus iconicus sculptarum gemmarum basilidiarum*, pl. 108.

642. — Jaspe gnostique.
D'après Capello, *Prodromus*, pl. 156.

[1] Voir tout le début du recueil de J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, dont la chronologie ne nous paraît pas pouvoir être sérieusement discutée. — [2] C. L. Visconti, *Bassorilievi degli iscrizioni militari votive dissepellite presso la chiesa di S. Eusebio sull' Esquilino*, dans *Bullettino dell. comm. archeol. municipale*, 1875, p. 61, pl. V-VI, n. 8.

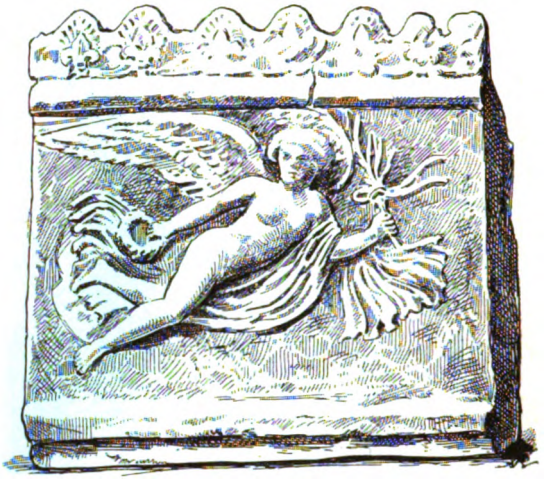
Digitized by Google

tré l'origine chrétienne (voir fig. 92), ce même type se rencontre à une époque qui paraît assez ancienne et bien antérieure aux mosaïques.

Il nous reste à dire quelques mots d'un type d'ange-niké étroitement apparenté à celui que nous venons d'étudier. Une terre cuite conservée au musée d'Alger nous montre un génie ailé volant et portant la palme et la couronne (fig. 644)[1]. Les attributs ne permettent aucune hésitation sur le type auquel il convient de rattacher cette figure. C'est bien une Victoire, et nous l'allons retrouver, légèrement modifiée, dans un groupe important de monuments chrétiens. Si on veut bien se reporter aux dessins dont nous avons accompagné la dissertation sur les Amours (voir fig. 390 sq.), on verra

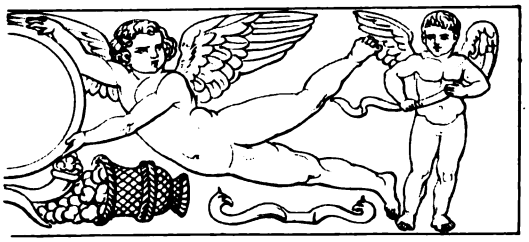
643. — Pierre votive.
D'après *Bullettino della commiss. archeol. municipale*, 1876, pl. V-VI, n. 8.

que les artistes ont fréquemment employé les génies funèbres dans la décoration des tombeaux. Il les ont chargés de soutenir l'antique *imago clypeata*, et nous rencontrons deux séries du type procédant de cette idée. Ou bien les génies sont debout et soulèvent l'*imago* de leurs deux mains, ou bien ils sont dans l'attitude du vol. Ces derniers présentent une distinction caractéristique dans la plupart des monuments; ils ont les jambes entièrement écartées, tandis que la terre cuite du musée d'Alger (reproduction de quelque ouvrage classique) et les anges-niké ont les jambes croisées. Il n'est pas douteux que ces figures représentaient des génies funèbres[2], mais l'attitude d'Hypnos a elle-même varié et tantôt il repose les jambes écartées, tantôt les jambes croisées. Cependant la proportion est toute en faveur de la deuxième attitude[3]. C'est également l'attitude la plus fréquente des génies funéraires debout et appuyés sur leur flambeau (voir fig. 394, 395, 412). En outre, nous pouvons observer sur un certain nombre de monuments que les génies funèbres soutenant l'*imago clypeata* sont accompagnés



644. — Terre-cuite.
D'après Doublet, *Musée d'Alger*, p. 55, n. 46.

chacun d'un personnage de dimensions très exiguës. Voici donc tous les éléments du sujet dans l'art classique, nous les retrouverons dans nos monuments chrétiens, qui ont fait une combinaison du génie funèbre et de la Victoire (fig. 645 à 651). En effet, le geste des bras et la fonction de soutien de l'*imago* sont empruntés au génie funèbre, mais les jambes croisées et le remplacement par l'*imago* de la couronne servant d'encadrement dépend du type de la Niké (fig. 633). La présence sur plusieurs monuments des personnages exigus que nous avons signalés à chaque extrémité du panneau ne nous laisse pas d'hésitation sur l'origine du type qui nous



645. — Génie funèbre.
D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 192, n. 493.

retient en ce moment. Nous le retrouvons presque identique à lui-même sur une série de pièces d'un grand intérêt. Les ivoires sculptés formant reliure de l'évangéliaire d'Etschmiadzin (fig. 647)[4]. du diptyque de Murano[5] (fig. 648.), de l'évangéliaire de Saint-Lupicin[6], ainsi qu'une plaque d'ivoire du musée chrétien du Vatican[7] nous font voir l'existence d'une école artistique, syrienne ou alexandrine, vers la première moitié du VIe siècle.

[1] G. Doublet, *Le musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890, p. 55, n. 46. — [2] Clarac, *Musée de sculpture*, in-fol., Paris, 1826, pl. 181, n. 28, l'un d'eux a son flambeau sous lui. — [3] Sur 12 pièces, 8 contre 4 du premier type; même remarque pour les Cupidon, sur 10 pièces, 8 ont les jambes croisées. — [4] J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler. Das Etschmiadzin Evangeliar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst*, in-4°, Wien, 1891. Une tablette d'ivoire conservée au musée de Bâle et trouvée à Augst nous paraît provenir d'une école différente. Les jambes ne sont pas croisées et on ne voit aucune trace d'ailes. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 68, pl. I, n. 3. — [5] Conservé aujourd'hui à Ravenne. — [6] C. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, p. 652. — [7] *Id.*, pl. VIII.

Digitized by Google

C'est elle qui a élaboré le type nouveau au moyen de quelques altérations progressives jusqu'au moment où nous le rencontrons invariable sur l'ivoire Barberini[1] et sur une mosaïque de Saint-Vital. Successivement le

616. — Génie funèbre.
D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 192, n. 494.

motif ornemental placé sous l'*imago clypeata* et le personnage accessoire ont disparu, la couronne elle-même a fait place à un simple cercle entouré d'un grenetis, les Victoires ont pris le nimbe. Néanmoins dans cette adaptation du type nous devons accorder une place im-

647. — Évangéliaire d'Etschmiadzin.
D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. I, pl. 1, n. 2.

portante à la paroi d'un arcosolium de la première moitié du IVe siècle dans le cimetière de la Vigna Massimo[2]. Nous avons ici une Victoire d'un dessin encore tout classique et qui pourrait être le plus ancien

648. — Diptyque de Murano.
D'après Diehl, *Justinien*, p. 647, fig. 205.

monument de ce type, subsistant de l'art des chrétiens.

XIV. Les anges psychagogues. — Afin de ne pas isoler les deux parties d'une démonstration, nous avons attendu, en étudiant les représentations de l'âme, l'occasion de traiter une partie de ce vaste sujet qui ne prendra toute sa valeur que si on le rapproche du rôle exercé par les anges dans le jugement de l'âme ou psychostasie. Les plus anciens documents nous font voir les anges en action et ne paraissent pas juger nécessaire une explication à leurs lecteurs sur les fonctions qu'ils

649. — Ivoire du musée chrétien du Vatican.
D'après Diehl, *Justinien*, pl. VIII.

leur attribuent. La plus ancienne mention datée dans la littérature chrétienne des fonctions de psychagogues attribuées aux anges remonte à l'année 203. Le martyr Saturus, de Thuburbo, raconte lui-même une vision qu'il eut en prison : « Nous avions, dit-il, quitté notre chair, lorsque quatre anges, sans nous toucher, nous emportèrent dans la direction de l'Orient. Nous n'étions pas

650. — Mosaïque de Saint-Vitale à Ravenne.
D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. III, p. 94.

couchés dans la posture habituelle, mais nous paraissions gravir une pente très douce[3]. » L'histoire arabe de la vie de saint Joseph le charpentier le fait parler ainsi en pénétrant dans le temple de Jérusalem : « Si ma vie est consommée, ô Seigneur, si le moment est venu pour

651. — Fresque de la catac. sous la Vigna Massimo.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 145, n. 2.

moi de sortir de ce monde, envoie-moi Michel, le prince de tes saints anges. Qu'il demeure près de moi, pour que ma pauvre âme sorte en paix, sans peine et sans crainte, de ce corps de douleur[4]. » Le Christ témoigne à l'égard de son père nourricier d'une même sollicitude,

[1] Diehl, *Justinien*, frontispice. — [2] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 145, n. 2. Il suffira de dire un mot des « anges » qui soutiennent le cartel portant l'épitaphe de Metilenia Rufina. Ces « anges » sont des *junones*, génies féminins couverts d'un vêtement. Le dessin, que Marangoni communiqua à Lupi qui le reproduisit, est inexact. Cf. Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-fol., Panormi, 1734, pl. VIII, p. 51; Martigny, *Dictionnaire*, 2e édit., p. 257; Lefort, *Étude sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-8°, Paris, 1885, p. 50, n. 47; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 516, n. 2. — [3] *Passio S. Perpetuæ*, édit. Robinson, in-8°, Cambridge, 1891, p. 78. — [4] Thilo, *Codex apocryphus novi Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1832, t. I, p. 23, c. XIII.

Digitized by Google

car il reprend et dit à Dieu : « Envoie Michel, le prince de tes anges, et Gabriel qui annonce la lumière et tous les anges de lumière, et que leur troupe accompagne l'âme de mon père Joseph, jusqu'à ce qu'ils l'aient conduite vers Toi[1]. » C'est ce qui a lieu en effet. Deux anges, Michel et Gabriel, sont envoyés vers le mourant et reçoivent son âme dans un linceul éclatant[2], tandis que deux autres anges sont chargés d'ensevelir le cadavre. Le document auquel nous empruntons ces détails est anténicéen, on voit que nous touchons de près les origines. L'Assomption de Moïse dit également que « Josué se trouvant sur la montagne où Moïse mourut vit deux Moïses, l'un parmi les anges qui montait au ciel, et l'autre sur la terre où il fut enterré. Le premier Moïse était son âme et le second sa dépouille mortelle »[3]. Un récit un peu postérieur ne laisse rien à désirer, c'est un petit *scenario* complet. On lit dans l' « Histoire des communautés religieuses fondées par saint Packhôme » que « lorsqu'un homme de bien va mourir, quatre anges se rendent auprès de lui, et ces esprits célestes sont toujours d'un rang analogue à la condition de celui qui meurt. Si son rang était élevé, les anges occupent également des places distinguées dans la hiérarchie céleste; si son rang n'était que secondaire, ces anges sont pareillement d'une classe inférieure. Dieu veut par là que ses messagers, en allant visiter l'homme, opèrent la séparation de l'âme et du corps avec douceur et bonté. L'un de ces anges se tient debout, près de la tête, l'autre aux pieds du mourant, dans l'attitude d'hommes qui, de leurs mains, frotteraient son corps d'huile jusqu'à ce que l'âme s'élève dégagée des liens du corps. Un autre tient un linge immense et d'une substance incorporelle pour y recueillir cette âme sainte, qui, d'elle-même, s'y précipite. Un des anges prend les deux extrémités postérieures de ce linge, un autre ange saisit les extrémités antérieures, de la même manière que, sur la terre, les hommes disposent un corps qu'ils veulent transporter. Un troisième ange précède chantant des hymnes dans une langue inconnue. Le cortège s'élève avec l'âme au travers des airs, se dirigent vers l'Orient »[4]. On ne peut rien de plus circonstancié. Remarquons que ce rôle de conducteur des âmes est attribué non à un ange en particulier, mais à un grand nombre. C'est ce que dit de son côté saint Éphrem : Αλλ'οἱ μέν ἄγγελοι τὴν ψυχὴν παραλαβόντες ἀπάγουσιν[5]. Les liturgies accordent également cette multitude de convoyeurs d'âmes ou anges psychagogues : *Suscipe Domine animam servi tui Illius revertentem ad te. Adsit ei angelus testamenti tui Michaël*[6]. *Te supplices deprecamur : ut suscipi jubeas animam famuli tui Illius per manus sanctorum Angelorum deducendam in sinum... Abrahæ*[7].

Le récit que nous avons emprunté à l' « Histoire des communautés religieuses fondées par saint Packhôme » nous a donné un détail qui n'est pas sans intérêt. Tandis que deux anges transportent l'âme du défunt dans un linceul, un troisième ange chante des hymnes en une langue inconnue. Cette fonction de musiciens attribuée aux anges se retrouve dans les récits du même temps. « Il faut savoir, dit saint Grégoire Ier, qu'il arrive souvent que les esprits bienheureux chantent agréablement les louanges de Dieu, lorsque les âmes des élus sortent de ce monde, afin que, occupées à entendre cette harmonie céleste, elles ne sentent pas la séparation d'avec leur corps[8]. » Et dans un des récits qui composent les *Dialogues*, on nous apprend que ce fut en chantant que les anges portèrent l'âme de saint Romule au ciel[9]. Ce témoignage pourrait nous suffire en un certain sens, parce que ce très curieux ouvrage des *Dialogues* peut-être considéré comme le réservoir des traits les plus orthodoxes au début du moyen âge; aussi, comme on le pense bien les faits de ce genre ne manquent pas et il est rare de parcourir un document hagiographique de quelque étendue sans en découvrir. Juvénal, patriarche de Jérusalem, au ve siècle, raconte fort sérieusement que les apôtres se relayaient les uns les autres au tombeau de la mère de Dieu pendant les jours qui séparèrent son ensevelissement de son assomption. Ils ne cessaient de chanter avec les anges qui ne quittaient pas le tombeau. Il arrive fréquemment dans les actes des martyrs de basse époque que les âmes sont portées en triomphe dans le ciel avec grand accompagnement de chants et de musique.

Une recherche superficielle pourrait donner idée de rattacher ce chant des anges à la plus ancienne attestation que nous en trouvions dans le Nouveau Testament, lorsque éclate dans la nuit de la Nativité l'hymne angélique : Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ[10]. Il n'est pas douteux que ce texte constitue la source la plus ancienne d'où a dû se développer l'attribution de chants aux créatures angéliques, mais on remarquera que le cas est différent lorsqu'il s'agit des anges psychagogues. La parabole de la mort du pauvre Lazare nous offre sans doute le transport de l'âme par les anges dans le sein d'Abraham, mais il n'est pas question d'escorte et de chants. C'est ailleurs, croyons-nous, qu'il faut aller chercher le prototype des anges musiciens. D'après les doctrines de l'antiquité classique, il existait une catégorie de génies, dont les attributions variées comportaient du moins celle de conduire les âmes des bons jusqu'au ciel en les accompagnant de leur chant mélodieux et d'un concert d'instruments, la flûte, la lyre; c'étaient les sirènes : *Sirenes secundum fabulam parte virgines fuerunt, parte volucres : harum una voce, altera tibiis, alia lyra canebat*[11]. Clément d'Alexandrie, si attentif à ressaisir les sources classiques du christianisme, nous a conservé un

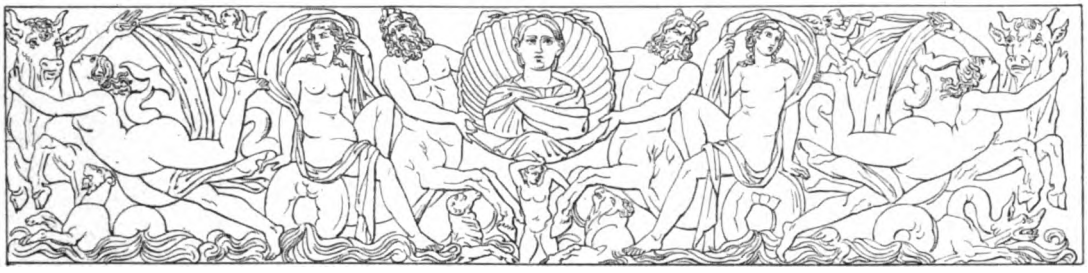
[1] Thilo, *Codex apocriphus*, c. XXII. — [2] *Ibid.*, c. XXIII. — [3] *Ibid.* — [4] Dulaurier, *Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par S. Packhôme*, in-12, Paris, 1835, p. 16 sq. — [5] *De secundo adventu*, édit. Assemani, in-fol., Romæ, 1732, t. III, p. 237. Notons que la parabole du mauvais riche (Luc., XVI, 22) induisait à développer ce motif de la conduite de l'âme par les anges dans le sein de Dieu. Cf. Amphiloque d'Iconium, *Oratio de Lazaro*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 60 sq.; Arnobe, *Adversus gentes*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. V, col. 836. Le ménologe de Basile dit que saint Antoine le Solitaire vit l'âme de saint Amoun portée aux cieux par les anges. *Menologium Græcorum*, édit. Annibale d'Albani, in-folio, Urbini, 1727, 4 octobre, pl. I, p. 94. S. Ephrem dit également : *Beatus valde in illa die [mortis] qui schismata in Ecclesiis non fecit, quia angeli cum pompa venient in occursum ejus et super alas suas eum triumphantem deferent... Beatus valde in illa die qui ministravit afflictis, quia angeli cælestes ministrabunt ei et super alas suas eum gestabunt.* S. Ephrem, *De fine et admonitione*, sermo I, 23, édit. Lamy, in-8°, Mechliniæ, 1882-1889, t. III, col. 178; cf. *Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien*, édit. Zingerlé, in-8°, Kempten, 1870-1876, t. I, p. 62 : *Betrachtung über der Tod*. Voir aussi la XXXIe des *Questiones ad Antiochum*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 616. — [6] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, col. 750 : *Sacramentarium gelasianum*. — [7] *Id.*, t. I, col. 752. — [8] S. Grégoire, *Dialogi*, l. IV, c. XIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 341. Les altercations surviennent assez fréquemment entre les anges. Le texte célèbre de l'épître de saint Jude ne pouvait manquer d'inspirer des écrivains réduits à un fonds toujours identique de quelques épisodes. Rien n'était plus explicable que ces luttes, du moment que l'on admettait la coexistence de puissances douées originellement de même nature et exerçant leurs forces à propos d'un objet unique, le sort éternel de l'homme. Hermas et l'auteur anonyme du « Testament de Juda » emploient presque les mêmes expressions lorsqu'il s'agit de rappeler ce conflit dont l'homme sera l'enjeu : Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης, εἷς τῆς πονηρίας, dit Hermas, *Pastor*, mand., VI, 2, 1, édit. Funk, in-8°, Tübingen, 1887, t. I, p. 406, et Juda de son côté : Ἐπίγνωτε οὖν, τέκνα μου, ὅτι δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τὸ τῆς πλάνης. *Testam. Judæ*, c. XX, *P. G.*, t. II, col. 1081. Cf. A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 858; Zöckler, *Die Apokr. des Alt. Test.*, in-8°, München, 1891, p. 423. — [9] *Ibid.*, l. IV, c. XV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 344. — [10] Luc., II, 14. — [11] Servius, *Ad Æneidem*, vs. 864.

Digitized by Google

fragment d'Euripide qui nous montre les sirènes conduisant l'âme dans le ciel sur leurs ailes d'or d'une manière analogue à celle qu'on prêtera aux anges[1] :

Χρύσεαι δή με πτέρυγες περὶ νώτῳ καὶ
Τὰ Σειρήνων ἐρόεντα πέδιλα ἁρμόζεται. Βάσομαι
Δ'ἐς αἰθέρα πολὺν ἀερθείς, Ζηνὶ προσμίξων.

Le bas-relief qui décore l'urne funéraire de Flavia Sabina, au Louvre (fig. 652)[2], nous fait voir les deux divinités psychagogues, le génie et le triton, occupés à charmer l'âme qu'ils conduisent aux îles fortunées; le premier touche la lyre, le second module quelques sons sur la flûte. Un autre bas-relief du même musée donne une représentation analogue du cortège de l'âme[3].



652. — Bas-relief de l'urne funéraire de Flavia Sabina. D'après Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 207, n. 414.

Cet appel fait aux anges en faveur des défunts peut être rapproché d'une formule anténicéenne dont nous trouvons un exemplaire daté de l'année 310 et un autre qui ne paraît guère moins ancien :

[redacted] II [redacted]
[redacted] ANGELIS QVIVI [redacted]
[redacted] ANN XXII MESIS VIIII
DIEBV III IN PACE DEP · IDI
5 BVS DEC MAXENT · III · COSS[4]

La lacune du texte est en partie suppléée par l'inscription que voici :

SEVERO FILIO DVL
CISSIMO LAVRENTIVS·
PATER BENEMERENTI QVI BI
XIT ANN · IIII · ME · VIII · DIES · V ·
ACCERSITVS AB ANGELIS VII·IDVS IANVA[5]·

La pensée qui a inspiré cette formule est évidemment la même que nous relevons dans un texte antique, les *Acta S. Eupli*, d'où elle paraît s'être introduite dans la liturgie officielle.

Acta S. Eupli[6].

Et tunc respiciens ad populum dixit : Dilectissimi fratres, audite, orate Deum, et timete illum in toto cordo vestro, quoniam memor est timentibus se antequam exeant de hoc sæculo : et postquam exierint, TUNC OCCURRENT EIS ANGELI, ET DEDUCENT EOS AD CIVITATEM ILLIUS SANCTAM JERUSALEM.

Ex officio defunctorum.

Subvenite sancti Dei, OCCURRITE ANGELI DOMINI. IN PARADISUM DEDUCANT TE ANGELI : *in tuo adventu suscipiant te martyres* ET PERDUCANT TE IN CIVITATEM SANCTAM JERUSALEM.

Il se pourrait même que cette pensée du transport de l'âme entre les bras des anges jusqu'au séjour de l'éternité soit un emprunt à des traditions et des formules très anciennes, ainsi que semble l'insinuer une inscription chrétienne encore mal dégagée du formulaire profane[7] :

HIC · SITVS · EST · M ·
VLPIVS · FIRMVS · A · L ·
ANIMA · BONA · SV
PERIS · REDDITA ·
5 RAPTVS · A NYMPHIS
VIX · ANN · VIIII · M · VI ·
DECEPTOR PARENTO
RVM . VLPIVS NYMPHICVS
FIL · DVLCISSIMO

On voit par ces exemples combien étroite est la compénétration, ou, si l'on le veut, l'enchevêtrement de quelques types mythologiques avec certains monuments chrétiens. Et pour le dire en passant, il semble que, faute de faire cette remarque et d'en pousser les développements dans les faits, on a trop refusé au christianisme le privilège de la beauté poétique que l'antiquité semblait à quelques-uns avoir gardé pour elle seule et entraîné dans sa ruine. Joubert disait avec plus de grâce que de raison : « Dieu, ne pouvant départir la vérité aux Grecs, leur donna la poésie[8]. » Mais l'une n'est pas exclusive de l'autre et on peut penser sur de bonnes raisons que le christianisme posséda simultanément la Vérité et la Poésie.

Les Juifs croyaient eux aussi à la fonction psychagogique des anges. Le Targum du Cantique des Cantiques dit que les bons entreront seuls dans le paradis parce que les anges les y conduiront, et d'autre part le Zohar attribue à l'ange Douma, roi des enfers, le soin d'y escor-

[1] Euripide, *Fragmenta*, édit. Musgrave, in-8°, 1789, t. II, p. 494. — [2] Clarac, *Musée de sculpture ancienne et moderne*, in-fol., Paris, 1826, pl. 207, n. 196; S. Reinach, *Répertoire de la sculpture grecque et romaine*, in-12, Paris, 1897, t. I, p. 95, n. 3. — [3] Clarac, *Musée de sculpture ancienne et moderne*, in-fol., Paris, 1826, p. 502, pl. 206, n. 194; S. Reinach, *op. cit.*, t. I, p. 94, n. 3. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2879. — [5] *Ibid.*, n. 3153. Cf. Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXXIX, n. 3; R. Fabretti, *Inscript. domest.*, c. VIII, n. 86, in-fol., Romæ, 1699, p. 581; J.-B. Genèr, *Theologia dogm.-scol.*, in-4°, Romæ, 1767, t. III, p. 71. — [6] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 441. — [7] *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3307. — [8] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, in-12, Paris, 1878, t. II, p. 35, grâce à son érudition coutumière, a trouvé chez M. de Saint-Cyran une considération partant du même tour d'idées. « Il faut avouer que Dieu a voulu que la raison humaine fît ses plus grands efforts avant la loi de Grâce, et il ne se trouvera plus de Cicérons ni de Virgiles. » Et Sainte-Beuve reprend : « Vue ingénieuse, perspective inaccoutumée, qui tendrait à partager l'histoire littéraire en deux et qui la subordonne, comme le reste, à la venue de Jésus-Christ : le *beau* d'un côté, le *vrai* de l'autre,... cette vue allait devenir sujette à bien des amendements quelques années après, lorsque tomberaient coup sur coup, et de tout leur poids, dans la balance chrétienne, l'*Oraison funèbre de la reine d'Angleterre*, les *Pensées* de Pascal et *Athalie*. » C'est à un autre point de vue, on le voit, que nous nous plaçons pour revendiquer au christianisme une beauté poétique qui est sans doute dérivée, mais celle des grandes œuvres du XVIIe siècle ne l'est pas moins en un certain sens, quoique dans une direction d'inspiration différente.

Digitized by Google

ter les âmes des méchants. Rabbi Eléazar enseignait qu'au moment où le juste quitte ce monde trois chœurs d'anges l'accompagnent. Les gnostiques vont, une fois de plus, nous fournir nos premiers monuments et établir la filiation entre les croyances judéo-païennes et les opinions des fidèles. Une prime d'émeraude, publiée par Abraham Gorlæus, nous montre sur la voûte constellée et les sphères célestes deux âmes présentées à Dieu par des anges (fig. 653). Les caractères, dans le

653. — Prime d'émeraude.
D'après Chifflet Macarius, *Abraxas seu Apistopistus*, 1657, pl. XIX, n. 78.

champ, sont encore indéchiffrables [1]. Ne semble-t-il pas que les textes platoniciens nous donnent le véritable commentaire de cette scène : Λέγεται δὲ οὕτως, dit Platon dans le *Phédon*, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει οὗτος ἄγειν, ἐπιχείρει εἰς δή τινα τόπον, οἳ δεῖ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς ἅδου πορεύεσθαι... [2].

Hiéroclès nous enseigne également que le génie qui veille sur chacun de nous nous conduit aux enfers après notre mort : Καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν εἰς ἅδου πορεία μετὰ ἡγεμόνος τοῦ τὴν ζωὴν ἡμῶν εἰληχότος δαίμονος.

Plotin ne parle pas autrement [3] et ses paroles reviennent presque mot par mot chez Origène quand il nous entretient des anges : *Quos etiam venire ad judicium cum hominibus* [4].

Les monuments figurés nous offrent un grand nombre de représentations, mais ici comme pour les textes il faut se borner. Le portail de l'église Saint-Trophime, à Arles, moins ancien que l'église elle-même et qui se place un peu au delà des limites chronologiques de nos études, offre trois sujets qui appartiennent à la présente recherche. C'est d'abord le martyre d'un saint que les bourreaux sont occupés à lapider, tandis que deux anges prennent l'âme au sortir des lèvres du mourant et la présentent à Dieu (fig. 654). Toutefois l'ordonnance de la composition laisse à peine entrevoir le rôle du psychagogue. Un autre sujet du même monument est à la fois plus gracieux et plus démonstratif. Deux personnages sont assis dans un jardin, parmi les arbres — le paradis; ils tiennent sur leurs genoux — *in sinu* — des âmes, tandis qu'un ange s'approche apportant une âme dans ses mains (fig. 655) [5]. C'est l'interprétation la plus claire qui se pût rencontrer de ce texte liturgique que nous avons cité et qui sollicite le Seigneur : *ut suscipi jubeas animam per manus angelorum deducendam in sinum Abrahæ* [6]. Un autre monument célèbre, le mausolée de Dagobert, à Saint-Denis, nous fait voir l'âme du prince portée, non plus par des anges, mais par saint Denys, saint Martin et saint Maurice, tandis que les anges l'escortent et l'en-

654. — Scène de martyre.
D'après Millin, *Voyage dans le midi de la France*, Atlas, pl. 70, n. 1.

censent [7]. Avant de quitter les monuments figurés représentant la réception de l'âme entre les bras des anges, nous croyons pouvoir rapprocher, mais seulement à titre de suggestion, un monument antique dans lequel nous pensons voir le prototype d'un certain nombre de

655. — Ange psychagogue.
D'après Millin, *Voyage dans le midi de la France*, pl. 70, n. 2.

représentations chrétiennes et en particulier du groupe auquel appartient le bas-relief d'Arles que nous venons de mentionner. Si on observe la disposition des anges tirant à eux l'âme, il sera difficile de n'être pas frappé des analogies qu'elle offre avec le fragment de marbre trouvé à la villa Ludovisi, les anciens *horti Sallustiani* (fig. 656) [8]. La scène principale, que nous reproduisons,

[1] Macarius, *Abraxas seu Apistopistus quæ est antiquaria de gemmis basilidianis disquisitio, accedit Abraxas proteus, seu multiformis gemmæ basilidianæ portentosa varietas a* J. Chifflet, in-4°, Antverpiæ, 1657, pl. XIX, n. 78; Ab. Gorlaeus, *Dactyliothecæ pars secunda seu variarum gemmarum... sculpturæ*, in-12, Lugduni Batavorum, 1695, pl. CCXVIII, n. 430. — [2] *Phaedon*, § 130. — [3] Hiéroclès, *De providentia*, édit. Needham, p. 178; *Enneade*, III, l. IV, c. VI. — [4] *Homil.*, XXIV, *P. G.*, t. XII, col. 762. — [5] Millin, *Voyage dans le midi de la France*, in-12, Paris, 1807, t. III, p. 590. Atlas, pl. XXX. n. 1, 2. Le portail a été sculpté entre 1180 et 1200, cf. De Lasteyrie, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 9 mars 1900. — [6] Muratori, *Lit. rom. vet.*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, col. 752. — [7] A. Lenoir, *Musée des mon. franç.*, in-8°, Paris, 1803, t. I, p. 115. — [8] Nibby, *Roma nel anno* MDCCCXXXVIII, in-8°, Roma, 1838, part. II, p. 354; H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, in-8°, Berlin, 1871, t. II, p. 125.

Digitized by Google

représente une jeune personne au bain. Elle porte une sorte de maillot d'une extrême légèreté, laissant deviner tout le contour du corps; elle s'apprête à sortir de l'eau et lève les bras vers deux suivantes qui tendent devant la baigneuse un large voile dans lequel elles vont la draper. Le style et la technique sont d'un archaïsme plein de modestie et de grâce. La symétrie du groupe, l'ordonnance et les détails sont traités avec le plus grand soin [1]. Peut-être sera-t-il permis de faire observer que le voile dans lequel on va envelopper la baigneuse rappelle les anges aux mains voilées qui s'apprêtent à recueillir l'âme dans une étoffe précieuse (voir fig. 72). Enfin, cette sortie du bain pouvait sans grand effort d'imagination inspirer un rapprochement avec la sortie des eaux du baptême, qui était pour les fidèles comme une mort et un ensevelissement dont on ressuscitait pour vivre en Dieu.

656. — Fragment de marbre de la villa Ludovisi.
D'après *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 1887, t. XV, pl. XV, n. 1.

Commodien, dont l'imagination semble s'être complue dans toutes les légendes en cours à l'époque où il vivait, n'a pas manqué d'enregistrer la croyance aux anges psychagogues [2] :

ne vexentur a sole,
Et ne fatigentur, substernunt se montes et ipsi ;
Præmittetur enim ante illos angelus Alti,
Qui ducatum eis pacificum præstet eundo.

Peut-être faut-il voir une allusion à cet instant prévu et redouté par les fidèles dans quelques inscriptions faisant appel au secours tutélaire des anges. Un anneau d'argent trouvé à Achmin représente la Vierge Marie en orante avec cette légende [3] :

ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΒΟΗΘΙΔΟΥΛΑΕ
Sainte Marie, garde ta servante.

Du côté opposé est représenté l'archange saint Michel avec ces mots :

ΑΡΧΑΝΓΓΕΛΕ ΒΟΗΘΙΔΟΥΛΑΕ
Archange, garde ta servante.

A une époque tardive, mais que nous ne croyons pas en dehors des limites chronologiques de nos recherches, nous trouvons, comme pour tant d'autres formules et croyances, l'expression des idées régnantes dans l'épigraphie [4] :

PRIMVS ATENOLFVS RETINETVR CARNE SVB [ANTRO
QVEM PATER IPSE SVVS GENITORIS NOMINE [DIXIT
HIC INFANS PERAGIT DVM SEXTI TEMPORA [MENSIS
ANGELICIS VECTVS MANIBVS TRANSCENDIT AD [ASTRA

XV. Les anges psychopompes. — Le rôle des anges à l'égard des défunts ne s'arrête pas à ce bon office de les recueillir, de les escorter, de les transporter au lieu de leur destination. Il existe, principalement pour la période du bas moyen âge, une série considérable de monuments montrant les anges dans une fonction différente de celle que nous venons d'étudier. Munis d'une balance, ils pèsent les âmes afin de juger si elles doivent recevoir la récompense ou le châtiment éternel. Nous ne nous attarderons pas aux monuments de basse époque qui, à force de raffiner sur cette conception, aboutissent parfois au grotesque [5]. Il y a loin de ces personnifications grossières aux graves comparaisons d'où elles sont sorties. Job dit au Seigneur : *Appendat me*

[1] C. L. Visconti, *Un singulare monumento di scultura ultimamente scoperto negli orti Sallustiani*, dans *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 1887, t. XV, p. 267 sq., pl. XV, n. 1. — [2] Commodien, *Carmen apologeticum*, vs. 967-992, principalement vs. 967 sq., édit. Dombart, *Corpus scriptorum ecclesiasticum latinorum*, in-8°, Vindobonæ, 1887, t. XV, p. 177. — [3] R. Förrer, *Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panopolis*, in-8°, Strassburg, 1893, pl. XIII, n. 6. — [4] Pratilli, *Historia principum Langobardorum*, in-4°, Lugd. Batav., 1749, t. VII, p. 316; J.-B. Genèr, *Theologia dogmatico-scholastica, perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacræ antiquitates monumentis illustrata*, in-4°, Romæ, 1767, t. III, p. 71. — [5] A. Maury, dans la *Revue archéologique*, 1844, p. 240 sq., a réuni quelques-uns de ces récits burlesques, on ferait un gros volume à les recueillir tous.

Digitized by Google

in statera justa et sciat Deus simplicitatem meam[1]. Malgré leur tendance à l'anthropomorphisme, les Juifs se gardent à peu près d'excès jusqu'à l'époque des écoles talmudiques. La pensée de Job reparaît presque identique à une époque certainement postérieure à celle du patriarche, lors du festin du roi Balthazar à qui le mot mystérieux de *Thecel* devait apprendre : « Vous avez été pesé dans la balance et vous avez été trouvé trop léger[2]. » Le virulent écrivain du IVe livre d'Esdras, appartenant à un groupe juif ou judéo-chrétien vers la fin du Ier siècle de notre ère, s'adresse à Dieu et lui dit : *Nunc ergo pondera in statera nostras iniquitates*[3]. Dès le IVe siècle nous trouvons dans un sermon de saint Augustin les germes de tout le développement postérieur : *Erit tibi sine dubio compensatio bonorum malorumque et velut in statera posita utraque pars, quæ demerserit illa eorum, quo momentum vergitur, operarium vindicabit si ergo malorum multitudo superaverit, operarium suum pertrahit ad gehennam. Si vero majora fuerint opera bonorum summa vi resistent, et repugnabunt malis atque operatorem suum ad regionem vivorum in ipso etiam gehennæ confinio, convocabunt*[4]. Un monument que nous avons déjà cité à propos des anges psychagogues va nous fournir une belle représentation d'ange psychopompe. Un ange pèse deux âmes placées dans les plateaux d'une balance, tandis qu'une troisième âme qui a été trouvée à bon poids s'élève déjà vers sa demeure céleste (fig. 657)[5]. Le psychopompe par excellence, parmi les chrétiens, est l'archange saint Michel. Dans l'important récit des révélations de saint Barthélemy c'est lui qui amène à Dieu les âmes d'Adam et d'Ève[6]; dans l'histoire arabe de Joseph le Charpentier, c'est lui encore et Gabriel qui interviennent; enfin, au VIe siècle, il touche au comble de ses grandeurs et, d'après Grégoire de Tours, c'est saint Michel qui présente à Dieu l'âme de la Vierge Marie : *Et ecce Dominus Jesus advenit cum angelis suis, et suscipiens animam ejus, tradidit Michaele archangelo et recessit*[7]. Les apocryphes lui avaient de bonne heure attribué les fonctions de *præpositus paradisi*[8], et le IIe livre des Oracles sibyllins[9] attribue à Michel, Gabriel, Raphaël et Uriel la charge de conduire toutes les âmes devant le tribunal de Dieu.

657. — Ange psychopompe de Saint-Trophime d'Arles.
D'après Millin, *Voyage dans le midi de la France*, Atlas, pl. 70, n. 16.

Cette fois encore nous devons chercher dans les monuments de l'époque classique les prototypes des monuments de l'âge chrétien. Le pèsement des âmes a été familier aux anciens. En Égypte, une des régions où de préférence le gnosticisme s'approvisionnera d'idées, nous trouvons la scène jusque dans ses moindres détails. Osiris, juge de l'Amenthi, est assis sur son trône. Devant lui une balance, dans un des plateaux de laquelle sont déposées les actions du défunt et son âme dans l'autre plateau. Thoth écrit le résultat du jugement prononcé par Osiris[10]. La même opération, avec des circonstances à peine différentes, se retrouve dans le bouddhisme[11]. Nous ne rechercherons pas si les Grecs avaient emprunté la psychostasie aux Égyptiens, nous constaterons simplement que les monuments se sont tenus plus proches de la croyance à la Ψυχοστασία que les ouvrages littéraires. Tandis que ceux-ci placent dans les balances d'or de Jupiter non plus l'âme, mais la destinée de l'homme encore en vie[12], les monuments nous rappellent exactement la psychostasie des bords du Nil. Une patère antique nous montre le pèsement des âmes[13]. Mercure assis pèse dans une balance, en présence d'Apollon, les âmes d'Achille et de Memnon (fig. 658). Voilà la balance aux

658. — Patère antique.
D'après Winkelmann, *Monumenti inediti*, t. II, fig. 133.

[1] Job, XXXI, 6. — [2] Dan., V, 27. — [3] IV Esd., III, 34. — [4] S. Augustin, *Sermo*, I, *in vigilia Pentecostes*, 16, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1225. — [5] Millin, *Voyage dans le midi de la France*, in-12, Paris, 1807, t. III, p. 595, Atlas, pl. LXX, fig. 16. — [6] Dulaurier, *Fragment des révélations apocryphes de saint Barthélemy*, in-12, Paris, 1835, p. 9. — [7] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXXI, col. 708. — [8] Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 130 : *Transitus Mariæ* (*B*), c. VIII; cf. p. 114, 117; *Transitus Mariæ* (*A*), c. II, XI; Tischendorf, *Evangelia*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 331 : *Evang. Nicodemi*, II, 9, p. 393, recension latine. L'*Historia Josephi lignarii fabri*, c. XIII, XXII, XXIII, XXV, peut être également invoquée. — [9] Vs. 215 sq. — [10] Champollion, *Lettres sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1833, 13e lettre, p. 230, a observé cette représentation à la nécropole royale de Biban-el-Molouk; cf. le bas-relief du Ramesseum, dans Ch. Lenormand, *Musée des antiquités égyptiennes*, in-fol., Paris, 1841, pl. IX, n. 12. Représentation analogue, la balance s'y trouve, dans les *Hieroglyphical collections of the Egyptian Society*. Cf. Samuel Sharpe, *The early history of Egypt*, in-4°, London, 1838, p. 32. Un monument des plus complets a été publié par Rosellini, *I monumenti dell' Egitto e della Nubia*, in-8°, Pisa, 1832, Atlas, t. II, pl. CXXXV. Horus tient le plateau gauche et Anubis le plateau de droite; celui-ci porte le fil à plomb qui doit indiquer l'équilibre des bassins. — [11] Giorgi, *Alphabetum tibetanum*, in-4°, Romæ, 1762, pl. II, p. 487. — [12] Ce point, indiqué rapidement par A. Maury, a été pleinement démontré par J. de Witte, *Scènes de la psychostasie homérique*, dans la *Revue archéologique*, 1844, t. I, p. 647 sq. — [13] Publiée par Winckelmann, *Monumenti antichi inediti*, in-fol., Roma, 1769, t. II, fig. 133; Passeri, *Picturæ Etruscorum in vasculis*, in-fol., Romæ, 1767, t. III, pl. CCLXII-CCLXII; Millin, *Peintures de vases antiques*, in-fol., Paris, 1808, t. I, pl LXXII, n. 1. Rapprocher de ce Mercure celui qu'a publié S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. CCXI, n. 2.

Digitized by Google

mains de Mercure; comparons ce précieux monument avec celui d'Arles. Nous voyons dans tous deux un détail insignifiant en apparence et qui démontre que la transmission des types antiques pouvait se trouver en opposition avec les idées régnantes, sans qu'on se crût tenu d'abandonner les uns ou les autres ni même de les modifier. Le saint Michel d'Arles et le Mercure de notre patère étrusque ne pèsent pas des âmes, ils les comparent. En effet, chez les Égyptiens, chez les bouddhistes, nous voyons qu'on pèse les actions; ici on pèse les individus. Voilà deux courants d'interprétation de la pensée primitive, bien distincts l'un de l'autre, courant hellénique et courant oriental. Or dans les textes de l'époque chrétienne qui parlent du pèsement il n'est pas question de la pesée comparative des âmes, mais simplement de la pesée de l'âme et de ses actions; en outre, rien n'annonce qu'une âme doive entrer dans chaque bassin. Nous avons donc sur ce point divergence entre les textes et les monuments. Les textes ont suivi le courant oriental, les monuments ont suivi le courant hellénique. C'est donc bien à la psychostasie grecque, à celle qui fait intervenir Mercure, que le type iconographique de l'ange Michel psychopompe se rattache. Cette compénétration de Mercure et de saint Michel pourra paraître bien hardie, il faut nous donner le loisir de présenter ici le point de contact entre ces deux types. Ce rapprochement de types analogues pour représenter des conceptions d'origine si différente, n'a rien d'ailleurs qui doive nous étonner.

Par une conséquence de la disposition des sujets qui entrent dans la composition de ce Dictionnaire nous sommes contraints de revenir fréquemment sur un phénomène dont l'application varie avec la matière sur laquelle il s'exerce, mais dont le fond demeure identique, c'est à savoir le lien qui unit les œuvres et les idées de la société chrétienne à celles de la société païenne. A l'aide d'une superposition d'un personnage à un autre, d'un changement de nom, de quelques additions ou suppressions, on modifia les types intellectuels et plastiques en des types nouveaux en apparence, mais n'ayant subi qu'une altération purifiante. Ainsi le peuple, qui pense peu et lentement, n'eut pas à reconstituer soudain des conceptions et des impressions matérielles sans attaches avec celles qui lui avaient été jusque-là familières; il put, sans presque rien modifier de ses imaginations, se porter doucement et insensiblement de ses belles légendes helléniques aux vérités nouvelles du christianisme Dans cette heureuse transition de l'ancien ordre de choses vers le nouveau on s'appliqua à heurter le moins possible les préjugés, à rendre facile et accommodante la discipline. Quand Tertullien condamne le sculpteur qui se convertit à n'être plus que menuisier puisque, dit-il, il y trouvera le double avantage de ne plus fabriquer de statues des dieux et d'être assuré de ne jamais manquer d'ouvrage, parce qu'on a toujours plus grand besoin d'armoires que de Jupiters; quand Tertullien parle ainsi, il est en dehors de la pratique de son temps bien plus tolérante, pleine de condescendance pour les contingences de la vie, ce qui était le véritable moyen d'exercer au profit des idées nouvelles cette espèce de douce surprise et d'innocente contrainte qui aida à les substituer aux souvenirs et aux habitudes qu'il s'agissait autant de remplacer que de détruire. Nous allons, une fois de plus, nous retrouver parmi les sectes gnostiques, afin de leur demander l'explication de faits irréductibles les uns aux autres, en apparence du moins.

Un pierre gravée publiée pour la première fois par Chifflet offre comme le résumé de la difficulté en même temps qu'elle nous mettra sur la voie de l'explication définitive (fig. 659)[1]. Cette gemme représente Mercure assis sur un rocher dans une attitude qui lui est familière sur les pierres gravées antiques. Son identification ne peut faire l'objet de la moindre hésitation. Il est coiffé du pétase ailé et porte le caducée. A côté de lui figure un coq, emblème de la vigilance et des exercices de la palestre et du gymnase, inventés par le dieu[2]. Dans le champ on lit deux légendes, l'une d'elles se compose de lettres hébraïques : *aïn* et *thau*, ce qui signifie « temps »[3] et paraît être une allusion au jugement futur. La deuxième légende présente ce seul mot : MICHAEL. On voit du premier coup que la pierre a été *désaffectée;* ce qui a pu se faire à une époque où les types mythologiques étaient oubliés ou commençaient à l'être. Le propriétaire de la gemme, ne voulant ni s'en séparer, ni s'abstenir de la porter, ni malédifier ceux dans la société desquels il vivait, a imaginé ce petit stratagème et Mercure est devenu saint Michel. Encore faut-il que le type plastique de ce dernier n'eût alors

659. — Gemme antique.
D'après Chifflet Macarius, *Abraxas*, 1657, pl. XXI, n. 85.

rien de fixé, tandis que son existence et ses attributions étaient parfaitement définies. Bien plus, le souvenir des attributions de Mercure n'était pas périmé, puisque le nom de Michel devait éveiller l'idée d'attributions identiques, ce qui, dans la supposition contraire, eût rendu le symbole inintelligible. Cette gemme nous introduit donc dans une société pour laquelle le rôle de l'ange Michel avait remplacé celui du dieu Mercure. Ses premiers éditeurs n'ont pas hésité, pas plus qu'Alfred Maury qui en a donné l'interprétation que nous croyons définitive, à y voir un ouvrage gnostique provenant de l'une quelconque des sectes de « cette grande famille du gnosticisme où viennent se mêler et se confondre toutes les doctrines mystiques, allégoriques de l'Orient et les fables poétiques et gracieuses de la Grèce. C'est là, continue Alfred Maury (que nous citons avec les réserves que de droit), que s'opérait un syncrétisme immense, tantôt ingénieux et profond, tantôt désordonné et puéril. Là, les divinités de toutes les religions étaient échangées, accouplées, défigurées; là, tous ces dogmes chrétiens et ces mythes antiques qui se heurtaient ailleurs, opéraient une bizarre alliance. Les gnostiques étaient à moitié païens, à moitié chrétiens; ils formaient un parti mixte qui exerçait sur les partis extrêmes une grande influence. Ils présentaient toutes les nuances, depuis les valentiniens, les basilidiens, si ennemis de la foi du Christ, jusqu'aux ptoléméens, qu'on pouvait considérer comme quelques-unes de ses brebis indociles et mutines parfois, mais qui cependant suivaient le pasteur. Une foule d'écrits chrétiens, que le catholicisme lui-même a adoptés pour son enseignement dogmatique, portent l'empreinte

[1] Macarius, *Abraxas seu Apistopistus quæ est antiquaria de gemmis basilidianis disquisitio*, in-4°, Antverpiæ, 1657, pl. XXI, n. 86. — [2] A. F. Gori, *Inscriptionum antiquarum græcarum et romanarum pars prima*, in-4, Florentiæ, 1727, pl. III, n. 1, p. XXXXIX. — [3] Osann, *Commentatio de gemma sculpta christiana*, in-4°, Gissæ, 1843, p. 16, 19.

Digitized by Google

irrécusable des idées de ces sectes [1]. Et comme il n'existait pas entre les diverses communions chrétiennes une séparation aussi prononcée que certains historiens l'ont fait croire, comme chaque Église gardait ses observances particulières et ses interprétations à elle, suivant les opinions des évêques et du clergé [2], les idées gnostiques pénétraient plus ou moins chez les orthodoxes, c'est-à-dire chez ceux qui se ralliaient, sur les points principaux à l'interprétation générale. Ainsi, c'est par le gnosticisme que les croyances [3] païennes pénétraient dans la masse des chrétiens; elles y étaient apportées par ceux qui abandonnaient cette secte et rentraient dans le sein de la société orthodoxe, tout en conservant encore le fond de leurs croyances et de leurs idées » [4].

Une autre gemme ayant fait partie de la collection du baron de Stosch, est ainsi décrite par Winckelmann : « *Cornaline.* — Mercure debout, tenant de la main droite le caducée et de la main gauche une balance. Devant lui on voit le cancer et derrière lui les poissons et le scorpion [5]. » Cette gemme va prendre pour nous tout son intérêt si nous la rapprochons d'un type analogue d'origine gnostique [6]. Voici la description qu'en donne J. Matter (fig. 660) : « Génie panthée avec des ailes au vol, attachées aux hanches, un calice de lotus sur la tête, deux rames [mystiques], les deux mains tenant l'une un scorpion, l'autre indiquant, sur l'une des rames, l'acte de peser la balance; sur le revers on lit : ΜΙΚΑΗΛ. — ΓΑΚΡΙΗΛ. — ΚΟΥΣΤΙΗΛ. — ΡΑΦΑΗΛ. Tel qu'il est, ce monument avait évidemment pour but de rappeler aux époptes ou au vulgaire de la gnose, l'immortalité de l'âme, ou le pèlerinage aux régions supérieures, l'acte symbolique de la pesée des vertus et des fautes [7]. » Cet ensemble d'attributs correspond exactement dans les deux gemmes, en outre la dernière donne au génie des ailes aux épaules et aux hanches ce qui est la caractéristique de l'Hermès psychopompe, de même que la balance. On voit que la comparaison non seulement se justifie et se précise au point de devenir une filiation. Bien plus, l'avers porte une légende qui supprime toute obscurité; le psychopompe gnostique fait fonction des anges Michel, etc. [8]. Le cosmopolitisme des gnostiques s'était plu à combiner les mythologies hellénique et égyptienne : ainsi pour eux Thoth s'absorbait en Hermès et réciproquement. Or Thoth présidait à la lune [9] et nous lisons en effet sur notre pierre le nom de Iao, qui est chez les gnostiques celui du génie de la lune. Ce rôle de génie sidéral, ils l'attribuaient également à Michel, et on voit dès lors la compénétration qui s'est produite et le type très déterminé qui est sorti de là. Nous voyons donc comment s'est produite, sur ce point particulier, la fusion des notions juives, helléniques et égyptiennes. Deux autres pierres achèvent la démonstration. Un jaspe représente Jupiter armé de la foudre, l'aigle à ses côtés, et on lit en légende : SATOVIEL (fig. 661). Une sardoine

660. — Gemme gnostique.
D'après Chifflet Macarius, *Abraxas seu Apistopistus,* 1657, pl. VI, n. 24.

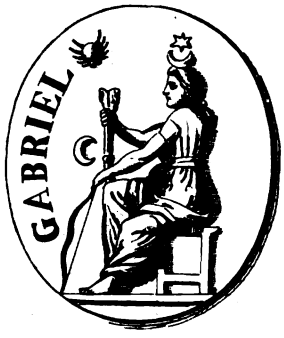
661. — Jaspe gnostique.
D'après Chifflet, *Abraxas,* pl. XXI, n. 84.

[1] Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une démonstration de ce fait incontestable et qui relève principalement de l'histoire littéraire plus encore que de l'archéologie. La lettre des prêtres et des diacres de l'Église d'Achaïe sur le martyre de l'apôtre saint André, dont l'adoption avait été faite sans restrictions, contient quelques traces de gnosticisme; plusieurs textes anciens, qu'on n'a pas pris encore l'habitude de lire de près, sont dans ce cas. — [2] Ici encore, et sans nous arrêter, nous signalerons les divergences d'Église à Église pour la période préconstantinienne, sur le canon des Écritures, et sur les livres indûment rejetés ou introduits, pseudo-Esdras, Hermas, etc. — [3] Au mot « croyances » nous substituerons le mot « idées » plus conforme aux preuves de fait qu'on peut invoquer. — [4] A. Maury, *Des divinités et des génies psychopompes dans l'antiquité et au moyen âge,* dans la *Revue archéologique,* 1844, p. 502. — [5] J. Winckelmann, *Description des pierres gravées du feu baron de Stosch,* in-4°, Florence, 1760, p. 91, n. 394. Quelle que soit la date de ces pierres, date *impossible* à fixer avec précision, nous en faisons usage, parce que ce sont moins les monuments qui prouvent que les types de ces monuments, et on sait que les types en matière de glyptique se reproduisent pendant une période considérable sans modifications essentielles. — [6] Joannis Macarii, *Abraxas seu Apistopistus; quæ est antiquaria de gemmis basilidianis disquisitio,* in-4°, Antverpiæ, 1652, pl. VI, n. 24, p. 75. — [7] J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence,* in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 15 de l' « Explication des planches ». Matter ajoute (p. 16) : « D'après les noms des génies, cette pierre paraît provenir de la secte des ophites. » — [8] Nous ne nous arrêterons pas à un supplément de démonstration tiré du mot ΙΑΩ qui se lit au bas de la pierre gnostique et qui est celui du génie de l'astre lunaire. Mercure, à l'époque du néoplatonisme, préside, lui aussi, à la marche d'un astre. Le scorpion est également un des attributs de Mercure sur un grand nombre de pierres gravées. — [9] Champollion, *Panthéon égyptien,* in-4°, Paris, 1823, pl. 30.

Digitized by Google

nous montre Diane assise, l'arc bandé et les flèches à la main, la tête couronnée du croissant, et en légende on lit : GABRIEL (fig. 662), identification qui semble s'être inspirée du rôle de messagère de Diane et du rôle rempli par Gabriel dans le Nouveau Testament.

Revenons maintenant à notre saint Michel psychopompe. On voit qu'en lui se donnent rendez-vous Mercure et Thoth, le premier imposant son type déterminatif sur les monuments, le second sur les textes. Les fonctions de psychagogue et de psychopompe exercées par Thoth sont également attribuées à Mercure. Il ne faudrait pas, croyons-nous, tirer des conclusions trop absolues de la distinction que nous venons d'indiquer, quoique nous puissions y ajouter un détail qui a son intérêt. Nous avons dit (col. 2101) que les anges, dans l'iconographie byzantine, étaient pourvus d'une baguette ou verge. Cet insigne a pu avoir plusieurs facteurs ori-



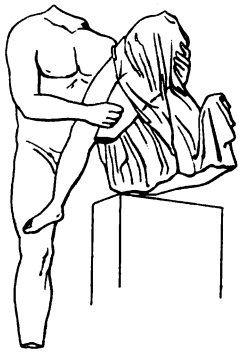
662. — Sardoine gnostique.
D'après Chifflet, *Abraxas*, pl. XXI, n. 87.

ginels. Le personnage des anges, leurs fonctions et leur intervention dans les choses de l'humanité ont pu disposer un grand nombre à voir dans les anges des magiciens doués d'une nature excellente et en possession de privilèges de puissance et d'invisibilité inconnus jusqu'alors. En conséquence on leur attribua la baguette magique. De son côté Mercure portait la baguette d'or : χρυσόῤῥαπις, et cette verge chasse les âmes aux enfers ou les en évoque à son gré.

Tu pius lætis animas reponis
Sedibus, virgaque levem coerces
Aurea turbam [1].

Le monument le plus important qui nous montre le le prototype de saint Michel exerçant ses fonctions de psychopompe est une peinture ornant le fond de l'*arcosolium* d'une certaine Vibia, épouse d'un prêtre de Sabbazius, enterrée dans un hypogée isolé de la catacombe de Prétextat. Une série de sujets nous montre Vibia enlevée de ce monde et conduite devant les dieux qui doivent la juger (voir fig. 355). C'est Mercure qui l'introduit devant le tribunal, et ceci peut nous apparaître comme une scène toute païenne, mais voilà que le jugement rendu, le dieu psychagogue se transforme instantanément en un ange psychagogue. Vibia a été jugée digne d'élection et celui qui la conduit au lieu du banquet des élus porte un titre qui ne laisse place à aucun échappatoire, il se nomme : ANGELUS BONUS (voir fig. 186) [2]. Une inscription de Naples nous fait voir que ce titre n'a rien de nouveau pour lui puisqu'il s'y trouve qualifié de Ἄγγελε Περσεφόνης Ἑρμῆ [3]. Homère lui-même appelle Hermès du nom que les néophytes de la Grèce donnaient aux esprits célestes : Ἄγγελος ἀθανάτων. On le voit, en ce qui concerne Mercure, les fonctions de psychagogue et de psychopompe lui sont également attribuées, ce qui sera aussi le cas pour saint Michel, et il ne nous était pas possible de les séparer.

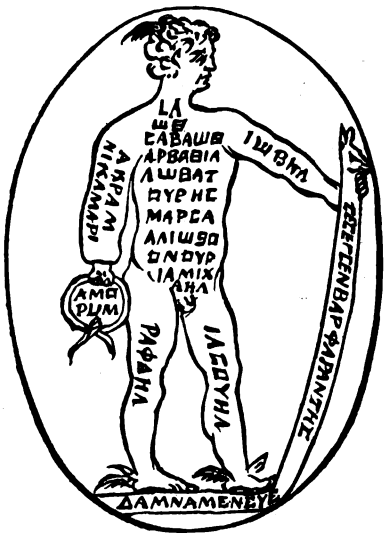
Mentionnons encore un monument qui nous montrera que le rôle de psychagogue de Mercure a laissé dans



663. — Marbre de Xanthos. British Museum.

l'art une influence que les artistes chrétiens ont subie. Si on rapproche un marbre provenant de Xanthos et conservé au British Museum de notre figure 332 on ne pourra pas ne pas reconnaître dans Hermès tenant Psyché entre ses bras le prototype d'un sujet souvent reproduit chez les Grecs et au moyen âge, le Christ tenant entre ses bras l'âme de sa mère (fig. 663).

Nous n'en sommes pas réduit à cet unique exemple



664. — Améthyste.
D'après Spon, *Voyage d'Italie*, 1678, t. III, p. 157.

de la transformation de Mercure en saint Michel chez les gnostiques. Un de ces petits livres que les érudits seuls connaissent, le *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant, fait en 1675 et 1676, par Jacob Spon, docteur médecin de Lyon, et George Wheler, gentilhomme anglois*, contient un petit monument que nous allons laisser décrire par Spon lui-même (fig. 664) : « C'est une belle Amethyste que Monsieur de Thou avoit apportée du Levant, et dont j'ay trouvé le dessein (*sic*)

[1] Horace, l. I, od. X. Rappelons-nous les anges byzantins toujours pourvus de la baguette. — [2] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 132. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5816; G. Kaibel, *Inscr. græc.*, in-fol., Berolini, 1890, n. 769.

Digitized by Google

parmi les Mémoires de Monsieur de Peiresk, et qui ne sera pas mal à propos pour nous faire connoître la bizarrerie de ces Heretiques. Cette figure représente Michel l'archange, presque de la manière que les Payens representoient leur Mercure, avec des aisles à la tête et aux talons. Il tient de la main gauche et foule aux pieds un Dragon [1], et porte une couronne de la main droite. Ses principaux membres sont écrits en particulier de characteres Grecs, dont les mots qui en résultent sont néanmoins Hebreux ou Chaldaïques, selon que ces Heretiques avoient coutume de le pratiquer. » En voici l'explication :

Sur la poitrine et le ventre :

ΙΑϢΒ	Le Seigneur
ϹΑΒΑϢΒ	des Armées,
ΑΡΒΑΒΙΑ	majesté
ΛΟΥΒΑΤ [2]	cachée dans
ΟΥΡ ΗϹ	la lumière du feu :
ΜΑΡϹΑ	la Possession
ΑΛΙϢΒΟ	de sa divinité,
ΟΝ ΟΥΡ	la force de la lumière,
ΙΑ ΜΙΧ	Mi
ΑΗΛ	chel

Sur le bras droit :

ΑΒΡΑΜ	Abraham
ΝΙΚΑΜΑΡ	Nicamarien

Sur le bras gauche [3] :

ϹΕϹΑΓ	Sesac [4]
ϹΕΝ	nom
ΒΑΡ	du fils
ΦΑΡΑΝΤΗϹ	de Pharan

Dans la couronne :

ΑΜΟ	l'exaltation
ΡΩΜΑ	son peuple

Sur les jambes :

ΡΑΦΑΗΛ	Raphael
ΙΑϹΟΥΗΛ	Jasouel

[*Sous les pieds*] :

ΔΑΜΝΑ	la fiente
ΜΕΝΕΥΕ	de la beauté [5].

Outrein avait adopté cette interprétation presque sans y regarder. Kopp la jugea cependant *magis obscura quam ipsa inscriptio* [6] et il en donna une explication nouvelle que voici. Sur le tronc :

ΙΑϢΒ [7]	ϹΑΒΑϢΒ	ΑΡΒΑΒ	ΙΑ
		ערבת	היה
Jehova	Sabaoth	spopondisti	salutem !

ΑϢΒ	ΑΤΟΥΡ	ΙΙϹ	ΜΑΡϹΑ
האות	אטר	איש	כרסא
Hoc amuletum	circumsepit	virum	oppressum :

ΛΑΙϢ	ΒΟ	ΟΝ	ΟΥΡΥΑ	ΜΙΧΑΗΛ
לחיו	בא	און	ורוח	מיכאל
vitæ ejus	obveniat	vis	et spiritus	Michaelis

Sur les cuisses : ΡΑΦΑΗΛ (רפאל, Raphael.) ΙΑϹΟΥΗΛ (יחצאל, Jasuel)

Sur le bras gauche : ΤϢΒΗΛ (טביאל, Tobiel.)

Sur le bras droit : ΑΚΡΑΜΝΙ (אקרמני, Protegit me) ΚΑΜΑΡΙ (קסרי, amuletum tuum)

Dans la couronne : Α (הא, Ecce) ΜΟΡ (סר, dominum) ϢΜΑ (אכה, populi.)

Sous les pieds : ΔΑΜΝΑΜΕΥϹ [8]

Sur le serpent : ϹΕϹ ΕΓΓΕΝ [9] et ΒΑΡΦΑΡΑΝΓΗϹ [10].

Ces trois derniers mots sont d'une explication moins aisée, nous n'entreprendrons par la discussion à leur endroit, puisque notre améthyste nous donne dès maintenant un sens complet et qu'on a vu comment elle identifie d'une manière définitive Mercure et saint Michel. Désormais, aucun doute n'est possible. Nous pourrions invoquer un troisième monument, une médaille de plomb, mais elle n'ajouterait rien à l'évidence acquise [11]. Dès maintenant et par cet exemple, nous voyons l'importance du gnosticisme comme instrument de transmission de types entre le judaïsme et le christianisme. On remarquera l'importance iconographique de notre améthyste dans ce fait que Michel foule aux pieds le serpent. S'ensuit-il dans notre pensée que le personnage de saint Michel soit une importation kabbalo-gnostique. Non. Mais nous voulons montrer combien de problèmes

[1] In-12, Lyon, 1678, t. III, p. 55 sq. U. F. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. IV, [p. 203, n. 745, donne quelques autres références d'auteurs qui ont publié cette amulette. Il en rapproche une statuette de plomb et d'étain du museo Moscardo, qui représente également Mercure avec le pétase, le tronc, les bras et les cuisses couverts d'inscriptions hébraïques. L. Moscardo, *Note overo Memorie del Museo di L. Moscardo*, in-fol., Verona, 1692, p. 364. Rappelons encore le papyrus Ier, de Parthey, dont nous avons longuement parlé ailleurs. Au revers se lit la combinaison de αεηιουω dont nous avons parlé col. 1276-1277. — [2] Cf. Kopp, *op. cit.*, t. IV, p. 212, n. 752, donne un Mercure dans une attitude identique. — [3] On remarquera que la lecture de Spon diffère de son dessin, nous n'entreprendrons pas de corriger. — [4] Même remarque qu'à la note précédente. « Le prophète Jérémie nomme Babylone Sesac » (Spon, p. 159). — [5] Montfaucon, *op. cit.*, p. 373 sq., a reproduit cette explication afin peut-être de mettre sur la voie de celle d'une pierre dont la décoration est analogue à celle-ci, mais qu'il a renoncé pour son compte à expliquer. Macarius, *Abraxas*, pl. VII, n. 29; Gorlæus, *Dactyliotheca*, t. II, n. 359; Montfaucon, *op. cit.*, pl. CLXVIII. On remarquera que ces deux gemmes, qui appartiennent au même ordre d'idées, sont toutes deux des améthystes. Montfaucon, *op. cit.*, p. 374, dit au sujet de l'explication de Spon qu'elle « est hasardée et ne convient pas toujours aux mots hébreux en la manière qu'il lui a plu de les lire. Il ne serait pas difficile d'y trouver un autre sens mieux suivi que celui-là, en divisant les mots écrits en grec pour en faire des mots hébreux : mais ce seraient toujours des significations auxquelles on ne pourrait ajouter aucune foi ». — [6] U. F. Kopp, *op. cit.*, t. IV, p. 208, n. 748. — [7] *Ibid.*, t. III, p. 566, cite une formule thérapeutique d'Alexandre de Tralles, dans laquelle on fait mention de Ιαωθ et de Σαβαωθ. Dans le premier mot le θ ne semble pas changer le sens du mot. — [8] On rencontre ce nom écrit sous différentes formes : δαμναμενευε, δαμναμενευ, δαμναμενου. Ce terme fait partie des *Ephesia grammata*, où nous lisons : Ασκι κατασκι λιξ τετραξ δαμναμενευς αισιον, paroles que Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. V, 8, *P. G.*, t. IX, col. 72 sq., a tenté d'expliquer. Androcyde, le pythagoricien, traduisait ce mot par : *Sol dominans*. — [9] Ce nom reparaît sous un grand nombre de formes, douze au moins ; σισινιεμ, Passeri, *Thesaur. gemmar.*, in-fol., Florent., 1750, t. II, p. 252, n. 13; Fabretti, *Inscr. domest.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 636; σισιγγεν, Spon, *loc. cit.*, t. I, p. 425; σισινγεμ, Winckelmann, *Catalogue*, in-4°, Florence, 1760, p. 496, n. 143; σισιγγεν, Macarius, *op. cit.*, n. 69; σησηνγεμ, σισινγενιι, Midleton, *The engraved gems of classical times*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 73, pl. 3; σισιντεν, U. F. Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 677, n. 576; σισινλιν, Raspe et Tassie, *Catalogue of gems*, Londres, 1791, n. 601; σισιντεφ, *Ibid.*, n. 8917; σισινγεν, Montfaucon, *op. cit.*, pl. CLXVII; σισινγεν, Gori, *Inscr. in Etruriæ urbibus*, Florentiæ, 1727-1743, t. I, pl. 12. — [10] Voir les dix exemples réunis par Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 671, n. 570, et l'explication qu'il entreprend à leur sujet, sans grand résultat. — [11] Caylus, *Recueil d'antiquités étrusques, égyptiennes, grecques, romaines et gauloises*, in-4°, Paris, 1759, t. IV, pl. 104, n. 11. Cf. Kopp, t. IV, p. 206.

Digitized by Google

inexpliqués se cachent à l'origine des types de l'archange dans l'iconographie chrétienne et la nécessité d'approfondir en tous sens ces précieux monuments du gnosticisme dans lesquels se donnent rendez-vous les doctrines du judaïsme et les principes esthétiques de l'antiquité classique. Un dernier point à noter. Comment les Juifs, si influents sur la direction intellectuelle du gnosticisme, ont-ils choisi ou laissé choisir et identifier Mercure avec l'ange Michel, Kopp répond finement : *maxime eis placuisse haud miramur, quod mercatorum ille esset deus* [1].

Ce serait une erreur de penser que le seul archange saint Michel ait rempli les fonctions de psychopompe, mais il apparaît plus fréquemment que les autres et semble réaliser le type plus qu'aucun autre ange. Le Zohar dit que les âmes des impies sont conduites en enfer par un ange ayant nom Douma. C'est en effet une attribution des anges déchus, dans les légendes chrétiennes de remplir le rôle de psychopompes. Tandis que l'Histoire des communautés de saint Packhôme nous a montré le transport d'une âme, l'Histoire de l'abbé Moïse nous en offre la contre-partie. On y écoute le récit de Jean, disciple de Pisentius, qui rapporte un dialogue entendu par lui et tenu par deux morts dans un cimetière, l'un s'appelait Oriundus, l'autre demeure inconnu. Oriundus, natif d'Hermouthis, raconte à son voisin qu'à l'instant où il allait rendre le dernier soupir, les génies du monde arrivèrent sachant qu'il avait grandi dans le culte de Neptune. Ils se déclarèrent, lui reprochèrent ses mauvaises actions, et après avoir arraché son âme du corps ils l'attachèrent à la queue d'un cheval noir immatériel qui la conduisit en enfer [2]. Tout ceci fait encore partie des attributions de Mercure :

Ὃς ψυχὰς θνητῶν καταγεὶς ὑπὸ νέρτερα γαίης
. . . . . .
Ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις
Αἰνομόροις ψυχαῖς πομπὸς κατὰ γαῖαν ὑπάρχων [3]

Mais nous ne voulons pas aborder ici les représentations des démons et, pour nous en tenir aux anges, nous voyons que le sujet est assez vaste et que, loin de l'épuiser, nous ne faisons que le traverser et nous arrêter un instant devant quelques aspects. Un des bas-reliefs de la colonne Antonine nous montre un génie ailé, le génie de l'Univers selon Vignoli [4], celui de l'Éternité d'après Visconti [5], emportant sur ses ailes, dans les cieux, Antonin et Faustine appelés à entrer dans la gloire (fig. 665). Ne semble-t-il que nous ayons ici l'idée inspiratrice de cette légende si souvent reproduite de l'ange psychagogue abritant de ses ailes l'âme qu'il conduit aux cieux et protège contre les démons, sujet dont nous lisons, semble-t-il, le thème précis et développé dans ces paroles de saint Sophrone : *Iterum, Michael, te oro, ut e vitæ hujus curriculo exituro lætus pacatusque appareas, atque ex angustis obscurisque inferorum locis ereptum in loca tabernaculi admirabilis constituas deducens usque ad domum Dei* [6].

XVI. L'ANGE DU TOMBEAU. — Une des îles de l'archipel, Théra, possède un grand nombre d'inscriptions chrétiennes conçues presque toutes d'après une formule unique et très concise, particulière à cette communauté. La plus prolixe, la seule qui mentionne la condition sociale du défunt, est celle-ci [7] :

ΑΝΓΕ
ΛΟϹ
ЄΠΙ
ΚΤΟΥϹ
ΠΡЄϹΒΥ
ΤΙΔΟϹ

ἄνγελος Ἐπικτοῦς πρεσβύτιδος

La charge des πρεσβυτίδων est mentionnée par saint Paul [8]. Avec cette inscription nous avons la formule la plus prolixe du type. Toutes les autres vont se réduire au terme *angelos* suivi d'un nom propre, par exemple :

665. — Apothéose d'Antonin.
D'après Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, t. I, fig. 390.

ἄγγελος Ἀγαθοποδος [9]; ἄγγελος Βοϊθίονος [10]; ἄνγελος Δημέα [11]. Les variantes sont sans importance, elles portent sur l'orthographe de ἄγγελος [12] et ἄνγελος [13]. Une fois nous trouvons deux défunts réunis quoique l'ἄγγελος garde le singulier [14].

ΑΓΓΕΛΟϹ
ΚΑΛΛΙΝΟ
ΗϹΚΑΙЄΥ
ΦΡΑΝΠΙΚΗϹ

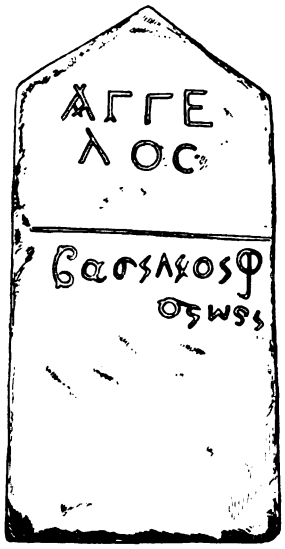
ἄγγελος Καλλινόης καὶ Εὐφραν[τ]ικῆς

Quelques épitaphes offrent seulement la mention ἄγγελος [15] au nominatif, d'autres au génitif [16]. Une stèle de marbre blanc, large de 0m14 sur 0m27 de hauteur, aujourd'hui au musée de Berlin, présente quelque intérêt (fig. 666) [17]. Au point de vue paléographique nous avons dans le premier mot le type de l'écriture de la plupart des stèles, le second mot nous offre un des rares exemples de l'emploi du boustrophédon chez les chrétiens ; en outre deux lettres sont en cursive (β, σ), tandis que nous voyons l'emploi de ι ο = ιου. Cet ensemble de particularités a même fait mettre en doute l'authenticité du monument [18]. La lecture : ἄγγελος — Βασίλιος Φιρμιο(υ) semblerait indiquer quelque chose du sens de l'expression qui nous occupe. De même que

[1] U. F. Kopp, *op. cit.*, t. IV, p. 206. Pour les essais d'explication des pierres gnostiques, cf. F. Münter, *Ueber die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker*, in-8°, Anspach, 1790 ; Bellermann, *Die Abraxas-Gemmen*, in-12, Berlin, 1817. — [2] Zoëga, *Catalogus codicum copticorum in museo Borgian. asservat.*, in-fol., Romæ, 1810, p. 45. — [3] Orphée, *Hymn.*, LVII (LVI), édit. Hermann, p. 323. — [4] Vignoli, *Columna Antonini Pii*, in-4°, Romæ, 1705, p. 149 sq. — [5] Visconti, *Museo Pio Clementino*, in-8°, Milano, 1818, t. V, p. 184, pl. XXIX. — [6] Sophrone, *Orat.*, VI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3318. — [7] *Inscriptiones græcæ insularum maris Ægæi*, in-fol., Berolini, 1898, fasc. 3, p. 180, n. 933. — [8] Tit., II, 3. — [9] *Inscript. græc.*, n. 934. — [10] *Ibid.*, n. 935. — [11] *Ibid.*, n. 936. — [12] *Ibid.*, n. 934, 935, 937, 940, 943, 946, 949-951, 953, 955-960, 963, 968, 970, 971, 974, 1057 ; ἀγγίλου, n. 455, 948, 964, 965 ; ἄγγλου, n. 967 ; ἄγ(γ)ιλος, n. 1056 ; ἄγγελις, n. 947, 972 ; ἄγγλις, n. 952. — [13] *Ibid.*, n. 933, 936, 938, 939, 941, 942, 944, 945, 954, 961, 962, 969, 973 ; ἀνγέλου, n. 966. — [14] *Ibid.*, n. 946. — [15] *Ibid.*, n. 959-962. — [16] *Ibid.*, n. 964-968, 974. La lecture que propose M. Hiller de Gærtringen, au n. 968 : ἄγγελος Ἀφροδοῦ. [ἀ]γ[γέ]λου, est si douteuse que nous ne tiendrons pas compte de ce dernier mot. — [17] Ross, *Inscriptiones græcæ ineditæ*, in-4°, Berlin, 1845, t. III, n. 252. Cf. *Beschreibung der antiken Skulpturen*, dans *Königlich. Museen zu Berlin*, 1891, n. 1172 ; F. Koepp, dans *Archäol. Anzeitung*, 1890, p. 142, n. 57. — [18] *Inscript. græc.*, n. 963.

Digitized by Google

nous avons vu un seul ange invoqué pour deux personnes défuntes, ce qui témoigne que l'ἄγγελος n'est pas celui du défunt, de même nous voyons ici l'appel adressé à un ἄγγελος et une mention distincte du défunt avec lequel il n'a plus ce rapport qu'on pourrait être tenté d'établir en rencontrant la détermination du nom au génitif après le mot ἄγγελος. Trois autres épitaphes de Théra offrent la formule ἄβατον[1], qui veut dire « inaccessible », lieu où il est interdit de pénétrer ; en outre



666. — Stèle de Théra.
D'après *Inscript. græc. insularum maris Ægæi*, fas. 3, p. 182, n. 963.

l'une d'elles porte une surcharge d'un grand intérêt (fig. 667). Par-dessus le mot ἄβατον on a gravé le mot ἄγγελου, sans doute afin de bien préciser. Il n'y a qu'une traduction possible : « lieu de l'ange où il est interdit de pénétrer. »

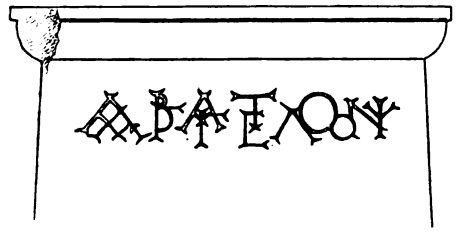
Nous aurions donc ici une sorte de sauvegarde de tombeau comme nous en avons déjà rencontré si souvent. C'est dans le même sens et par suite d'une suppression analogue que nous avons cité plus haut des stèles sur lesquelles on a supprimé non plus ἄγγελου mais ἄβατον, ce qui revient à dire : « de l'ange, » comme on disait : « inaccessible, » ces deux abréviations étant aussi claires l'une que l'autre. R. Weil paraît n'avoir pas songé à ces rapprochements et c'est dans le texte d'une inscription de Mélos qu'il est allé demander l'explication de notre problème[2] :

Ἐν Κ(υρί)ῳ.

Οἱ πρεσβύτεροι οἱ πάσης μνήμης ἄξιοι Ἀσκλῆπις
καὶ Ἐλπίζων κὲ Ἀσκληπι[όδο]τ[ο]ς κὲ Ἀγαλ(λ)ίασις
[δ]ιάκονος καὶ Εὐτυχία παρθενεύσασα κὲ Κλαυδιανὴ
5 παρθενεύσασα καὶ Εὐτυχία ἡ τούτων μήτηρ
ἔνθα κεῖντε· καὶ ἐπὶ γέμι τὸ θηλίον τοῦτο,
ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄνγελον,
μή τίς ποτε τολμή(σῃ) ἐνθάδε τινὰ καταθέσθε.
Ἰησοῦ Χρειστὲ βοήθει τῷ γράψαντι πανοικί[3].

« Ici reposent Asclépias, Elpisias et un autre Asclépias, prêtre de pieuse mémoire, Agaliasis diacre, Eutychia vierge, Claudiana vierge et leur mère Eutychia, et sur eux s'élève ce monument. Je vous prie, au nom de l'ange qui se tient debout ici, que nul n'ose y introduire un autre cadavre. Jésus-Christ soit secourable au graveur et toute à sa famille. »

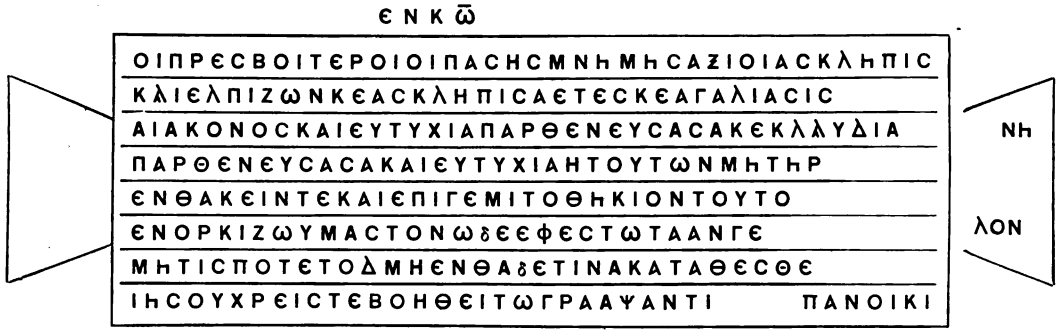
Cette inscription, provenant de la petite catacombe chrétienne de Mélos, est certainement antérieure à la paix



667. — Stèle de Théra.
D'après *Inscript. græc. insularum maris Ægæi*, p. 187, n. 455.

de l'Église ; celles de Théra, qui sont moins anciennes, ne font plus désormais difficulté et leur interprétation est exactement celle à laquelle les mots ἄβατον et ἄγγελου nous avaient conduits. Dans la pensée des fidèles, ce n'était pas comme chez les païens — pour les régions qui nous occupent, du moins — une croyance à la présence du génie du mort, de son εἴδωλον, dans le tombeau, mais la croyance à un ange spécialement préposé à la garde des tombeaux.

XVII. Culte des anges. — Une double difficulté surgissait dans l'Église primitive dès qu'il s'agissait de rendre aux anges un culte officiel. D'une part le paganisme risquait de confondre ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme comme le personnel inférieur du Panthéon chrétien. Habitué à multiplier les divinités, à introduire dans le vieux culte romain tous les dieux des provinces successivement conquises et annexées à l'empire, il n'eût fait aucune difficulté de traiter pareillement la création angélique. D'autre part, l'efflorescence du



[1] *Inscript. græc.*, n. 453-455. — [2] R. Weil, *Von den griechischen Inseln*, dans *Mittheilungen des deutschen archäologischen Instituts in Athen*, 1877, t. II, p. 79, note 15; — [3] Ross, *Inscript. ined.*, t. III, p. 9, n. 246 *c*; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9288; *Inscript. græc.*, n. 1238; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl., liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2782. Cet ange du tombeau n'aurait-il pas pour origine Luc., XXIV, 3-5 ? Nous ne saurions le dire.

Digitized by Google

gnosticisme donnant naissance à des sectes sans nombre il s'ensuivait un accroissement fantastique de personnages spirituels, les éons, dont la fécondité ridicule ressemblait assez à celle des générations microbiennes. Une grande réserve devait seule permettre d'éviter ces deux écueils qui aboutissaient à une sorte de polythéisme en opposition avec l'essence du christianisme, ainsi on s'explique le peu que nous savons sur un culte rendu aux anges en des temps où il fut plutôt toléré que permis. Dans ce manque de textes sur un sujet qui attendrait d'eux tout son éclaircissement, nous devons observer d'abord qu'une critique vraiment indépendante ne peut rien présumer au point de vue historique pour ou contre l'existence de ce culte rendu aux anges soit d'une manière officielle, soit dans la piété privée jusqu'à l'époque où nous rencontrons le premier témoignage en faveur de ce culte.

Saint Justin, voulant prouver que les chrétiens ne sont pas des athées, allègue « le culte qu'ils rendent au Père, au Fils, à l'Armée des anges et à l'Esprit prophétique »[1]. On doit observer le rang que ce Père assigne aux anges, parmi les personnes de la Sainte Trinité, non assurément qu'il soit légitime de supposer que l'énumération qu'il fait réponde à un degré dans le culte, mais il faut retenir la place donnée aux légions angéliques autour du Christ, et peut-être saint Justin a-t-il songé en écrivant aux différentes circonstances dans lesquelles d'après les livres saints le Fils de Dieu est entouré et servi par les anges[2]. A la même époque, l'apologiste Athénagore, ayant à repousser les mêmes accusations, invoque la foi des chrétiens aux trois personnes divines et leur croyance à l'existence d'une multitude d'anges, esprits que Dieu emploie dans son gouvernement du monde pour y exécuter ses volontés[3]. Un siècle plus tard environ, Origène, dans son *Logos alethes*, parle précisément du rôle que les anges remplissent dans le monde : « S'ils montent au ciel, dit-il, c'est pour y porter nos prières ; s'ils en descendent, c'est pour nous en rapporter les dons de Dieu. Mais bien qu'ils soient parfois appelés dieux dans l'Écriture, il n'existe nulle part un commandement qui nous oblige à leur offrir un culte dû à Dieu[4]. » Ceci est très clair, et montre que le péril ou la tendance était alors de diviniser les anges. « Il n'est pas raisonnable d'invoquer les anges, nous ne devons offrir nos prières qu'à Celui qui suffit à tout, à Dieu par notre Sauveur, le Fils de Dieu, » ajoute le même écrivain ; il semble donc légitime d'entrevoir en ce temps un culte non officiel rendu aux anges ou à tels et tels anges, culte laissé au goût des fidèles et contre lequel un personnage occupant une situation contrôlée par l'Église d'Alexandrie pouvait, sans démentir l'usage de cette Église, s'élever avec modération. Ce n'est pas à proprement parler un culte liturgique, mais une simple démonstration honorifique qu'il reconnaît permise et même louable, c'est la θεραπεία, et encore faut-il bien entendre ce terme, « car dit-il, ces anges préposés qu'ils sont aux fruits de la terre, à la génération des animaux, nous les louons, nous les proclamons bienheureux, εὐφημοῦμεν καὶ μακαρίζομεν, Dieu, en effet, leur a confié ce qui est utile à notre espèce, mais nous leur refusons le culte qui n'est dû qu'à Dieu[5]. »

Au IVe siècle, les textes deviennent tout ensemble moins rares et plus clairs à entendre. « Il existe au service de Dieu, écrit Eusèbe Pamphile, des serviteurs puissants, des vertus qui sont ses ministres, et, bien que nous leur rendions un culte convenable, κατὰ προσῆκον τιμῶντες, c'est Dieu seul que nous adorons[6]. » « Parmi les esprits célestes, plusieurs, grâce à une salutaire dispensation, sont envoyés aux hommes : nous avons appris à les connaître et à les vénérer, à raison de leur dignité et selon leur rang, tout en réservant à Dieu seul l'hommage de notre adoration[7]. » En Occident, saint Ambroise enseigne qu'il faut prier les anges : *Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad præsidium dati sunt*[8].

Nous ne pensons pas que le texte de saint Irénée, dans lequel ce Père de l'Église déclare aux gnostiques que l'Église n'adore pas les anges, puisse être invoqué en faveur de l'opinion qui retarde ce culte jusqu'à une très basse époque. Voici ses paroles : *Nec invocationibus angelicis aliquid facit Ecclesia, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate, sed munde et pure et manifeste, orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit*[9]. Comme la discussion porte non sur le culte liturgique, mais sur le culte extraliturgique des anges, c'est-à-dire, sur l'invocation que font les gnostiques des créatures angéliques pour leurs prestiges ; invocation que les chrétiens omettent lorsqu'ils opèrent, au nom de Jésus-Christ seul, des miracles authentiques, on voit qu'il s'agit ici non de liturgie à proprement parler, mais de théurgie ; le texte dès lors est soustrait à la discussion.

Au IVe siècle, un concile tenu à Laodicée promulgua un canon visant le cas de certains chrétiens qui, sous prétexte d'honorer les anges, sortaient de l'Église et abandonnaient le Christ[10]. Suivant l'axiome juridique, l'abus faisait condamner l'usage, car il est difficile de ne pas penser que l'anathème porté par le texte de Laodicée n'ait pas eu un retentissement non seulement sur le crime qu'ils condamnaient mais sur le culte légitime des anges qui avait pu y donner occasion et qui dut être regardé avec un peu de suspicion[11]. C'est ce qu'on croit reconnaître dans un texte de Théodoret, évêque de Cyr, au Ve siècle. Dans un de ses commentaires, cet historien nous apprend qu'il existait en Phrygie et en Pisidie des églises dédiées à saint Michel[12] ; s'ils étaient contemporains du concile ils n'ont pu être visés par lui ; s'ils lui étaient postérieurs, c'est que le canon aura été appliqué dans les limites que nous avons marquées. Il n'est pas douteux que ce canon avait attiré l'attention, car dans le même commentaire cet évêque le mentionne[13].

Dans ses polémiques, Théodoret est revenu sur le sujet qui nous occupe ; ayant attaqué fortement le culte rendu aux démons, il suppose cette objection : « Vous

[1] S. Justin, *Apolog.*, I, c. VI, *P. G.*, t. VI, col. 336 : Ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιομένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. — [2] Matth., IV, 11 ; XXVI, 53 ; Luc., II, 13. — [3] Athénagore, *Legatio*, c. X, *P. G.*, t. VI, col. 909 : Τίς οὖν οὐκ ἂν ἀποφήσαι, λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους ; Καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος· ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περὶ τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν. — [4] Origène, *Contra Celsum*, l. V, c. V, *P. G.*, t. XI, col. 1185. On a tiré Origène dans chaque parti, tantôt contre le culte, tantôt pour le culte. Cf. W. Lueken, *Michael*, in-8°, Göttingen, 1898. On trouvera dans cet ouvrage un parallèle souvent trop rigoureux, entre le culte des anges dans le judaïsme et dans le christianisme. — [5] Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, c. LVII, *P. G.*, t. XI, col. 1063. Origène lui-même invoque ailleurs l'ange du baptême. *In Ezech.*, homil. VII, *P. G.*, t. XIII, col. 675. — [6] Eusèbe, *Prepar. evangel.*, l. VII, c. XV, *P. G.*, t. XXII, col. 553. — [7] Eusèbe, *Demonstr. evang.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. XXII, col. 193. — [8] S. Ambroise, *De viduitate*, IX, n. XV, *P. L.*, t. XVI, col. 251. — [9] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. II, c. XXXII, 5, *P. L.*, t. VIII, col. 830. — [10] Sur l'authenticité de ce concile, cf. le travail de M. Boudinhon, dans *Congrès scientifique des catholiques*, t. II, p. 420-427, Paris, 1889. Les canons gardent cependant leur valeur. — [11] Hardouin, *Concilia*, in-fol., Paris, 1715, t. I, col. 787. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, in-8°, Paris, 1869, t. II, p. 156. — [12] Théodoret, *In Coloss.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 613. — [13] *Ibid.*, III, 17, *P. G.*, t. LXXXII, col. 620.

Digitized by Google

autres chrétiens, vous rendez un culte à ces êtres que vous appelez anges, archanges? » A cela il répond que le culte rendu aux anges par les chrétiens diffère absolument de celui que les païens rendent aux démons, car on s'adresse aux anges autrement qu'on le fait à Dieu, à qui seul s'adresse l'adoration divine[1].

Dans l'œuvre considérable de saint Augustin, on peut relever quelques textes qui importent à notre recherche. Il était, nous apprend-il, opposé à l'érection d'églises dédiées aux anges, aux martyrs et aux saints : *quoniam creaturæ exhiberemus eam servitutem quæ uni tantum debetur Deo*[2], c'était là une restriction qui, dans sa pensée n'atteignait pas le culte rendu aux anges qu'il constate en ces termes : *Honoramus eos caritate, non servitute*[3], et dans sa polémique contre Faustus on croit ressaisir le mobile qui le poussait à blâmer l'érection des temples en l'honneur des martyrs, des saints et des anges, dans la nécessité même qui le contraignait à s'expliquer sur l'essence du culte qui leur est rendu : *Illo cultu, quæ græce* λατρεία *dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quædam proprie divinitati debita servitus, nec colimus, nec colendum docemus, nisi unum Deum. Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum qui hoc etiam idolis exhibent, nullo modo tale quid offerimus, aut offerendum præcipimus, vel cuiquam martyri, vel cuiquam sanctæ animæ, vel cuiquam angelo*[4].

Le culte des anges a laissé quelques traces monumentales. Une église de l'Ombrie était dédiée au Dieu des anges, des prophètes et des apôtres; on lisait sur l'architrave de l'entrée principale :

+ SCS DEVS ANGELORVM QVI FECIT RESVR-
[RECTIONEM +

Sur les architraves des entrées latérales on lisait :

+ SCS DEVS PROPHETARVM QVI FECIT REDEM·
[PTIONEM +
+ SCS DEVS APOSTOLORVM QVI FECIT REMIS-
[SIONEM +[5]

Cet édifice, dont la première destination n'était pas chrétienne,[6] et qui portait primitivement le nom de *sacrarium*,[7], n'a pu être transformé et dédié au Dieu des anges qu'à l'époque de Théodose, si on s'en rapporte la formule dédicatoire; mais la paléographie et l'emploi constant de l'abréviation *scs* invitent à ne pas franchir le début du ve siècle comme limite la plus haute. L'emploi du titre de « Dieu des anges » ne constitue pas ici, à proprement parler, un témoignage du culte des anges, que nous trouvons au contraire bien établi en Syrie; à Constantinople, il existait un sanctuaire qu'on désignait sous le nom de *Michaelion* et dont on attribuait la fondation à Constantin le Grand[8]. Le culte de saint Michel sera étudié séparément. Voir MICHEL (SAINT). Nous pouvons néanmoins rappeler ici les célèbres sanctuaires qui lui furent dédiés au Mont-Gargan, en Normandie, à Bobbio[9], à Rome[10]. L'Ombrie a vu un grand développement du culte des anges, aujourd'hui complètement disparu. Dès la première moitié du ve siècle on y trouvait des églises, des oratoires, des maisons placées sous le vocable des anges, de l'ange ou du saint ange. Ce dernier titre, qui fut celui que porta primitivement la basilique de San Salvatore, à Spolète, remplaçait lui-même un titre plus ancien attribué à une toute petite église dédiée à saint Michel sous le post-consulat de Félix et Taurus, en 429. Sur le territoire de la paroisse de Mandorleto près de Pérouse s'élevait une petite église qui, à en juger par l'épigraphe, remonterait au ve siècle[11].

MEMMIVS SALLVSTIVS
SALVINVS DIANIVS VS
BASILICAM SANCTORV·
ANGELORVM FECIT IN
5 QVA SEPELIRI NON LICET

A Pérouse même se trouvait l'église de Sant' Angelo qui remonte au ve ou au vi^e siècle et qui doit être contemporaine de celle qui s'élevait à Rome au 7e mille de la *Via Salaria* et qui était dédiée à saint Michel et à tous les anges[12].

L'église de San Salvatore, à Spolète, que nous venons de nommer, mérite quelques instants d'attention. Le nom sous lequel cet édifice est généralement désigné est celui de *tempietto di Clitunno*. Il est situé sur l'ancienne voie romaine de Spolète à Foligno, à une heure environ de la source qui donne la fécondité à la vallée où elle fut l'occasion d'un culte idolâtrique rendu au génie des eaux. L'inscription dédicatoire au « Dieu des anges » se lit sur un fronton porté par quatre colonnes. Des ornements du meilleur style classique décoraient le tympan, de même que les tympans de l'abside. Les sculptures de cette partie de l'édifice sont, au jugement d'un savant archéologue, de la plus haute importance pour l'histoire des premiers temps de l'art chrétien[13]. En effet, nous y trouvons la croix monogrammatique ☩ et le *chrismon* enfermé dans un cercle ⊛. Un autre édifice chrétien, situé hors des portes de Spolète, au pied de la colline Sant' Angelo, présente les mêmes particularités que le *tempietto di Clitunno*. Les deux édifices ont été primitivement affectés au culte païen et attribués ensuite au culte chrétien, toutefois il ne paraît pas qu'on doive faire remonter à une lointaine antiquité les sculptures dont nous venons de parler. Malgré leur beauté classique elles ont paru être l'œuvre d'une école de marbriers qui décora plusieurs monuments de l'Ombrie pendant le XIIe siècle et que le

[1] Théodoret, *Græc. affect. curat.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 889. — [2] S. Augustin, *Collat. cum Donatist.*, XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 722. — [3] *De vera religione*, c. CX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 170. — [4] *Contra Faustum*, XX, XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384-385. Cf. *De civit. Dei*, l. XIX, c. XXIII, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 654. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 143; R. Fabretti, *Inscript. antiq. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 738, n. 490; Campello, *Historia di Spoleto*, in-4°, Spoleta, 1672, p. 238; L. Holstenius, *Adnotationes ad Cluverii Italiam antiq.*, in-8°, Romæ, 1666, p. 123; V. Venuti, *Osservazioni sopra il fiume Clitunno*, in-4°, Roma, 1753, p. 60; Cancellieri, *De secretis basilicæ Vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, p. 108; Marini, dans Mai, *Script. vet. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 14, n. 1. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 144; Sansi, *Degli edifici e dei frammenti storici delle antiche età di Spoleto*, p. 234 sq. Holstein, *loc. cit.*, p. 93, 123, et l'anonyme cité par Zaccaria, *Storia letteraria dell' Italia*, in-8°, Modena, 1751, t. VII, p. 242 sq., étaient d'un avis contraire. — [7] *Itinerarium Antonini*, édit. Parthey, in-8°, Berolini, 1848, p. 288. Cf. Cluverii, *Italia antiqua*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1624, t. I, p. 702. — [8] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXVII, col. 865. Pour le culte en Syrie, cf. M. de Vogüé, *Syrie centrale*, in-4°, Paris, 1865, p. 91. — [9] *Paléographie musicale*, in-4°, Paris, 1896, t. V, p. 119. — [10] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 176; Le même, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 146; *Sacramentarium leonianum*, édit. Feltoe, in-8°, Cambridge, 1896, p. 106 sq. — [11] G. Marini, *I papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 283; Vermiglioli, *Iscrizioni di Perugia*, 2e édit., Perugia, 1833, in-4°, t. II, p. 583, n. 7; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 147. — [12] *Epitome libri de locis sanctorum martyrum*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 176. Suivant le *Codex Bernensis* (ms. n. *289*) du martyrologe hiéronymien, cette église aurait été située au 6e mille : *III Kal. oct. Romæ, Via Salaria, miliario VI, dedicatio basilice Angeli Michaelis*. De Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxellis, 1894, p. 127. — [13] H. Grisar, *Una scuola classica di marmorarii medievali*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1895, p. 42 sq.

Digitized by Google

P. Grisar a désignée sous le nom d'école de Melioranzio [1], mais cette opinion n'est pas celle d'un grand nombre d'archéologues fort expérimentés [2]. Les ouvrages de ces maîtres ornemanistes montrent une inspiration très directe des modèles de l'art grec, mais aucun des travaux qui peuvent être attribués avec certitude à cette école ne nous paraît offrir les lignes essentielles des tympans de l'église de San Salvatore et revendiquer pour le XIIe siècle, à l'exclusion d'une époque antérieure, la décoration de ces tympans. La paléographie des inscriptions : *Scs Deus angelorum qui fecit*, etc., est classique et peut remonter au IIIe et même au IIe siècle de notre ère. Mais à cela on oppose que l'inscription d'un des artisans de l'école de Melioranzio, à Bovara, offre les mêmes caractères du type classique que celle du *tempietto di Clitunno;* en outre, une inscription du dôme de Foligno, datée de l'année 1133, offre les mêmes traits de ressemblance, d'où l'on conclut à l'existence d'une école préoccupée de renouveler dans ses ouvrages les anciens types classiques. Rien n'est plus fondé, mais rien ne prouve moins la date tardive de l'inscription de San Salvator, qui aura pu au besoin fournir un modèle aux lapicides du moyen âge, mais dont on ne saurait d'après ce rapprochement faire descendre l'inscription à une époque où le temple avait depuis des siècles son affectation chrétienne et sa dédicace spéciale aux anges dont le culte, nous l'avons dit, était très répandu dans l'Ombrie au Ve siècle. La présence d'un croisillon en tête et en queue de chaque inscription, loin d'être un indice d'une production médiévale, rattache l'inscription à un groupe assez nombreux de pierres des IVe, Ve et VIe siècles [3]. L'abréviation $\overline{\text{SCS}}$ pour *sanctus* est courante à partir du Ve siècle. Nous pensons donc, jusqu'à nouvelle démonstration, que contrairement à l'opinion de Luc Holstein, le *tempietto di Clitunno* a eu une destination primitivement païenne, il fut un de ces *sacraria* qui bordaient en assez grand nombre la rive du Clitunne pour avoir fait donner le nom de *Sacraria* au gîte d'étape situé entre Spolète et Trevi [4]. La construction est fort belle, principalement la partie gauche de l'édifice, et l'habileté manquait aux architectes italiens du Ve siècle pour entreprendre un ouvrage de cette nature.

Nous relevons en Syrie, à Cheik-Miskin, une particularité qui mérite d'être notée.

a) + ΕΠΙΤΟΥΘΕΟ ΕΠΙCKEKT ΓΕΛΟCMIXA + CEB̄S + ΘΩMA ICΘHOAPXAΓ HΛEΠITHCΘIA

'Επὶ τοῦ θεοσεβ(εστάτου) Θωμᾶ ἐπισκ(όπου) ἐκτίσθη ὁ 'Αρχαγγελος Μιχαὴλ ἐπὶ τῆς. . . . . .

b) ΑΝΗΡΤΙC ΟΝΟΜΑ ΚΟΔΟΜΗCΕΝΤΟ ΜΙΧΑΗΛΑΤΙΝΙΑΝΝΥ + ΤΙΘΕΟΔΩΡΟCΟΙ ΝΑΡΧΑΓΓΕΛΟΝ ΓΕΡΓΩΤΗΡΑΥΤΟΤΟΚΕΙ

'Ανήρ τις ὀνόματι Θεόδωρος οἰκοδόμησεν τὸν 'Αρχάγγελον Μιχαὴ[λ ἐκ τῶν ἰδίων] ὑπὲρ σωτηρ[ίας] αὐτοῦ τοκέ[ων]

« Il est évident que les deux inscriptions se rapportent à une même église, dédiée à saint Michel. La désignation du monument par le seul nom du saint, sans un mot comme ἐκκλησία, est peu ordinaire [5]. »

Signalons pour finir une inscription de Ravenne, dédicatoire d'une église consacrée par l'évêque Maximianus, en 525 :

CONSECVTI BENEFICIA ARCHANGELI MICHAELIS
BACAVDA ET IVLIANVS A FVNDAMENTIS FECE-
ET DEDICAVERVNT SVB DIE NON MAI [RVNT
QVATER P. C. BASILI IVNIORIS
5 V. C. CONS · IND. VIII. [6]

XVIII. L'INVOCATION LITANIQUE DES ANGES. — Nous trouvons encore la mention des anges dans une catégorie de textes peu connus et à peine utilisés jusqu'à ce jour. Ce sont des inscriptions litaniques dans un certain nombre desquelles les archanges occupent une place éminente, leurs noms viennent après ceux des trois personnes divines et remettent en mémoire le type litanique officiellement adopté de nos jours dans l'Église.

Ces inscriptions litaniques forment un groupe de quelque importance grâce auquel une comparaison attentive du rang attribué aux divers personnages invoqués, pourra mettre sur la voie d'un type litanique appartenant à la liturgie officielle. Dans les formules que nous allons transcrire on verra le rang de la Vierge Marie et de la Sibylle alterner; une fois même, la Sibylle est seule mentionnée. L'origine égyptienne de ces inscriptions aiderait à expliquer ces fluctuations touchant l'invocation de la Vierge, car on sait quelles difficultés le titre de Mère de Dieu, et le rang qui en était la conséquence, soulevèrent dans l'Église d'Égypte.

Ω ΠΑΤΗΡ ΥΙΟΣ ΤΟ ΠΝ̄Α ΤΩ ΑΓΙΟΝ ΑΓΙΕ ΜΗΧΑΗΛ ΑΓΙΕ ΓΑΒΡΙΗΛ ΑΠΑ ΙΕΡΗΜΙΑΣ ΑΠΑ ΕΝΩΧΙ ΑΓΙΑ [ΜΑΡΙΑ
ΑΜΑ ΣΙΒΙΛΛΑ ΑΝΑΠΑΥΘΙ Ο ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ
ΜΙΝΙ ΠΑΟΙΝΙ ΙΝΔΚ· Δ' [ΟΓΔΟ

'Ο πατὴρ, [ὁ] υἱὸς, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἅγιε Μιχαὴλ, ἅγιε Γαβριὴλ, ἄπα [7] 'Ιερεμίας, ἄπα 'Ενὼχ, ἁγία [8] Μαρία, ἅμα Σιβύλλα, ἀνεπαύθη [9]. 'Ο μακάριος Γεώργιος, [τῇ] ὀγδόῃ, μηνὶ παοινὶ [10] ἰνδικτιώνος δ' [11].

[1] H. Grisar, *Il tempio di Clitunno e la chiesa spoletina di S. Salvatore*, dans *Nuovo bulet.*, 1895, p. 127 sq. — [2] Palladio, *I quattro libri di architettura*, in-fol., Venezia, 1616, l. IV, c. XXV, p. 98-102; L. Holstenius, *Adnotationes in geographiam ad Cluverii Italiam antiquam*, in-8°, Romæ, 1666, p. 123 sq.; Venuti, *Osservazioni sopra il fiume Clitunno*, in-4°, Roma, 1753, p. 60; F. A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, in-12, Modena, 1755, t. VII, p. 244 sq.; Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmälern*, in-fol., Carlsruhe, 1862; Guardabassi, *Indice-guida dei monumenti nella provinzia dell' Umbria*, in-12, Perugia, 1872; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, t. II, p. 8, 60; t. III, pl. 252; Oscar Mothes, *Die Baukunst des Mittelalters in Italien*, in-8°, Iena, 1884, t. I, p. 74 sq., 1859 sq.; Raffaele Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa*, in-8°, Venezia, 1888, p. 135; H. Holtzinger, *Handbuch der altchristlichen Architektur*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 57, 101; Le même, dans *Zeitschrift für bildende Kunst*, 1881, t. XVI, p. 313 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 131 sq. — [3] H. Leclercq, *Note sur les abbesses dans l'épigraphie et la liturgie*, dans *Rassegna gregoriana*, 1903, t. II, p. 8-10; De Monsalud, dans *Boletin de la Academia*, 1897, t. XXXI, p. 403; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, n. 595 *a;* Hussenet, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1883, t. X, p. 180; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11064; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1857-1861, t. I, n. 378, 587, 749, 913, 975; Mommsen, *Inscr. regn. neapolitani*, in-fol., Leipzig, 1852, n. 2064. — [4] *Itinerarium Antonini*, édit. Parthey, in-8°, Berlin, 1848, p. 288. — [5] Ch. Fossey, in *Bull. de corresp. hellén.*, 1897, t. XXI, p. 52, n. 48, 49. — [6] Muratori, *Thesaurus vet. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. I, p. 426, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 287. — [7] Sur ἄπα, que Letronne transcrivait ἄπᾶ, cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 1833, t. X, p. 196. — [8] Le lacipide avait d'abord tracé AMA MAPIA, il a corrigé ensuite par AΓIA. — [9] On trouve plus communément la forme ἀνεπαύσατο, qui est plus correcte. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9517, 9533, 9538. — [10] Sur ΠΑΟΙΝΙ, cf. Letronne, *Journal des savants*, 1832, p. 236; ΠΑΟΙΝΙ, Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains*, in-8°, Paris, 1823, p. 182; ΠΑΙΟΙΝΙ, Id., *ibid.*, p. 478; ΠΑΕΙΝΙ, *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9124; ΠΑΙΝΕΙ, *Ibid.*, n. 9133. — [11] E. Teza, *Iscrizioni cristiane d'Egitto, due in copto, una in greco*, dans *Anlina delle universita Toscane*, 1879, t. XVI, p. 227; G. Lumbroso, *Saggio d'inventario delle iscrizioni grece di Torino*, dans *Rivista di filologia*, 1874, t. II, p. 220, note 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 30.

Digitized by Google

« Père, Fils, Esprit saint : saint Michel, saint Gabriel, père Jérémie, père Énoch, sainte Marie avec la Sibylle.
« Le bienheureux Georges est entré dans son repos le huitième du mois de Paoini, quatrième indiction. »

Deux inscriptions coptes, en dialecte thébain, sont évidemment apparentées à celle que nous venons de transcrire, mais on remarquera que les invocations angéliques en sont exclues :

ⲫⲡⲓⲱⲧ ⲡ̅ϣ̅ⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁ̅ⲃ̅ ⲁⲡⲁⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ
ⲁⲡⲁⲉⲛⲱⲭ ⲁⲙⲁⲥⲓⲃ̅ⲩ̅ⲗⲗⲁ
ⲑⲁϥⲓⲁⲙⲁⲣⲓⲁⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲧⲏⲣⲟⲩⲕⲁⲧⲁⲛⲉⲩⲣⲁⲛⲁⲣⲓ
ⲡⲓⲉⲉⲩⲉⲓⲡⲉⲛⲥⲟⲛϫⲉⲱ
ϫⲉⲡⲁⲡⲟⲩⲱϩϩⲁⲗⲗⲟⲛⲧⲁ
ⲭⲓⲧⲟⲛⲱⲟⲭⲛⲥⲟⲩⲥⲛⲁ
ⲡⲡⲁⲣⲡⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲛ
ⲡⲟⲩⲥⲛⲡⲁⲡⲟ
ⲁⲭⲉⲡⲧⲟⲛ
ϩⲛⲟⲩⲉ [illegible] [1]

Ⲡⲓⲱⲧ ⲡ̅ϣ̅ⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅. ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲉ⸗ⲙⲓⲁⲥ, ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱⲭ ⲁⲙⲁ ⲥⲓⲃ̅ⲩ̅ⲗⲗⲁ, ⲑⲁϥⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ, ⲡ̅ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧⲣⲁⲛ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡ̅ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲧⲉⲱⲣⲩⲉ ⲡⲁⲡⲟⲧⲱϥ ϫⲗⲗⲟ ⲡ̅ⲧⲁϥⲉⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲡ̅ⲥⲟⲩ⸗ⲥⲡⲁⲩ ⲡ̅ⲡⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲉ· ⲡⲉⲛ[ⲥⲟⲛ] ⲙⲟⲩⲥⲛ ⲡⲁⲡⲟ[ⲧⲱϥ ϫⲗⲗⲟ] ⲁϥⲉⲙⲧⲟⲛ.....ϫⲛ ⲟⲩ[ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ]

« Père, Fils, Esprit saint, père Jérémie, père Énoch avec la Sibylle, sainte Marie, tous les saints suivant leurs noms : souvenez-vous de notre frère Georges, préfet, sénateur(?), qui est entré dans son repos le deuxième du mois de Pharmutis, notre [frère], préfet, sénateur(?), repose... en paix. »

ⲡⲓⲱⲧ ⲡ̅ϣ̅ⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅⸗ⲁⲡⲁⲓⲉⲣ
ⲏⲙⲓⲁⲥ⸗ⲁⲡⲁⲉⲛⲱⲭ
ⲁⲡⲁⲥⲓⲃⲏⲗⲗⲁⲡⲉⲛ
ⲥⲟⲛϫⲁⲕⲁⲣⲉⲕⲟⲩⲓ
ⲡⲉⲩϣ̅ⲏⲣⲉⲁⲃⲕⲁ
ⲥⲙⲡⲁⲉϩⲣⲁⲓ
ⲛⲥⲟⲩⲛⲉⲛⲧⲏⲛⲑⲟ
ⲟⲩⲧϩⲉⲛⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛ
ⲏϩⲁⲙⲏⲛ

Ⲡⲓⲱⲧ ⲡ̅ϣ̅ⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅. ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲉ⸗

[1] *Ibid.*, p. 225. On trouve des formules apparentées à celle-ci dans Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, in-fol., Berlin, 1849, pl. CII, 12; CIII; E. Sarti, dans *Bullett. dell' Istituto di corrispond. archeol.*, 1844, p. 113; S. Birch, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. X, p. 121; E. Teza, *loc. cit.*, p. 228, 229; J. Clédat, *Notes d'archéologie et de philologie*, dans le *Bull. de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1901, t. I, p. 87. — [2] La correction de ⲁϩⲕⲁ en ⲁϥⲕⲁ est suggérée par R. Lepsius. — [3] E. Teza, *loc. cit.*, p. 226. — [4] E. de Vogüé, *Syrie centrale, L'architecture civile et religieuse*, in-4°, Paris, 1865, p. 136. — [5] Musée égyptien du Louvre, n. 233 *c*; hauteur 0m46, largeur 0m36. — [6] ⲡ a été oublié d'abord et ajouté ensuite, mais dans un caractère plus petit. — [7] ⲧ oublié d'abord a été ensuite tracé, mais dans un caractère plus petit, au-dessus de ⲙ du mot suivant. — [8] ⲣ lettre oubliée par le lapicide, qui ne paraît pas s'en être aperçu. — [9] ⲁ oublié, mais tracé plus tard dans un caractère plus petit. — [10] ⲟ oublié, mais logé depuis dans l'interligne. — [11] Telle est la lecture primitive qu'une main très récente a corrigée en ⲉⲧⲧⲉⲗⲱⲛ. — [12] ⲛ tracé en petit caractère pour réparer l'oubli du lapicide. — [13] ⲙ oublié et tracé ensuite en caractère

ⲙⲓⲁⲥ, ⲁⲡⲁ ⲉⲡⲱⲭ ⲁⲙⲁ ⲥⲓⲃ̅ⲩ̅ⲗⲗⲁ ⲡⲉⲛⲥⲟⲛ ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲕⲟⲩⲓ ⲡⲉⲩϣ̅ⲏⲣⲉ ⲁϥⲕⲁ[2] ⲥⲱⲙⲁ ⲉϥⲣⲁⲓ ⲡ̅ⲥⲟⲩ⸗ⲙⲉⲛⲧⲏ ⲡ̅ⲑⲟⲟⲩⲧ ϩⲉⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ. ϩⲁⲙⲏⲛ[3].

« Père, Fils, Esprit saint; père Jérémie, père Énoch ainsi que la Sibylle, (souvenez-vous) de notre petit frère Macaire, de notre fils, son corps a été déposé, le dix-huit du mois de Thoyt, en paix. Amen. »

Sur une inscription de Syrie nous retrouvons l'invocation aux anges, mais sans qu'il soit possible de dire si elle appartenait à une supplication litanique[4] :

ΜΙϹΑΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ

Nous ne pouvons laisser à ce point ces observations sur l'une des directions vers lesquelles il faudra chercher les origines des prières litaniques. Ce qui nous décide à grouper les textes à cette place, c'est un trait commun, l'invocation de Michel et de Gabriel, alors que les autres protecteurs varient. Il y a là un indice important à noter pour tout ce qui concerne les invocations de début des plus anciennes litanies. Voici maintenant un texte plus tardif, mais plus complet qu'aucun de ceux qui précèdent[5] :

ⲫⲡⲓⲱⲧ ⲡ̅ϣ̅ⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲡ[6]
ⲉⲡⲉⲱⲧ[7] ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲙⲉⲡ ⲅⲁⲃ̅ⲣⲓⲏⲗ ⲧⲉⲙⲁⲁ
ⲧ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲉⲡⲉⲱⲧ ⲁϫⲁⲙ ⲧⲉⲙⲁⲁⲧ ϫⲱ
ⲏ ⲡⲉⲙⲡⲁⲣⲓⲁ(ⲣ)ⲭⲏⲥ[8] ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲁⲡⲟⲥ
ⲧⲟⲗⲟⲥ ⲡⲉⲙⲁⲣⲧⲏⲣⲟⲥ ⲁⲡⲁ ϩ̅ⲓⲕⲧⲱⲣ ⲁⲡⲁ ⲡ
ⲫⲟⲓϩ̅ⲟⲗⲱⲛ ⲁⲡⲁ ⲅⲉⲱⲣⲅⲉ ⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ ⲡⲉⲡⲉⲓ
ⲱⲧ ⲓⲱϩⲁⲛⲏⲥ[9] ⲁⲡⲁ ⲡⲟⲩ[illegible]ⲡⲓⲗⲁⲙⲱⲛ ⲕⲉⲣⲱⲛⲥⲉ
ⲁⲡⲁ ⲙⲁϫⲓⲙⲓⲛⲉ ⲡⲉⲡⲉⲓⲟⲧⲉ ⲙⲁⲣⲧⲏⲣⲟⲥ ⲡⲧⲟⲡ
ⲉ ⲁⲡⲁ ⲡϕ̅ⲟⲧⲉ ⲡⲉⲡⲟϭ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲱ ⲁ
ⲡⲁ ⲁⲡⲟⲧⲡ ⲁⲡⲁ ⲫⲓϩ̅ ⲁⲡⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲉ ⲙⲉⲡⲉϥ
ϣ̅ⲏⲣⲉ ⲁⲡⲁ ⲙⲱⲧⲥⲛⲉ ⲙⲉⲡⲉϥ(ⲥⲛⲏ)ⲩ ⲁⲡⲁ ⲡϣⲟⲓ[10]
ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲙⲟⲧⲡ ⲁⲡⲁ ⲥⲩⲧⲉⲡⲱⲛ[11] ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲡⲓ
ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̅ ⲧⲏⲣⲟⲩ[12] ⲡⲧⲁⲟⲩⲉⲣ ⲡⲟⲩⲱϣ̅.
ⲙⲡⲡⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡⲁⲡⲁ ⲡϣⲟⲓ ⲡⲧϯ
ⲁⲕⲱⲛ ⲡⲣⲁⲙ ⲡⲉⲣⲡⲟ/[13] : ⲡⲧⲁϥ ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲟϥ ⲥⲟⲩ
ⲧϯⲟⲩ ⲡⲧⲟϩ̅ⲉ : ϩⲁⲙⲏⲛ ⲫ[14]

« Père, Fils, Saint-Esprit. Notre père Michel avec Gabriel, notre mère Marie, notre père Adam, notre mère Ève; avec les patriarches, les prophètes, les apôtres; avec les martyrs; apa Victor, apa Phébamon, apa Georges, apa Mena, notre père Jean, apa Pou..., Nilamon Keronce, apa Maximin, nos pères les martyrs de Tone, apa Psote; nos grands hommes : apa Apollon, apa Anub, apa Phib, apa Macaire et ses fils, apa Moïse et ses frères, apa Pchoi, apa Pamoun, apa Eutemon[15],

minuscule. Un éclat de pierre en a enlevé la moitié. — [14] ⲡⲣⲁⲙ ⲡⲉⲣⲡⲟ/, suivi du signe abréviatif, tient la place de ⲡⲣⲁⲙ ⲡⲉⲣⲡⲟϭ̅. — [15] E. Révillout, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1873, t. I, p. 175, a publié ce texte avec le soin et la correction ordinaire. G. Maspero, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans la même revue, 1873, t. II, p. 109, n. 7, avait publié cette inscription qu'il a confondue avec la stèle n° 136 du musée du Louvre. Cette légère erreur a été l'occasion d'un commentaire philologique et paléographique de M. E. Révillout qui a donné à l'inscription sa valeur définitive. Nous nous bornerons à dire que nous avons affaire à un texte thébain, nous ne croyons pas qu'on doive le faire descendre au delà du IXe siècle de notre ère. La plupart des martyrs que nous trouvons mentionnés après Mena n'appartiennent plus à la période des persécutions romaines, exception faite toutefois pour l'apa Psote, évêque de Psoi ou Ptolémaïs. On peut rapprocher ce qui suit, la série qualifiée « nos grands hommes », ⲡⲉⲡⲟϭ̅ⲣⲱⲙⲉ, et qui désigne des confesseurs, de l'expression JUSTI PRIORES qui se lit à Tipasa en Maurétanie pour désigner, croit-on, un groupe d'anciens évêques.

Digitized by Google

apa Paphnuti : saints qui avez fait la volonté de Dieu, souvenez-vous de l'apa Pchoi, le diacre, le Perno(dj)ien, qui s'est reposé le 5 de Tobe. Amen. »

XIX. L'ANGÉLOLOGIE DES GNOSTIQUES. — En traitant des Abrasax nous sommes entrés dans quelque détail au sujet de l'existence d'esprits dont l'identification est souvent malaisée ou tout à fait impossible. Les kabbalistes, et les gnostiques leurs proches parents, ont vécu sur le même fonds d'idées qu'ils développaient sans cesse à mesure que les sectes se fractionnaient et que les schismes s'ingéniaient à se différencier par quelque combinaison nouvelle des doctrines existantes. Sous une apparence souvent incohérente se cache plus d'une conception philosophique vaste et élevée, mais presque toujours obscure et compliquée à dessein. Dans la kabbale et la gnose, les anges et les démons sont des allégories, des formes symboliques plus ou moins épurées de l'existence. Une étude méthodique entreprise sur cette matière y a apporté des lumières inattendues qui sont peut-être l'aurore d'une réhabilitation partielle de la mentalité des gnostiques et des kabbalistes [1].

Nous retrouvons chez les rabbins une pensée analogue à celle de certains Pères : שמסונים עליו כל הטלאכוס בקראים על שם מה, « les anges portent le nom de leurs fonctions [2]. » Cette assertion n'est qu'en partie exacte; le nombre des anges s'est tellement multiplié que le plus qu'on a pu faire a été de leur attribuer un nom, souvent dépourvu de signification. Le livre d'Hénoch nous apprend qu'il y a des « myriades d'anges » [3] et le *Sefer Raziel* parle de 365 000 anges commandés par Kokhabiel [4]; ces nombres n'ont rien qui doive surprendre, puisque le *Pirké R. Eliézer* assure que sur le Sinaï, Dieu était escorté de soixante myriades d'anges [5], outre 12 000 démons commandés par Quemel [6] et on nous dit encore que les Israélites, à leur sortie d'Égypte, étaient accompagnés de 90 000 démons [7]. Une parole de Rabbi Akiba semble nous mettre sur la voie de ces générations indéfinies. En dehors des soixante-dix noms explicites de la Divinité, dit-il, il en est d'autres sans nombre [8]; c'est, en effet, probablement le souci de désigner la Divinité et ses perfections diverses qui entraîna dès l'origine dans ces appellations qui aboutirent de bonne heure aux types anthropomorphiques. Il n'entre pas dans le plan du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de mentionner les noms des anges que fournissent les sources talmudiques, mais les noms grecs et latins nous fournissent quelques renseignements que nous ne saurions omettre. « Les Pères de l'Église, écrit M. Schwab, nous donnent sur l'angélologie quelques enseignements utiles à notre point de vue spécial. Saint Irénée [9] résume les noms des anges par les sept suivants : Jaldabaoth le démiurge, Jao, Sabaôth, Adoneus, Elœus, Oreus, Astapheus. Le premier nom seul est capital, et les suivants lui sont subordonnés. Saint Épiphane [10] appelle Barbellon le « protoparent des gnos- « tiques ». Or Passeri [11] l'explique par Balbois; les précédents proviennent, selon lui, des mots Idili, Sabao, Eulamo (pour Olam), Adonai, Oeoi (?), qu'il tire des mots Adonaï, Baraba, Gabriel, Micaël, Rafaël [12]. »

Les écrits volumineux consacrés par les théologiens à l'angélologie sont loin d'avoir éclairé tous les aspects, ni même le plus grand nombre, de ce sujet si complexe et si fécond pour l'histoire psychologique des anciens fidèles. La Genèse nous montre la naissance d'Isaac annoncée à son père par les anges, au livre des Juges c'est celle de Samson, en saint Luc c'est celle du précurseur Jean et celle de Jésus lui-même qui sont annoncées par des anges. Le trait ne sera pas perdu par les rédacteurs d'apocryphes [13]. Les anges messagers du Très Haut ne recevront jamais tant de missions que depuis que les hommes auront imaginé de les faire aller et venir au gré de leurs fantaisies; les oracles sibyllins iront jusqu'à les qualifier de ἀγγελθῆρες et διαγγελθῆρες [14]. Apocalypses. Visions, Ascensions, etc., multiplient les anges sans mesure et parmi eux nous apprenons de l'Apocalypse de Baruch l'existence d'un ange spécialement préposé à ce service, c'est Ramiel : *qui præest visionibus veritatis* [15]. Ces attributions vont s'étendant et se précisant. Un texte célèbre de Daniel avait mis sur la voie, on s'y engagea. Saint Michel a une destination marquée avec la dernière rigueur. Dans le Testament de Lévi [16] il se qualifie lui-même : Ἐγώ εἰμι ὁ ἄγγελος ὁ παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσραήλ, et là-dessus Lévi insiste : τὸν ἄγγελον τὸν παραιτούμενον τοῦ γένους τοῦ Ἰσραὴλ καὶ πάντων τῶν δικαίων [17]. Vers la même époque nous voyons ce qu'en pense l'auteur de l'Apocalypse qui nous donne à tout le moins l'enseignement de l'Église d'Éphèse [18].

Nous ne nous arrêterons guère à la question du nombre des anges, qui est probablement une des plus vaines qui se puissent traiter puisque nous n'avons rien qui permette d'arriver à une conclusion même approximative. On doit se rapporter à ce qu'en disent quelques textes de l'Écriture sainte, il suffira de citer ici l'Apocalypse, IX, 16 : « Et j'entendis que le nombre de leur armée était de deux cents millions, » δισμυρίαδες μυριάδων, pour se convaincre que ce nombre est dans tous les cas immense. Le P. A. Kircher, a trouvé que les talmudistes enseignaient l'existence de 301 655 172 anges [19]. Son confrère, le P. Gaspard Schott, qui était doué pour le calcul, se déclare en mesure de prouver un autre nombre : *evidentissime se demonstraturum omnium angelorum numerum esse* 2 705 325

[1] M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, dans les *Mém. présentés à l'Acad. des inscr.*, 1re partie, 1897, t. X, p. 113 sq.; *Le ms. n. 1380 de fonds hébreu à la Bibl. nationale. Supplém. au Vocab. de l'angélologie*, dans *Notice et extraits des mss. de la Biblioth. nationale*, 1899, t. XXXVI, p. 267 sq. — [2] *Sefer Raziel*, éd. d'Amsterdam, fol. 21a. — [3] A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, in-8°, Leipzig, 1853, c. XL, p. 20. — [4] *Sefer Raziel*, fol. 19a. — [5] *Pirké R. Eliézer*, c. XLVII. — [6] *Arzé Lebanon*, fol. 46a. — [7] *Zohar*, t. I, fol. 8a : « Le nombre d'anges diffère dans *Beresith rabba*, écrit M. Schwab, c. LXXIV-LXXV, et le Midr. *Kônen*, éd. Jellinek, II, 34, en compte 18 000. » — [8] *Othioth de R. Akiba*, in-4°, Cracovie, 1579, fol. 10a. — [9] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. I, c. XXX, *P. G.*, t. VI, col. 694 sq. Cf. A. Gori, *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum; accedit Atlas Farnesianus una cum dissertationibus in gemmas antiquas a J.-B. Passerio*, 3 vol. in-fol., Florentiæ, 1705, t. II, p. 228. — [10] S. Éphiphane, *Hæres.*, XXVI, *P. G.*, t. XLI, col. 330 sq. — [11] J.-B. Passeri, dans A. Gori, *loc. cit.*, t. II, p. 235. — [12] M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 116 sq. — [13] La naissance de la Vierge est ainsi annoncée par un ange à ses parents, dans le Protévangile de Jacques, c. IV, dans Pseudo-Matthieu, c. II, III, dans le *De nativitate Mariæ*, c. III, IV. Cf. Conrady, *Das Protevangelium acobi in neuer Beleuchtung*, dans *Studien und Kritiken*, 1889, fasc. 4. Cet écrit paraît antérieur à saint Justin, d'après A. Harnack, *Geschichte des altchr. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 19. Le *Pseudo-Matthæi evangelium, sive Liber de ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris* (donné par Thilo sous ce titre : *Historia de nativitate Mariæ et de infantia Salvatoris*) est un peu postérieur ainsi que la source d'où est sorti l'*Evangelium infantiæ Salvatoris* (en arabe). Enfin, l'*Evangelium de nativitate Mariæ* est notablement plus tardif. — [14] *Orac. Sibyll.*, II, vs. 243; VII, vs. 33. — [15] *Apoc. Baruch.*, LV, 3. — [16] *Testamentum Levi*, c. V, dans *Testamenta XII Patriarcharum*, édit. R. Sinker, in-8°, Cambridge, 1869. D'après Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 667, ces *testamenta*, dans leur source judaïsante, remontent au Ier siècle. — [17] On pourrait penser peut-être à Gabriel, qualifié de אימתון, parce que lui aussi est chargé d'Israël, cf. A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erl. d. Evangelien aus Talmud und Midrasch.*, in-8°, Göttingen, 1878, p. 413, mais Stuhlfauth, *Die Engel in der spätjüdische und altchristliche Wettanschauung*, in-8°, Freiburg, 1897, p. 29, note 4, estime que l'attribution concerne Michel et non Gabriel. Cf. Kohut, *Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie*, dans *Abhandlungen d. deutschen morgenländ. Gesellschaft*, 1866, t. IV, fasc. 3. — [18] Apoc., IX, 14. — [19] A. Kircher, *Œdipus ægyptiacus*, in-fol., Romæ, 1652, t. II, p. 255.

Digitized by Google

297 814 995 628 536 548 496 165 479 368 800 000 000 000 000 000 000 000 000[1]. Nous ne pouvons, devant cette avalanche, que refaire l'aveu d'un vieil érudit qui s'entendait aux travaux de patience : *Si quis vero de enormi hoc numero dubitaverit; ingenue fateor me istius summam ad calculos neutiquam revocasse*[3]. Ce fut un des griefs des Pères et des plus anciens écrivains ecclésiastiques contre le gnosticisme que la multiplication à l'indéfini de ses anges. Tertullien, dont l'esprit tout pratique se trouvait dérouté par ces générations intarissables, disait : *Valentiniarum usque ad triginta æonum fœtus, tanquam Æoniæ scrofæ examen (multitudinem) divinitatis effudisse*[3]; même reproche à Basilide[4] que répètent Épiphane[5] et Théodoret[6]. Les anciens ne s'expliquaient guère la divinité suprême, quelle qu'elle fût, sans un nombreux cortège destiné à l'entourer et à la servir. Le dialogue de Minucius Félix nous montre l'objection qu'en tiraient les païens contre le Dieu morose et solitaire des chrétiens : *Discurrentem atque ubique præsentem, molestum illum volunt, inquietum impudenter etiam curiosum : siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat : cum nec singulis inservire possit per universa districtus, nec universis sufficere in singulis occupatus*[7]. Il serait en dehors de notre recherche de montrer que les principales religions antiques que nous connaissons avec quelque détail ont pourvu leur divinité d'un personnel nombreux et mobile dont l'emploi est analogue à celui qui fut attribué aux anges chez les juifs. Une tirade du prologue d'une comédie de Plaute, *Rudis*, nous paraît d'autant plus importante que ces sortes d'ouvrages donnent la mesure des idées régnantes, une comédie fondant le meilleur de son succès sur son adaptation aussi complète que possible aux opinions du jour où elle se produit. De même que nous voyons dans la Kabbale une des sources d'inspiration du gnosticisme pour l'élément sémitique, de même nous pouvons entrevoir ici quelque chose de l'inspiration du côté de l'élément classique :

Qui gentes omnes, mariaque et terras movet
Ejus sum civis civitate cælitum.
Ita sum, ut videtis, splendens stella candida.
Signum quod semper tempore oritur suo
Hic atque in cælo. Nomen Arcturo est mihi.
Noctu sum in cælo clarus atque inter deos :
Inter mortales ambulo interdius.
Et alia signa de cælo ad terram accidunt.
Qui est imperator divum atque hominum Juppiter
Is nos per gentes alium alia disparat,
Hominum qui facta, mores, pietatem et fidem
Noscamus. . . . .
Eorum referimus nomina exscripta ad Jovem.
Cottidie ille scit, quis hic quærat malum[8].

La question du mode de propagation des anges a été une de celles qui ont le plus abondamment inspiré les hommes de tous les temps.

Malgré les usages différents des Églises en ce qui concerne les livres canoniques que les unes admettaient dans leur canon tandis que d'autres les en rejetaient, on ne peut se soustraire à cette constatation que ces livres, acceptés ou repoussés, exercèrent une influence considérable sur les idées des fidèles. Plus leur autorité était discutée, plus l'attention se portait vers eux et il semble, à en juger par ce qui nous reste de l'ancienne littérature chrétienne, que l'attaque et la défense se soient toujours montrées à peu près également vives. C'est dans les livres contemporains et postérieurs à la captivité de Babylone que s'affirme de plus en plus la croyance à des multitudes innombrables d'anges. Les apocryphes, qui commencent à se répandre vers le même temps, contribuent beaucoup à vulgariser cette conception[9]. Les noms de Gabriel et de Michel apparaissent pour la première fois dans le prophète Daniel, et Tobie y ajoute Raphaël, qui n'est autre que l'ange Surjân du livre d'Hénoch[10]. Il existe aussi un ange Urjân qui se combine avec Uriel[11] et se trouve désigné ailleurs sous le nom de Arsjaláljur[12]. Dans l'Apocalyse d'Hénoch nous voyons successivement apparaître : Raguel, Saraqâel, Zûtêl, Rufael, Fanuel[13]. Dans l'Apocalypse d'Esdras[14] nous voyons mentionner d'abord Michel, Gabriel, Raphaël et Uriel, et ailleurs Gabulethon, Aker, Arphugitonos, Beburos, Zebuleon. Le Testament d'Abraham contient d'autres noms encore[15], et il commençait à se former autour de ces créatures bizarres un mystère de plus en plus impénétrable. Fl. Josèphe nous apprend que le nouvel affilié à la secte des esséniens devait s'engager à garder avec soin les noms des anges[16]. C'est déjà quelque chose de secret, une doctrine d'initiés, et ces noms, on le voit étaient absolument étrangers à ceux qu'on rencontrait en très petit nombre dans les Livres saints. L'impulsion était donnée et nous avons vu à quels excès de statistique et d'onomastique elle aboutira.

Il semble toutefois que les noms de Michel, Gabriel et Raphaël durent à leur présence dans les livres canoniques un surcroît de dignité dont les autres n'approchèrent jamais, à l'exception toutefois d'Uriel qui demeura longtemps assez rapproché de ce groupe d'anges authentiques auxquels on attribua le titre d'archange[17], et qui furent finalement portés au nombre de sept[18], quoique d'une notoriété bien inégale des trois premiers aux quatre autres. De même que nous constatons une tendance à imposer des noms, nous constatons également celle à hiérarchiser et celle-ci reçoit sa consécration dans l'énumération que fait saint Paul dans sa lettre aux Colossiens[19], et qui trouvera sa définitive expression chez un théologien grec du VIe siècle, Pseudo-Denys[20].

Un camée gnostique (fig. 668) publié par Gorleus

[1] G. Schott, *Magia universalis naturæ et artis*, in-4°, Herbipoli, 1657, part. 3, p. 598. — [2] U. Kopp, *op. cit.*, t. III, p. 108. — [3] Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. I, c. V, *P. L.*, t. II, col. 276. — [4] *De præscript.*, c. XLVI, *P. L.*, t. II, col. 77. — [5] S. Épiphane, *Adv. hæreses*, hæres, XXIV, *P. G.*, t. XLI, col. 309. — [6] Théodoret, *Hæreticorum fabulæ*, IV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 348. — [7] *Octavius*, X, *P. L.*, t. III, col. 276. — [8] Plaute, *Rudis*, prologue. Les philosophes parlent dans le même sens, mais nous préférons l'autorité d'une comédie à des écrits destinés à un petit nombre. — [9] Cf. A. Dillmann, *Das Buch Henoch, übersetzt und erkl.*, in-8°, Leipzig, 1853, p. XIX. Pour mémoire, nous indiquons un travail purement scolastique, L. Lanzoni, *Gli angeli nelle divine scritture*, in-8°, Torino, 1891. — [10] Hen., IX, 1. Cf. A. Dillmann, *op. cit.*, p. 97 sq. — [11] Hen., XX, 2; XXXIII, 3. — [12] Hen., X, 1. Cf. A. Dillmann, *op. cit.*, p. 99. — [13] Hen., XX, 4; XXIII, 4; XX, 6; 2; XXXII, 6; XL, 7; LIV, 6, etc. — [14] C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 31. Cet écrit ne doit pas être confondu avec le IVe livre d'Esdras, sorti d'un milieu juif, vers l'an 96 de notre ère. Cf. F. Schürer, *Geschichte des jüdisch. Volkes im Zeitalter Jesu Chr.*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1890, t. II, p. 657; Zöckler, *Die Apokr. des Alt. Test.*, dans Strack et Zöckler, *Kurzgef. Komm. zu d. heil. Schriften*. A. *Altes Testament*, 9e partie, in-8°, München, 1891, p. 447 : *Zeit Domitian's oder Nervas*. — [15] Écrit d'origine problablement égyptienne, M. Rhodes, *The Testament of Abraham*, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1892, t. II, fasc. 2, p. 93. — [16] E. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 481; Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 7. — [17] Buxtorf, *Lexicon chald., talmud. et rabbin.*, in-12, Basileæ, 1639, p. 46 sq. Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch d. krit.-hist. Einleitung in d. Neuen Testam.*, 3e édit., in-8°, Freiburg im B., 1892, p. 500; J. H. Friedlieb, *Die sibyllinische Weissagungen*, in-8°, Leipzig, 1852, Weissagungen II, vs. 215. — [18] J. Ode, *Commentarius de angelis*, in-4°, Trajecti ad Rhenum, 1739, p. 711. Parfois ils ne dépassent pas le nombre de 6, cf. A. Dillmann, *op. cit.*, p. 122, 284. — [19] O. Wulff, *Cherubim, Throne und Seraphim*, in-8°, Altenburg, 1894. — [20] Stiglmayr, *Der neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopag. in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1805, t. XVI, p. 253.

Digitized by Google

nous donne une nomenclature un peu différente des sept anges, ce sont : *Michel, Gabriel, Ouriel, Raphaël, Ananaël, Prosoraiël, Yabsae*[*l*]. Le dernier nom de la série comporte l'α cursif et si on s'en remet au dessin de Macarius la suppression de la lettre finale *l* n'aurait d'autre raison que le manque de place. J. Matter a signalé une agathe saphirine, du temps des Antonins, sur laquelle on retrouve les mots : ΜΙΧΑΗΛ. ΡΑΦΑΗΛ. ΟΥΡΙΗΛ. CABAOΘ. ΑΒΡΑCAZ. ЄΜΑΝΟΥΗΛ [1]. Cette pierre appartient au musée Kircher.

Nous n'avons pas fini des gnostiques. Une pierre d'aimant, qui faisait partie du cabinet de Saint-Germain-des-Prés, lorsque Montfaucon l'a décrite, présentait une invocation d'allure litanique [2] :

ΧΛΥΜΑΙ
ΛΑΧΟΥC
ΑΜΟΔΥΤΑ
ΑΒΡΑCAZ
ΑΚЄΧЄΙΩΧ
ΜΙΘΑΜΑ
ΜΥΟΔΜ
ЄΟΟΜ
ЄΜΟΛ
ΠΑΥCΑΤЄΜΟΙ ΤΟΝ ΠΟΝΟΝ ΤΗ ΦΟΡΟΥCΗCЄΝ

« Humai, Lakous, Amoanto, Abrasax, Akekeiok, Mithama, Muasam, Eoom, Emol, délivrez-moi de mes peines, moi qui porte (cette pierre) Sew. »

Une gemme publiée par Caylus [3] nous montre combien d'éléments sont entrés dans l'angélologie gnostique. Au droit se voit Anubis, qui était à l'époque de Lucien, le Mercure des Égyptiens. *In Ægyptum si veneris*, écrit-il, *præclarum illum Mercurium facie canina videbis* [4]. On lit en légende : ΟΥΡΙΗΛ, CΟΥΡΙΗΛ, ΓΑΒΡΙΕΙΛ, enfin deux lettres inexpliquées ΒΩ. Au revers on lit entre quatre étoiles le nom de ΜΙΧΑΗΛ. Quel est le sens du mot ΒΩ ? Nous croyons qu'il en a plusieurs qui ne s'excluent pas les uns les autres. Ce serait d'abord une contraction, faute de place, pour β(οα)ω, « je célèbre ; » ou bien le mot hébreu בו, « en lui, » ou enfin בראשית, mot composé des dernières lettres des cinq premiers versets du livre de la Genèse, qui se prononce en traînant βῶ et auquel les kabbalistes attachaient de grandes vertus [5].

Citons encore une pierre qui va nous montrer une invocation aux anges et nous apprendre un nom nouveau :

droit :	revers :
✱ ZЄЄЄ	ΗΛ ΓΑΒΡΙΗΛ
ΜΑΧΕΙ ΟΥ CΑΒΑ	ΝΕΟΡΙΗΛ ΑΒΡΑ
ΩΘΒΗΛΒΑΛ CΟΥΜΗΘ	ZΙΑΡΟΥΑΜ ΝΗΡ
ΟΡΟΜΑΖΙCΑΒΑΩΘΜ	ΔΙΑΦΥΛΑΖΟΝ Α
ΩΙΩΘΑΝΩΡΙΜΙΧΑ	ΛΕZ ΑΝΔΡΟΝ

Le P. Athanase Kircher a donné de cette inscription une interprétation empirique et que nous pouvons négliger [6]. Les deux derniers mots seuls sont grecs, tout le reste une adaptation de l'hébreu [7] :

ZЄЄЄ	ΜΑΧΕΙΟΥ		CΑΒΑΩΘ	
שעה	מכהו		צבאות	
Regarde	sa blessure,		[toi qui] sur les puissances	
ΒΗΛ	ΒΑΛ	CΟΥΜΗΘ	ΟΡ	ΟΜΑΖΙ
בעל	בעל	שמת	אור	אמצי־
domines.	Seigneur	tu as établi	la lumière	des fortes
CΑΒΑΩΘ	ΜΩΙΩΘ		ΑΝΩ	
צבאות	מאיות		חנו	
puissances	innombrables.		Soyez bienveillants,	
ΒΙ	ΜΙΧΑΗΛ	ΓΑΒΡΙΗΛ	ΝΕΟΡΙΗΛ	
בי	מיכאל	גבדיאל	נוריאל	
je vous en prie,	Michael,	Gabriel,	Neoriel !	
ΑΒΡΑΖΙ	ΑΒΟΥΑΜ	ΝΗΡ	ΔΙΑΦΥΛΑΖΟΝ	
	אבוהם	נהר	διαφυλαξον	
Abra(s)a(x),	leur père	magnifique [8]	protège	

ΑΛЄΖΑΝΔΡΟΝ
Αλεξανδρον
Alexandre.

Une des pierres gnostiques portant les plus longues nscriptions et qui se termine par une demande en faveur de Maeano [9] mentionne ΑΜΟΡΑΒΑCΗΕΙ, ou plutôt ΑΜΟΡΑCΗΕΙ à la suite de ΜΙΧΑΗΛ. Cette circonstance se remarque à plusieurs reprises sur les pierres basilidiennes, ce qui fait juger que c'était le nom de quelque grande puissance de la secte. Ce personnage

668. — Camée gnostique. D'après Macarius, *Abraxas seu Apistopistus*, 1657, pl. IV, n. 15.

[1] J. Matter, *Une excursion gnostique en Italie*, in-8°, Paris, 1856, p. 22. — [2] Montfaucon, *op. cit.*, pl. CLXVIII, p. 371. Cf. U. Kopp, *op. cit.*, t. IV, p. 248. — [3] Caylus, *Recueil d'antiquités*, in-4°, Paris, 1759, t. VI, pl. 21, n. 1. Cf. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. IV, p. 226, n. 764. — [4] Lucien, *De sacrificiis*, c. XIV ; Servius, *Ad Æneidem*, l. VIII, vs. 698. Une pierre du cabinet de Gorleus montre Anubis le caducée à la main ; voir aussi Passeri-Gori, *Thes. gemm. antiq.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. I, pl. 97 ; Zoëga, *Nummi Ægyptii prostantes in museo Borg. Velitris*, in-4°, Romæ, 1787, p. 138. — [5] J. Reuchlin, *De arte cabbalistica libri tres*, in-fol., Hagenau, 1517, p. 77 *v.* — [6] A. Kircher, *Arithmologia, sive de abditis numerorum mysteriis*, in-4°, Romæ, 1665, p. 178. — [7] U. F. Kopp, *op. cit.*, t. IV, p. 200, n. 743. — [8] Nous hésitons à rapporter ce mot à ce qui précède ou à ce qui suit ; dans ce dernier cas, il faudrait traduire « magnifiquement ». — [9] Macarius, *'Abraxas seu Apistopistus*, in-4°, Antwerpiæ, 1657, pl. XVII, n. 69 ; Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, pl. CLXIV, p. 369 ; Gori, *Gemmarum astriferarum thesaurus*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. II, p. 263.

Digitized by Google

nous permet de lui assimiler quelques compagnons, puisque nous le voyons reparaître en compagnie de[1] :

ΣΑΛΛΑΜΑΖΑ
ΒΑΜΑΙΑΧΑ
ΑΜΩΡΑΧΘΙ
ΑΓΑΝΑΧΒΑ

Et sur une autre pierre[2] :

ΑΙΑΝΑΒΑ
ΑΜΟΡΑΧΕΙ
ΣΑΜΜΑΖ
ΛΖΑΛΛΑΒ

Peut-être, lorsque l'inventaire du personnel gnostique sera complètement terminé, pourrons-nous, allant ainsi de l'un à l'autre, rétablir quelque chose de la hiérarchie angélique adoptée par les sectes. Le procédé ne conduira pas seulement à des identifications, mais mettra, croyons-nous, sur la voie d'une véritable hiérarchie. C'est ainsi que cet ange *Amorachei* reparaît sur une autre pierre à la suite de *Aianagba*, comme celle que nous venons de transcrire[3] :

ΑΙΑΝΑΓΒΑ
ΑΜΟΡΑΧΟΙ
ΒΑΜΕΛΣΑ
ΣΜΑΜΑΞ

Un nicolo ayant fait partie du célèbre cabinet d'Antonio Capello[4] présente un intérêt supérieur à toutes les autres pierres que nous avons énumérées. Au droit est représenté un homme nu, la tête radiée, tenant un fouet dans la main droite et faisant le geste de l'acclamation de la main gauche. Il marche à la hauteur des étoiles. Au revers nous trouvons une invocation d'une orthodoxie irréprochable[5].

Jésus-Christ, Gabriel, Ananias. Amen.

Le rapprochement du nom du Christ avec celui des anges ne présente rien d'offensant; il suffit de rappeler que les archéologues ont adopté presque unanimement, pendant le dernier quart du siècle qui vient de finir, l'interprétation des sigles χ μ γ en *Christus Michael Gabriel*[6]. Ici la finale *Amen* montre que nous avons un dialogue, l'invocation d'une part et le répons qui suit. Les symboles placés au sommet de l'inscription sont des plus anciens et des plus particuliers au christianisme[7], le *chrismon* composé avec le *tau*, le sigle du nom de Jésus, l'ancre. Il est donc probable que ce précieux nicolo est sorti d'un atelier gnostique et que, venu aux mains d'un fidèle, celui-ci l'aura changé de destination.

XX. Bibliographie. — *Académie des inscriptions* (*Comptes rendus de l'*), 1889, p. 24. — A. J. D. Æpinus, *De primitiva Ecclesia angelorum cultum aversante*, in-4°, Rostochii, 1757. — J. H. Balthasar, *Exempla superstitiosi cultus S. Michaelis*, in-4° Gryphywaldæ, s. d. — G. Bareille, *Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église*, dans la *Revue thomiste*, 1900, t. viii, col. 40-49; *Angélologie d'après les Pères*, dans le *Dict. de théologie catholique*, 1903, t. i, col. 1192-1222. — H. J. van Bashuysen, *De festo Michaelis*, in-4°, Servesti, 1718. — F. Bechmann, *De angelorum loquela*, in-4°, Ienae, 1661. — J. B. Bernhold, *De Michæle archangelo*, in-4°, Altorfi, 1725. — F. Cancellieri, *De Urielis nomine, una cum aliis trium Archangelorum, in laminula aurea reperto, inter cimelia sepulcri Mariæ Aug.*, dans *De secretariis basilicæ Vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. ii, p. 1002-1031, 1800. — S. Clotz, *De angelographia*, in-4°, Rostochi, 1636. — Didron, dans les *Annales archéologiques*, t. xviii, p. 42; *De eo, quod in Martyrologio romano ad diem Michaëlis sit adscriptum*, in-4°, Lipsiæ, 1665. — L. Dumuys, *Note sur un moule à patène de l'époque mérovingienne*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1884, p. 174, 180-187, pl. iv, réimprimé avec quelques changements dans le *Bull. monumental*, 1884, p. 405-425, 2 pl.; *Mémoire sur un moule mérovingien*, dans les *Mémoires de la Soc. archéol. et hist. de l'Orléanais*, 1885, t. xx, p. 25-85. — J. Dornfeld, *De pugna draconis cum archangelo Michaele*, in-4°, Lipsiæ, 1708. — J. Durand, *Les sept anges*, dans le *Bulletin monumental*, 1884, p. 767-772. — O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, in-8°, Göttingen, 1888. — J. Fromme, *De Cherubim et gladio flammante*, in-4°, Witteburgi, 1670. — R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. i, p. 292-297. — J. W. Gœbel, *De certamine inter Michaëlem archangelum et diabolum de corpore Mosis*, in-4°, Helmstadii, 1738. — F. D. Hæberlin, *De S. Michaële archangelo, ejus festis et cultu*, in-4°, Hemlstadii, 1758. — W. Lueken, *Michael*, in-8°, Göttingen, 1898. — J. T. Maior, *De natura et cultu angelorum, facta collatione Paganorum, Judæorum, Mahaummedanorum et Christianorum*, in-4°, Ienæ, 1653. — J. B. Maius, *De festo Michaelis*, in-4°, Kiloni, 1698. — G. Marangoni, *De' santi Angeli custodi, dodice meditazioni, con altrettante lezioni, nelle quali si comprendre tutta la dottrina teologica intorno i SS. Angeli... opera ascetica, teologica ed istorica*, in-8°, Roma, 1736. — G. Menasci, *Gli angeli nell' arte*, in-8°, Firenze, 1902. — A. G. Mirus, *Michaelis archangeli cum diabolo certamen de corpore Mosis*, in-4°, Helmstadii, 1766. — L. Modona, *La leggenda cristiana della ribellione e caduta degli angioli in rapporto a due tavolette assire dei Museo britannico, a propositio di alcuni articoli apparsi in vari giornali cattolici. Esame storico-critico*, in-16, Bologna, 1879. — J. Molanus, *De historia SS. imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusus libri quatuor*, in-4°, Lovanii, 1771, p. 350 sq. — E. F. Neubauer, *De Michaële archangelo*, in-4°, Giessæ, 1733; *De angelo mortis*, in-4°, Halæ, 1732. — J. Ode, *Commentarius de angelis*, in-4°, Trajecti ad Rhenum, 1755. — J. A. Osiander, *De jubilæo angelico*, in-4°, Tubingæ, 1670. — D. Pfeffinger, *De cultu angelorum*, in-4°, Argentorati, 1708. — Programm. Helmstad, *De S. Michaële archangelo tutelari imperii romani*, in-4°, Helmstadii, 1733. — Programm. Helmstad. *De cultu angelorum*, in-4°, Helmstad, 1731. — Quack, *Die bibl. Engellehre und ihre Bedeutung für d. christl. Glauben*, dans *Theolog. Zeitsch. herausgegeb. von d. Deutschen Evang. Synode von Nord America*, 1893, t. xxi. — B. F. Quistorp, *De sanctorum angelorum festis*, in-4°, Gryphywaldæ, 1770. — E. Reusch, *De cultu angelorum*, in-4°, Helmstadii, 1739; *De origine feriarum die Michaëlis celebrandarum*, in-4°, Helmstadii, 1726. — J. G. Schultze, *De cultu angelorum*, in-4°, Lipsiæ, 1703. — M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les mss. hébreux de la Biblioth. nationale*, dans les *Mém. présentés à l'Acad. des insc.*, 1re série, 1897, t. x, p. 113 sq.; *Le ms. 1380 du fonds hébreu à la Biblioth. nationale. Suppl. au Vocab. de l'angélologie*, dans *Notices et extr. des mss.*, 1899, t. xxxvi, p. 267 sq. — Nic. Serario, *Questiuncula, possit ne Urielis nomen aliquo modo retineri?* dans *Commentarii in sacros bibliorum libros*, in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1611 (ad Tobiam, c. xiii, p. 187). — G. Stengel, *De S. Michaëlis archangeli principali, apparitionibus, templis, cultu*

[1] Montfaucon, *op. cit.*, pl. clxv, n. 4. — [2] *Ibid.*, n. 5. — [3] *Ibid.*, pl. clxvi, n. 2. — [4] *Prodromus iconicus sculptilium gemmarum, basilidiani, amuletici, atque talismani generis de museo Antonii Capello, senatoris veneti*, in-4°, Venetiis, 1702, n. 155; Montfaucon, *op. cit.*, pl. clxvii. — [5] On ne s'explique pas l'indignation de Gori, *Thes. gemm. astrif.*, t. ii, p. 277, n. 163; il s'emporte à dire : *Detestamur impiissimum sycophantam tam sacris nominibus abutentem.* — [6] Voir Amphores, col. 1693. — [7] Montfaucon, *op. cit.*, p. 370 : « Au revers après quelques figures qui semblent marquer des constellations, » etc.

Digitized by Google

et miraculis, in-12, Vinteburgi, 1629. — G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Tübingen, 1897. — J. Thomasius, *De origine cultus angelorum superstitiosi*, dans *Dissertat.*, in-8°, Dresde, p. 89-103; *De legenda S. Michaëlis archangeli*, dans le même recueil, p. 494-505. — Van Drival, *L'iconographie des anges*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1866, p. 314. — A. Vittorelli, *De angelorum custodia*, in-4°, Patavii, 1605; *Dei ministeri et operazioni angeliche*, in-8°, Vicenza, 1611. — E. F. Wersndorf, *De originibus solemnium S. Michaëlis*, in-4°, Viteb., 1773. — C. Wildvogel, *De o quod justum est circa angelos*, in-4°, Ienæ, 1692. — F. Wiegand, *Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst*, in-8°, Stuttgart, 1886. — C. E. Wilisch, *De precibus angelorum pro nobis*, in-4°, Lipsiæ, 1723. — O. Wulff, *Cherubim, Throne und Seraphim*, I. Leipziger Doctordissert, in-8°, Altenburg, 1894.

H. Leclercq.

ANGLETERRE (Liturgie et Archéologie d'). Voir Bretagne (Grande-).

ANGLICANE (Liturgie). Voir Bretagne (Grande-).

ANGLO-SAXONNE (Liturgie). Voir Bretagne (Grande-).

ANGOULÊME. Une tombe appartenant à la fin du VIe siècle fut découverte vers 1845 parmi les débris provenant de l'ancienne église Saint-Ausone détruite au XVIe siècle lors des guerres de religion (fig. 669). Ce sarcophage n'était pas unique, mais c'est le seul qui ait subsisté. Il se compose d'une grande cuve qui s'évase légèrement vers le haut. Sur la face principale sont sculptés deux paons s'inclinant vers un vase d'où s'échappent les pampres d'une vigne chargée de raisins. Aux extrémités, deux petites colonnes torses amortissent heureusement les angles aigus de la cuve [1]. Les petits côtés sont décorés de chevrons non opposés. Sur l'emplacement du cimetière de Saint-Ausone furent trouvées quelques inscriptions d'une rédaction bien antique [2] :

ALOGIA
VIVAS IN DEO

plusieurs vases de terre sur l'un desquels on lisait ce graffite [3] :

LEA VIVAS

Nous étudierons ailleurs l'épitaphe de Basilia. Voir Dimanche.

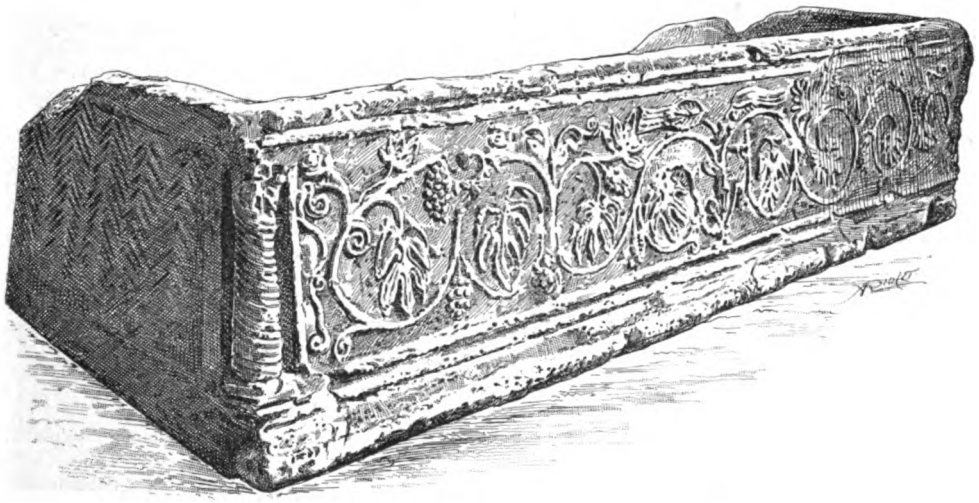
H. Leclercq.

ANICI. Voir Glabrions.

ANIMAUX. Voir aux différents *animaux* : Agneau, col. 877, Aigle, col. 1036, Ane, col. 2041, Bœuf, Cerf, Dauphin, Poisson, etc. Tous ces articles étant traités en détail, avec les questions archéologiques et symboliques qui s'y rattachent, nous ne pourrions donner ici que des généralités sans portée, ou répéter ce qui est donné sous chacun de ces titres. — Pour l'ensemble, on pourra voir l'article : Symbolisme dans l'art.

ANNE (Sainte). — I. Biographie. II. Liturgies. III. Monuments. IV. La basilique, la crypte et le tombeau de Sainte-Anne, à Jérusalem. V. Bibliographie.

I. Biographie. — Nous ne possédons sur la mère de la Vierge Marie ni un monument antique, ni un texte authentique, en sorte que nous sommes réduits, en ce qui la concerne, à tout ignorer. Le nom même qu'on lui donne n'a d'autre garantie que celle qu'on peut accorder aux écrits apocryphes qui nous l'ont transmis. Ces apocryphes sont le Protévangile de Jacques, le *De nativitate Virginis* et l'évangile de Pseudo-Matthieu. Le titre d'apocryphes doit-il suffire à faire écarter absolument tous les traits historiques contenus dans les écrits ainsi qualifiés? Nous ne le pensons pas. On ne saurait porter en pareille matière un jugement plus solide que celui du chrétien qui, au IIIe siècle de notre ère, fut le mieux informé de toute la littérature ecclésiastique : « Nous n'ignorons pas, dit Origène, que beaucoup de ces écritures secrètes (ἀπόκρυφος) ont été composées par des impies, de ceux qui font le plus haut sonner leur iniquité, et que les hérétiques font grand usage de ces fictions : tels les disciples de Basilide. Nous n'ignorons pas davantage que d'autres de ces apocryphes, *secreta*, mis sous le nom des saints, *quæ feruntur in nomine*



669. — Sarcophage du VIe siècle. D'après une photographie.

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 87, pl. XXIV, fig. 3. — [2] *Ibid.*, p. 87; *Bulletin de la Société archéologique et historique de la Charente*, IVe série, t. III, p. 415; Lièvre, *Angoulême, histoire, institutions et monuments*, p. 16-18. Cf. E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 293, n. 276. — [3] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages*, p. 192.

Digitized by Google

sanctorum, ont été composés par les Juifs, peut-être pour détruire la vérité de nos Écritures et pour établir de faux dogmes. Mais, en règle générale, nous ne devons pas rejeter en bloc tout ce dont nous pouvons tirer quelque utilité pour l'éclaircissement de nos Écritures. C'est la marque d'un esprit sage d'appliquer le précepte divin : Éprouvez tout, retenez ce qui est bon [1]. » Nous n'avons pas à rechercher ici la valeur des sources utilisées dans la composition des écrits apocryphes qui parlent de la mère de Marie, il nous suffira de faire observer que l'ancienneté du Protévangile de Jacques n'est pas douteuse et remonte au IIe siècle environ [2], ce qui constitue une attestation d'une certaine valeur. On ne saurait cependant rien dire de plus. C'est donc afin de nous conformer à l'usage reçu que nous désignerons l'aïeule du Christ par le nom d'Anne [3], mais en rappelant que nous ne pouvons fournir sur ce détail aucune attestation historiquement recevable. C'est également sous cette réserve que nous résumons les détails suivants disséminés dans les apocryphes. Mathan, père d'Anne, était prêtre et habitait à Bethléhem. Il eut trois filles : Marie, Sobé et Anne. Marie épousa un homme de Bethléhem et devint la mère de Marie Salomé; Sobé se maria dans la même bourgade, fut mère d'Élisabeth et aïeule de saint Jean-Baptiste; enfin Anne épousa un Galiléen nommé Joachim. Après de longues années de stérilité elle donna naissance à la Vierge Marie, qui fut consacrée dès l'âge de trois ans au service du temple de Jérusalem. Anne et son mari seraient morts peu de temps après.

II. Liturgies. — Les liturgies ne contiennent qu'un très petit nombre de pièces ayant rapport à sainte Anne, dont le culte n'a pris son grand développement qu'à une époque très postérieure à la limite de nos recherches. Cependant parmi ces pièces il s'en trouve plusieurs que leur haute antiquité rend dignes d'attention. Le Protévangile de Jacques rapporte entre autres détails quatre citations de ce qui serait, à l'en croire, les propres paroles de la mère de la Vierge. C'est une supplication de la femme stérile pour obtenir la fécondité [4], une promesse de vouer à Dieu l'enfant à naître [5], enfin un hymne ou une sorte de lamentation et un hymne pendant l'allaitement de Marie. Voici ces deux dernières pièces, qui peuvent appartenir à la deuxième moitié du IIe siècle, et sont peut-être plus anciennes encore.

Cantique d'Anne la stérile.

Οἴ μοι, τίς με ἐγέννησεν; ποία δὲ μήτρα ἐξέφυσέ με;
ὅτι κατάρα ἐγεννήθεν ἐγὼ ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραηλ,
καὶ ἐξεμυκτήρισάν με ἐκ ναοῦ κυρίου. [καὶ ὠνειδίσθην,
Οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ;
οὐχ ὡμοιώθην ἐγω τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ.
ὅτι καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ γόνιμά εἰσιν ἐνώ-
Οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ; [πιόν σου, κύριε.
οὐχ ὡμοιώθην ἐγώ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς
ὅτι καὶ τὰ θηρία τῆς γῆς γόνιμά εἰσιν ἐνώπιόν
Οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ; [σου, κύριε.
οὐχ ὁμοιώθην τοῖς ὕδασιν τούτοις,
ὅτι καὶ τὰ ὕδατα ταῦτα γόνιμά εἰσιν ἐνώπιόν σου,
Οἴ μοι, τίνι ὡμοιώθην ἐγώ; [κύριε.
οὐχ ὡμοιώθην ἐγὼ τῇ γῇ ταύτῃ,
ὅτι καὶ ἡ γῆ προσφέρει τοὺς καρποὺς αὐτῆς κατα
[καιρόν, καὶ σὲ εὐλογεῖ, κύριε.

« Hélas ! à qui serai-je comparée et qui m'a engendrée pour être née maudite en face des fils d'Israël? ils me méprisent et me tournent en dérision, ils me rejetteront hors du temple du Seigneur mon Dieu. Hélas ! à qui suis-je devenue semblable? Je ne puis être comparée aux oiseaux du ciel, parce que les oiseaux du ciel sont féconds devant le Seigneur. Hélas ! à qui pourrai-je être comparée? Je ne puis l'être aux animaux de la terre, parce que les animaux de la terre sont féconds devant le Seigneur. Hélas ! à qui serai-je semblable? Je ne puis être comparée aux eaux, parce que les eaux sont fécondes en votre présence. Hélas ! à qui pourrai-je être comparée? Ce n'est pas avec la terre, parce que la terre porte des fruits en son temps sous ta bénédiction, Seigneur. »

Cantique d'Anne la nourrice.

Ἄσω ᾠδὴν Κυρίῳ τῷ Θεῷ μου, [τῶν ἐχθρῶν μου.
ὅτι ἐπεσκέψατό με καὶ ἀφείλατο ἀπ'ἐμοῦ τὸ ὄνειδος
καὶ ἔδωκεν μοι κύριος καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ μο-
[νοούσιον πολυπλούσιον ἐνώπιον αὐτοῦ.
τίς ἀναγγελεῖ τοῖς υἱοῖς Ῥουβὶμ ὅτι Ἄννα θηλάξει;
ἀκούσατε, ἀκούσατε,
αἱ δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ.
ὅτι Ἄννα θηλάξει.

« Je chanterai une louange au Seigneur mon Dieu, parce qu'il m'a visitée et qu'il a écarté de moi l'occasion du mépris de mes ennemis et le Seigneur Dieu m'a donné un fruit abondant de justice devant lui. Qui annoncera aux fils de Ruben qu'Anna allaite? Écoutez, écoutez, les douze tribus d'Israël, Anna allaite. »

Il faut descendre plusieurs siècles afin de rencontrer dans les monuments techniques de la liturgie la mention expresse du culte de sainte Anne.

C'est en Orient que nous saisissons les premières traces de ce culte. Nous mentionnerons les témoignages concernant Jérusalem en exposant ce qui a trait au tombeau et à l'église de Sainte-Anne dans cette ville. Nous savons que le culte de la sainte existait à Constantinople dès le VIe siècle, puisque sous le règne de Justinien une église lui fut consacrée dans la capitale de l'empire [6], vers l'année 550. Les Grecs ont trois fêtes annuelles de sainte Anne : Ἡ κοίμησις τῆς ἁγίας Ἄννης, τῆς μητρὸς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, le 25 juillet [7]; Τῶν ἁγίων καὶ δικαίων θεοπατόρων Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης, le 9 septembre [8]; Ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας καὶ θεοπρομήτορος Ἄννης, le 9 décembre [9].

En Occident, nous ne rencontrons qu'un petit nombre d'exemples liturgiques parmi les livres anciens. Tommasi a publié une série d'oraisons sous la rubrique suivante : *Orationes de aliis canticis usitatis in ritu Mozarabum*. L'oraison destinée à servir de conclusion au cantique de l'Ecclésiastique commençant par ces mots : *Confitebor tibi Domine rex...*, est intitulée : *de S. Anna : Domine Jesu Christe laudabilis nimis et magne, te implorantes exquirimus, te quærentes exposcimus interventu gloriosæ beatæ Annæ matris Mariæ virginis genitricis tuæ; fac nobiscum misericordiam propter nomen tuum; et in quibus a te peccando recessimus, confessione humili maneamus; et pietate qua redemisti captivos, et misericordia [qua] adjuvasti oppressos, ipsa nunc quæ gessimus dilue, atque in parte dexteræ tuæ,*

[1] Origène, *In Matthæum, comm. ser.*, XXVIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1637. — [2] O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlirchen Litteratur*, in-8°, Freiburg, 1902, t. I, p. 403-407. — [3] N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, in-8°, Œniponte, 1896, t. I, p. 222, fait justement observer la haute ancienneté de ce nom. Le synode janséniste de Pistoie n'avait pas pensé devoir l'accepter et on lit dans le calendrier élaboré par son ordre, au 26 juillet : *Festum SS. parentum B. M. V.* Toute cette question des noms véritables des parents de la Vierge a été traitée avec grand détail par G. Cuper et J. C. Trombelli (voir la *Bibliographie*), il suffit d'y renvoyer le lecteur. Cosmas Vestitor a laissé un *Encomium* de quelque intérêt, intitulé : Τοῦ μακαρίου Κοσμα τοῦ Βεστίτωρος ἐκ τοῦ ἐγκωμίου τοῦ εἰς τοὺς δικαίους Ἰωακεὶμ καὶ Ἄνναν. *P. G.*, t. I, col. 773-774. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4417. — [5] *Ibid.*, n. 4419. — [6] Procope, *De ædificiis Justiniani*, l. I, c. III (édit. Bonn), t. III, p. 185. — [7] N. Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1896, t. I, p. 222. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 272. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 349. Pour les autres rites orientaux, *Ibid.*, t. I, p. 479, 481, 489; t. II, p. 334, 594, 600, 703, 710, 722.

Digitized by Google

quos redemisti statue. ℟. *Amen*[1]. Il ne faudrait pas se hâter de chercher dans ces expressions les témoignages d'une dévotion spéciale pour l'aïeule du Christ, puisque cette même oraison se retrouve dans le *Libellus orationum* de Bianchini, appliquée non plus à sainte Anne, mais à sainte Léocadie[2].

Tommasi a publié en outre des répons et une antienne à sainte Anne trouvés sur un feuillet ajouté au *ms. Vatic. 651*. Ces textes étaient accompagnés de notes musicales que l'éditeur a omis de publier[3]. Enfin on trouve dans plusieurs litanies données par Trombelli le nom de sainte Anne, mais ces litanies sont d'époque peu ancienne; dans cet ordre de monuments le texte le plus reculé est probablement celui de la litanie qui paraît avoir été en usage pour les chanoines de la basilique de Saint-Pierre, dès le XIIe siècle. On y lit l'invocation à sainte Anne ouvrant la série des invocations aux saintes[4] :

Omnes SS. monachi et eremitæ, orate.
Sancta Anna ora.
Sancta Susanna ora. etc.

Ces attestations nous laissent voir l'existence du culte de sainte Anne en Occident, mais à l'état sporadique il est vrai. Cependant c'est trop s'avancer, croyons-nous, de dire que ce culte était *apparently almost unknown until the second half of the fourteenth century, when, on the occasion of the marriage of Richard II (of England) with Anne of Bohemia, Pope Urban VI, in 1382, ordered her feast to be observed generally*[5]. Jusqu'à cette époque, il est vrai, la fête de sainte Anne en Occident n'apparaît sur aucun calendrier, mais le culte existait néanmoins, comme nous allons le voir.

Quand et comment fut-il introduit? On a songé un instant aux moines grecs établis à Rome, mais rien ne donne lieu de penser que ceux-ci aient obtenu la charge de desservir et de décorer la chapelle papale qu'était alors Santa-Maria-Antiqua. Il faut chercher ailleurs. Au VIIe et au XIIIe siècle, les relations entre Rome et l'Orient sont d'autant plus fréquentes qu'un grand nombre de papes élus pendant cette période sont d'origine orientale. Depuis l'année 685 jusqu'à l'année 741 nous ne trouvons pas moins de neuf papes grecs ou syriens; en outre nous savons que l'un d'eux, le pape Constantin, un Syrien, fit un séjour à Constantinople sous le règne de Justinien II (en 710-711). Or c'était l'époque où le culte de sainte Anne recevait à Constantinople un renouveau d'éclat à l'occasion de la reconstruction par Justinien II de l'église de Sainte-Anne construite sous Justinien Ier[6]. Ici nous passons de l'histoire à la conjecture. Les dates de la construction et de la dédicace sous Justinien II ne sont pas connues avec certitude, le fait de la présence du pape ne peut donc être affirmé, pas plus que la conséquence qui serait l'ordre donné, dès son retour à Rome (711), de peindre dans sa chapelle l'image de la sainte dont il avait vu la glorification solennelle pendant son séjour en Orient.

Quoi qu'il en soit, c'est un fait acquis que le culte de sainte Anne en Occident ne peut remonter moins haut que le VIIIe siècle. Plusieurs témoignages viennent corroborer cette conclusion. C'est d'abord l'inventaire des reliques conservées dans l'église Sant-Angelo in Pescheria qui fut fondée en 750. La série des reliques de saintes — toutes sont d'Orient — commence par sainte Anne et sainte Élisabeth[7]. Enfin, nous savons que le pape Léon III (795-817) offrit à l'église *Sancta Maria ad præsepe*, un vêtement brodé sur lequel était représentés saint Joachim et sainte Anne;... *sed et aliam vestem in orbiculis chrysoclabis, habentem historias Annuntiationis et sanctorum Joachim et Annæ*[8].

III. Monuments. — Nous avons mentionné d'un mot l'érection d'une église dédiée à sainte Anne, à Constantinople, vers l'anuée 550[9]. Procope, à qui nous devons ce renseignement, ajoute que cette église était élevée dans un quartier de la ville appelé *Deuteron*[10]. Elle aurait été dans la suite plus ou moins totalement reconstruite par Justinien le Jeune et Basile le Macédonien[11]. Cette église n'est pas le seul édifice élevé à Constantinople en l'honneur de sainte Anne[12] qui fut l'objet d'un culte assez répandu en Grèce et dans le reste de l'Orient[13].

En Occident, une des attestations les plus anciennes paraît être celle-ci, que nous lisons dans les *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti* de d'Achery et Mabillon[14] : *Sed de hoc monasteriolo qualiter in potestatem ipsius*[15] *gloriosissimi ducis [Pippini] redactum fuit, declarabo. Hic namque locus possessio fuerat antea cujusdam illustris viri, cui nomen Frœricus, qui ipsum Floriacum, licet modico opere, in suo proprio a fundamentis construxit in honorem S. Annæ, SS. Petri et Anniani et xenodochium decem pauperum ibi constituit.*

D'autres témoignages pourraient être recueillis en nombre croissant à mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité, mais ce serait sortir des limites chronologiques de notre travail. Nous pouvons mentionner, mais non sans

[1] Tommasi, *Opera omnia* (édit. Vezzosi), in-4°, Romæ, 1748, t. III, p. 613. — [2] *Libellus orationum anecdotus ecclesiasticorum officiorum gotico-hispanus*, dans Tommasi, *Opera omnia* (édit. Bianchini), in-fol., Romæ, 1741, t. I, pars 2, p. 17. — [3] Tommasi, *Opera omnia* (édit. Vezzosi), t. IV, p. 327 : *In antiqua membrana inserta codici membranaceo ms. bibliothecæ vaticanæ num. 651 extant hæc* ℟℟, *et Antiph. de S. Anna antiquioribus notis musicis signata.* Vezzosi n'a pas osé s'aventurer à déterminer l'âge du feuillet en question : *Membrana illa insignem antiquitatem redolere videtur, at in ea determinanda silente Thomasio nil quod verisimile videatur in præsentia et nobis dicere occurrit.* — [4] Tommasi (édit. Vezzosi), t. V, p. 298 : *Ex eod. membranaceo Basilicæ S. Petri, D. 150.* — [5] H. M. Bannister, *The Introduction of the cultus of S. Anna into the West*, dans *The english historical Review*, 1903, t. XVIII, p. 107, M. Bannister s'était d'abord arrêté à cette conclusion et c'est l'étude des fresques de Santa-Maria Antiqua que nous décrivons plus loin qui l'a conduit à établir la date nouvelle, début du VIIIe siècle. En même temps et suivant une direction de recherches très différente, M. Rushforth, *The church of S. Maria Antiqua*, dans *Papers of the british School at Rome*, 1902, t. I, p. 83, aboutissait à une conclusion presque identique. — [6] A vrai dire, les textes sont un peu obscurs. Procope, Codinus et l'*Anonymus* de Banduri ne s'accordent pas, mais on peut retenir un double fait sous Justinien Ier et sous Justinien II. Cf. H. M. Bannister, *op. cit.*, p. 109 : *At any rate I venture to think that there must be some foundation in fact for ascribing to Justinien II the building or rebuilding of this church of S. Anne, and for transferring to it some of her relics.* — [7] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Roma, 1831, t. V, p. 41; Grisar, dans *Analecta romana*, t. I, p. 174, lig. 22. — [8] *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1219, lig. 7. — [9] Procope, *De ædificiis*, l. I, c. III (édit. Bonn), t. III, p. 185. — [10] On trouvera dans le commentaire de G. Cuperus, *Acta sanct.*, jul. t. VI, p. 243, toutes les rêveries étymologiques désirables sur ce mot *Deutéron* avec le sentiment de Banduri, *Imper. Orient.*, in-fol., Parisiis, t. II, p. 656, et celui de Du Cange, *Constantinopolis christiana*, in-fol., Parisiis, 1687, l. IV, p. 143 sq. — [11] Banduri, *op. cit.*, p. 657. En regard du texte de Procope, *loc. cit.*, il faut placer les affirmations de Georges Codinus, *P. G.*, t. CLVII, col. 578, et de l'*Anonymus de antiquitatibus Constantinopolitanis*, *P. G.*, t. CXXII, col. 1247 sq., qui ont été étudiés par Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur, 527-1453*, in-8°, München, 1897, p. 422, qui en dépit de la date tardive de ces auteurs, Xe et XIe siècles, leur accorde une grande valeur. Cf. H. M. Bannister, *The introduction of the cultus of S. Anne into the West*, dans *The english historical Review*, 1903, t. XVIII, p. 109. — [12] Du Cange, *op. cit.*, p. 144. — [13] *Vita S. Stephani junioris ab auctore suppare scripta*, in-4°, Parisiis, 1688, p. 484 sq. — [14] Sæculum III, part. III, in-fol., Venetiis, 1733, p. 447, ad an. 728, *Vita S. Baini*, 5. — [15] Au n. 3 de cette *Vita S. Baini*, on lit ceci : *Sub hujus [Childeberti scil.]... præfatus Pipinus gloriosissimus dux, Floriacum cœnobium una cum nobili conjuge sua Plectrude ædificat, quod situm est in pago Veliocassino, anno duodecimo Hildeberti regis.*

Digitized by Google

quelques réserves, une peinture chrétienne signalée dans un édifice appelé la maison *delle cento pietre*, près du village de Patu (l'antique Veretum?) à quelques milles du cap de Leuca. Sur les parois de l'intérieur de cette maison, le professeur Pietro Cavotti a pu relever et dessiner quelques traces d'une peinture représentant la Vierge Marie avec l'Enfant sur ses genoux; une autre peinture nous montre une femme d'un certain âge soutenant un enfant dont la tête est nimbée et le corps dans l'attitude de la prière. M. Cavotti fait observer que cette attitude ne pouvant convenir au Christ, il y a lieu de penser que nous avons ici une représentation de sainte Anne et de la Vierge Marie. J.-B. De Rossi, bien qu'il ait vu le dessin de M. Cavotti, ne se prononce pas sur cette attribution; il se borne à remarquer que cette peinture prouve l'influence prépondérante exercée par l'art byzantin dans l'Italie méridionale [1].

et d'Élisabeth. Le doute n'est pas possible; ceux-ci sont des garçons, l'autre est une fille. De plus, cette enfant a des traits de ressemblance frappants avec le personnage central désigné sous le nom de Marie. L'autre fresque représente sainte Anne portant une enfant parée de pendants d'oreilles, particularité qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans les représentations de Jésus faisant partie de la décoration de l'église [2]. La première de ces deux peintures est, à coup sûr, la plus digne d'attention. Elle se fait remarquer par la fermeté du dessin et l'influence de l'art classique [3]. La particularité de la prunelle blanche de l'œil rappelle les peintures de l'église basse de Saint-Clément et de la crypte des Saints-Jean-et-Paul. En tous cas il est impossible de dater la fresque de la dernière période d'usage de Santa-Maria Antiqua, et ce n'est pas sans de bonnes raisons qu'on peut la reporter à la décoration de l'église sous le pontificat de

670. — Prière de sainte Anne. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 142.

La disposition mentionnée dans les peintures de la *casa delle cento pietre* est encore celle que nous relevons dans les fresques de *Santa Maria Antiqua* récemment mises à jour sur le Forum romain. Cette église a été abandonnée depuis le xe siècle, or, on y relevé deux et peut-être trois monuments indubitables du culte de sainte Anne. Sur le paroi à droite du *presbyterium*, dans une niche, on voit l'image de trois saintes accompagnée de leurs noms : Marie, Élisabeth, Anne. Chacune d'elles tient un petit enfant dans ses bras. Le savant M. Bannister, qui a examiné cette fresque avec la pénétrante attention qu'il apporte à toutes ses recherches, a pu se convaincre que le personnage d'Anne représenté ici était bien celui de la mère de Marie et non, comme on avait pu le supposer un instant, celui de la mère de Samuel et de la prophétesse Anne. Les vêtements et le visage (malheureusement détruit aujourd'hui) de l'enfant qui se trouve dans les bras d'Anne sont très différents de ceux des enfants portés sur les bras de Marie

Jean VII (705-707) [4]. Néanmoins les coïncidences que nous avons relevées plus haut nous inviteraient à descendre jusqu'aux pontificats suivants. Nous savons par le *Liber pontificalis* que trois papes du viiie siècle, antérieurement à l'année 760, s'occupèrent de la décoration murale de Santa-Maria Antiqua : ce furent Jean VIII, 705; Zacharie; 741; Paul Ier, 757; un quatrième, Syrien d'origine, Grégoire III, 731, s'occupa également de l'embellissement de l'église dans laquelle *imaginem sanctæ Dei genetricis antiquam deargentavit*. Il ne semble donc pas invraisemblable qu'inspiré par les mêmes pensées, le pape Constantin ait voulu laisser une trace des six années de son pontificat sur les murs de la chapelle papale.

Les monuments figurés ayant rapport à sainte Anne sont en si petit nombre pendant la période chronologique qu'embrassent nos recherches, que nous croyons pouvoir faire ici une exception en faveur de deux mosaïques du monastère de Daphni [5]. La première repré-

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 75. — [2] H. M. Bannister, *The introduction of the cultus of S. Anna into the West*, dans *The english historical Review*, 1903, t. xviii, p. 107; O. Marucchi, *La chiesa di S. Maria Antica nel Foro Romano*, dans *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1900, p. 294; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. ii, p. 382, cf. H. Thédenat, *Le Forum romain*, in-12, Paris, 1904, p. 293. — [3] G. Rushforth, *The church of S. Maria Antiqua*, dans *Papers of the british School at Rome*, 1902, t. i, p. 82;... *in a certain firmness of touch, and not without suggestions of the classical style*. — [4] Cf. H. M. Bannister, *op. cit.*, p. 112, note 13, qui réfute cette attribution. — [5] G. Millet, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1894, t. xviii, p. 529, fig. 1; de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, pl. en regard de la page 142.

Digitized by Google

sente la prière de sainte Anne et l'apparition de l'ange à saint Joachim ; on voit que nous nous maintenons dans le cercles d'idées du Protévangile de Jacques. La scène est très claire et ne réclame aucune explication, c'est une interprétation littérale du texte apocryphe (fig. 670).

La deuxième mosaïque représente la naissance de la Vierge et ne s'éloigne pas du type adopté dès le XIe siècle, époque de ces deux mosaïques, pour la scène en question (fig. 671).

671. — Naissance de la Vierge. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 195.

IV. La basilique, la crypte et le tombeau de Sainte-Anne, a Jérusalem. — L'étude de l'édifice consacré à sainte Anne, à Jérusalem [1], a été rendue particulièrement aisée grâce au talent avec lequel fut conduite l'œuvre de restauration [2]. Une conjecture plus séduisante que solide a essayé de grouper des témoignages d'origine diverse tendant à démontrer l'existence du tombeau primitif de sainte Anne sur le lieu même où fut élevée la basilique [3]. Outre les difficultés que l'on peut élever contre la valeur historique des témoignages ainsi rassemblés, il en est une qui dispense de s'attarder plus longtemps à cet aspect de la question. Le témoignage le plus ancien que l'on rapporte est celui de l'higoumène Daniel, entre 1113 et 1115, et ce témoignage ne se réclame d'aucun texte plus ancien ni d'aucun fait vérifiable et incontestable. Dès lors, nous ne pouvons adopter une opinion qui franchit onze siècles d'un seul bond pour rencontrer sa première attestation. Jusqu'à ce que des preuves nouvelles aient été fournies le fait de l'existence du tombeau de sainte Anne, sur l'emplacement de la basilique de ce nom, est purement conjectural.

Touchant la basilique nous possédons une attestation plus ferme. On lit dans les Annales de l'historien arabe Aboulféda : « Le 4 du mois de ramadan (13 septembre 1192), le sultan (Saladin) se rendit à Jérusalem pour en examiner la situation. Il ordonna de renforcer les murailles et augmenta la dotation du collège qu'il avait fondé dans cette ville. Avant l'islamisme, cet édifice était connu sous le nom de Hanna Omm Meryem (Anne, Mère

[1] La basilique de Sainte-Anne fut concédée par la Sublime Porte au gouvernement de Napoléon III à la suite du concours prêté pendant la guerre de Crimée. La garde de cet établissement est confiée à la congrégation religieuse des Pères Blancs. — [2] Il importe d'associer les noms de M. Mauss, l'éminent architecte, et du R. P. Cré, à qui est due la dernière découverte, celle de la chambre contiguë à la crypte de la Nativité. — [3] Cré, *Recherche et découverte du tombeau de saint Joachim et de sainte Anne sous l'antique basilique de Sainte-Anne, à Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 245-258.

Digitized by Google

de Marie). Sous la domination musulmane cette église servait de Maison de Science. Les Francs devenus maîtres de Jérusalem l'an 492 (de l'hégire) la rendirent à sa première destination [1]. » Il résulte de ces paroles que la présence d'une basilique est antérieure, sur le lieu qui nous occupe, à l'invasion musulmane; ce qui nous reporte vers le VIe siècle [2], avant l'année 636, date de la conquête. Cette basilique serait-elle la même que l'édifice qu'on voit aujourd'hui « remanié, consolidé, rétabli, mais avec un respect admirable de son ancienne physionomie, avec le souci scrupuleux d'effacer l'art du constructeur moderne pour faire reparaître seul, dans toute sa beauté austère et simple, l'art du constructeur ancien? Chaque pierre a repris sa place, chaque membre d'architecture a conservé toute sa valeur; en pénétrant aujourd'hui sous ces voûtes rajeunies, on a l'impression d'entrer dans un sanctuaire médiéval [3] conservé par fortune dans la fraîcheur de ses premiers ans » [4].

Peut-on aller jusqu'à croire que la basilique ainsi conservée est l'édifice même qui existait en 636 et que mentionne le patriarche saint Sophrone [5]? On peut le soutenir, nous ne voyons pas qu'on puisse le prouver. Il y aurait lieu en tous cas de faire usage d'un grand nombre de détails très particuliers dont l'emploi conduirait à un travail plus étendu que celui que nous pouvons entreprendre à cette place. Il appartient d'ailleurs de l'entreprendre et de le conduire à bonne fin aux archéologues présents sur les lieux, et qui nous ont donné déjà comme un avant-goût de ce qu'on peut attendre d'eux [6]. Nous nous bornerons ici à rapporter quelques textes qui, par leur date, ne s'écartent pas des limites chronologiques de nos études.

L'Itinéraire du pèlerin de Plaisance [7], qu'on peut rapporter à l'année 535, contient des détails assez précis sur l'église : *Revertentibus nobis in civitatem venimus ad piscinam natatoria, quæ quinque porticus habet; et in uno earum est basilica sanctæ Mariæ, ubi multæ fiunt virtutes. Ipsa vero piscina modo jactata est in stercore. Et ibi lavantur omnia quæ necessaria sunt* [8]. Cette *basilica Sanctæ Mariæ* ne paraît pas devoir être la grande basilique de la Théotocos que le pèlerin n'a pu voir à l'époque de son voyage. Deux autres témoignages également anciens mentionnent l'existence de cette église Sainte-Marie, près de la piscine probatique [9]. L'emploi d'un vocable différent de celui de Sainte-Anne est une difficulté considérable contre l'identification de l'édifice ainsi désigné et celui dont nous recherchons la trace, cependant on remarquera que les paroles du patriarche Sophrone, dans son ode anacréontique de 636, semblent autoriser en quelque manière l'opinion de ceux qui voudraient voir dans l'église Sainte-Marie l'église de Sainte-Anne [10] :

Προβατικῆς ἁγίης ἔνδοθι βαίνων
Ἔνθα τέκεν Μαρίην πάγκλυτος Ἄννα
Ὑποδὺς νεὼν, νεὼν δὲ
Θεομήτορος πανάγνου,
Φιλέων περιπλακείην
Ἐρατοῦς ἔμοιγε τοίχους

« J'entrerai dans la piscine probatique où Anne la glorieuse enfanta Marie. Approchant de ce temple de la très pure mère de Dieu j'en saisirai les murailles bien chères et les embrasserai. »

V. BIBLIOGRAPHIE. — Agrippa (H. C.), *De beatæ Annæ monogamia ac unico puerperio*, in-8°, Coloniæ, 1534. — Anastasius (M.), *De monogamia b. Annæ parentis Deiparæ*, in-4°, Œniponti, 1639. — Asiain (A.), *Discorso sobre la verdadera patria de la santissima Ana, madre de la Virgen Maria*, in-4°, Megico, 1711. — Assemani, *Menologium Basilianum*, dans *Calendaria Ecclesiæ universalis*, in-4°, 1755, t. VI, 25 juillet. — Auriemma (T.), *Historia panegirica delle attioni, glorie e gratie di S. Anna genetrice... di... Maria*, in-4°, Napoli, 1665. — *Vita e miracoli di S. Anna*, in-8°, Napoli, 1868; *Accresc. ed arrich. per Stef. Bersani*, in-8°, Napoli, 1865. — Bannister (H. M.), *The Introduction of the cultus of St Anne into the West*, dans *The english historical Review*, 1903, t. XVIII, p. 107-112. — Barnabé d'Alsace, *Questions de topographie*, in-8°, Jérusalem, 1903, p. 93 sq. — Bassi (P.), *L'antica chiesa di sant' Anna in Gerusalemme*, in-8°, s. l., 1863. — Beda (Natalis), *Apologia pro filiabus et nepotibus beatæ Annæ...*, in-4°, Parrhisiis, 1519. — *Bibliotheca hagiographica græca*, in-8°, Bruxellis, 1894, p. 9, 58. — *Bibliotheca hagiographica latina*, in-8°, Bruxellis, 1898, p. 80-83. — Binerus, *De Joachimo, Anna et Josepho*, in-4°, Antverpiæ, 1638. — *Bollandiana* (*Analecta*), t. VIII, p. 141, 156, 191, 195; t. XIV, p. 18, 71, 247 *bis*; t. XIX, p. 113; t. XX, p. 49, 206, 377 *bis*, 401 *quat*. — Buck (V. de), *Lerens der heil. Anna, Clemens, Cornelius, Eligius, Hubertus, Sebastianus, Adrianus, Antonius, Rochus, Barbara, Lucia, Philomena, Adelaïdis van Scharbeek, Maria van Woluwe en Joannes Ruysbroeck*, in-8°, Brussel, 1855. — Budge (E. A. Wallis), *The miracles of the blessed Virgin Mary and the life of Hannâ (sainte Anne) and the magical Prayers of 'Ahèta Mikâél*, in-4°, London, 1900. — Charland (P. V.), *Les trois légendes de Madame Saincte Anne*, t. I : *La légende hagiographique*, in-8°, Québec, 1898. Les tomes suivants comprendront : t. II : *Légende historique* (*Le culte*); t. III : *Légende iconographique* (*Les Arts*). — Clisorius (P. Th.), *Leben und Lob der heyl. Annæ und dess heyl. Joachim's*, in-12, Cöln, 1648. — Court (S. de la), *La vie et miracles de sainte Anne*, in-4°, Bordeaux, 1690. — Crausius (J.), *Exercitatio de Josepho et Anna*, in-12, Jenæ, 1667. — Cré (L.), *Recherche et découverte du tombeau de St Joachim et de Ste Anne, sous l'antique basilique de Sainte-Anne, à Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 245-275. — Cuperus (G.), *Commentarius historicus*, dans *Acta sanct.* (1729), jul. t. VI, p. 233-261. — Cuperus (L.), *B. Annæ Christi Servatoris nostri aviæ maternæ genealogia et vita*; in-16, Antwerpiæ, 1592 (traduct. flamande, in-8°, Brussel, 1593). — [Czakert (T.),] *Compendium vitæ ac virtutum* S. *Annæ*, in-8°, Kuttenb., 1720. — Dorlandus (P.), *Vita ac res gestæ b. Annæ, libri V*, in-fol., Antwerpiæ, 1617. — Douhet, *Dictionnaire des légendes*, in-4°, Paris, 1855, col. 1219, 1223. — Erei (G. A.), *Dissertazione intorno ai parenti-mariti e figliule di s. Anna*, in-12, Pesaro, 1731. — Falk, *Die Verehrung der heiligen Anna im XV. Jahrhundert*, dans *Der Katholik*, Ve série, 1878, t. XXXIX, p. 60 sq. — Frantz (C.), *Versuch einer Geschichte der Marien und Annenkultus in der katholischen Kirche*, in-8°, Halbenstadt, 1854. — Gérardin, *Les gloires de saint Joachim et de sainte Anne dans toute l'Église en général et en particulier en France et en Italie*, in-8°, Paris, 1884. — Germer-Durand, *L'église d'Abou-Gosch*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 43. — Goetze (G. H.),

[1] *Ibid.*, p. 256. — [2] Remarquons que l'affirmation vient d'un auteur du XIVe siècle, Aboulféda étant mort en 1331. Nous ignorons si Medger-ed-Diu, cadi de Jérusalem en 1520, a simplement répété Aboulféda, ou bien si son information représente une source différente. « La medersé Salahieh, dit-il, fondée par Saladin, est une église du temps des Grecs, appelée tombeau d'Anne. » — [3] « Ce terme est employé ici sans rien préjuger, au sujet de l'origine ou des transformations du monument. » — [4] H. Vincent, *La crypte de Sainte-Anne à Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 228. C'est sous la même réserve indiquée par la note précédente que nous exposons les arguments favorables à la plus haute antiquité de la basilique. — [5] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2822. — [6] H. Vincent, *La crypte de Sainte-Anne à Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 228-241. — [7] L'ancienne attribution de cet itinéraire à un certain Antonin, martyr, est sans valeur. — [8] Geyer, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 208. — [9] L. Cré, *op. cit.*, p. 263, notes 1, 2. — [10] S. Sophrone, *Anacreontica*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3822.

Digitized by Google

Dissertatio de cultu Annæ, aviæ Christi, in Misniam invecto, in-4°, Lipsiæ, 1702. — Græsse, *Trésor,* in-4°. Dresde, 1859-1869, t. I, n. 132; t. IV, n. 121, 145, 195; t. V, n. 33, 158, 265, t. VII, n. 462; t. VII, n. 14, 80, 360. — Gros, *Vie de sainte Anne..., d'après Marie d'Agréda et les Bollandistes,* 4e édit., in-8°, Paris, 1874. — Hain, *Repertorium bibl.,* in-8°, Stuttgartæ (1826 sq.), t. I, n. 1111-1122; t. III, n. 8748, 8749; t. IV, n. 12452; (1831), t. II, n. 6104; t. III, n. 10070, 12029; t. IV, 12452. — Hello (E.), *Étude sur sainte Anne,* dans la *Revue du monde catholique,* 1863, t. VI, p. 680-692. — Hessi (H. G.), *Opera. Heroidum epistolarum l. II,* Francofurti, 1654, p. 165, *Anna Joachimo : Anna viro coniux Joachimo mitto salutem. — Hic est quædam rara et ideo chara legenda de S. Anna,* in-4°, Coloniæ, 1510. — *Historia perpulchra de Anna ss.,* Antverpiæ, 1500, *Historia nova bona et autentica de S. Anna,* cf. Hain, *Repert. bibl.,* n. 8747. — Joannis, *Scriptores rerum Moguntiacarum,* 3 vol. in-fol., Francofurti, 1722, t. II, p. 572-576. — Joannes Thomas, O. C. D., *Mater honorificata,* in-fol., Coloniæ Agrippinæ, 1657. — Kernatoux (Fr.), *Vie de sainte Anne,* in-12, Vannes, 1659. — Lallemand (A.), *Sainte Anne, son culte dans l'Église catholique et dans la Bretagne Armorique,* in-18, Vannes, 1882. — P. de Larminat, dans les *Annales de Saint-Louis des Français,* 1901, p. 315. — *Legenda matronæ Annæ,* in-4°, Lipziæ, 1502. — *Legenda seu vita beatissime Anne matris gloriosissime Dei genitricis semper virginis Marie,* in-8°, Antwerpiæ, s. d. — Mariani (A. F.), *Leggenda di S. Anna,* in-12, Bologna, 1740, 1746. — Marraccii (H.), *Bibliotheca Mariana,* in-4°, Romæ, 1648. — Martinov, *Annus eccles. greco-slavicus,* in-fol., Bruxelles, 1864, p. 220. — Mauss (C.), *L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch,* dans la *Revue archéologique,* mars-avril 1862; *La piscine de Bethesda à Jérusalem,* in-8°, Paris, 1888. — Michælis (S.), *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et histoire de sainte Anne et de ses trois filles les saintes Maries,* in-4°, Lyon, 1592. — Molanus (J.), *De historia SS. imaginum et picturarum,* in-4°, Lovanii, 1771, p. 326 sq., 393. — Monacò (D.), *Il trionfo della fecondità, vita di SS. patriarchi Giachino ed Anna,* in-4°, Palermo, 1690. — Narbone, dans *Bibl. Sicola,* 1805, t. I, p. 99, 408; t. III, p. 419-420. — Nicol (M.), *Sainte Anne et la Bretagne,* dans la *Revue de Bret. et Vendée,* 1877, t. II, p. 337-350. — Nilles (N.), *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis,* in-8°, Œniponte, 1896, t. I, p. 222, 272, 479, 481, 489; t. II, p. 334, 497, 498, 594, 600, 703, 710, 722. — Nuñez de Miranda (A.), *Historia moral de las virtudes y dotes de los padres de Maria S. Joaquin y Sa Anna,* in-4°, Megico, 1682. — Petronius (F.), *Arbor decora et fulgida genealogiæ SS. Joachim et Annæ, Davidicæ stirpis genuino virente stipite, Nathan et Salomonis exornata,* 2 in-fol., Drepani, 1686. — Polius (Jacob), *Exegeticon historicon S. Annæ, aviæ Christi, magnæ matri Deiparæ, nec non sacri capitis ejusdem Marcodurum translati,* in-8°, Coloniæ Agrippinæ, 1640; *Historia SS. Joachim et Annæ,* in-8°, Wurzburg, 1652. — Redlich (Otto R.), *Zur Geschichte der St Annen-Reliquie in Düren,* dans *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins,* 1896, t. XVIII, p. 312-336. — Rickenbach (E.), *Die Verehrung der hl. Anna in der kath. Kirche im allgemeinen und am Steinerberg insbesondere,* in-8°, Einsiedeln, 1885; *Ruhmeskranz der heiligen Anna geflochten aus Schriften der morgen- und abendländischen Kirche,* in-8°, Einsiedeln; *Le lodi di Sant'Anna. Cenni storici sul culto della santa in Italia,* in-8°, Roma, 1899. — Robles (J. de), *La vida, excelencia y milagros de la glor. Sa Anna,* in-4°, Salamanca, 1522; in-4°, Burgos, 1567. — Rocchi, *Le glorie di S. Gioacchino,* in-8°, Grotta Ferrata, 1878. — Rushforth (G.), *The church of S. Maria Antiqua,* dans *Papers of the british School,* et Rome, t. I, 1902, p. 58, 81, 82. — Schaumkell (E.), *Der Kultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Lebens am Vorabend der Reformation,* in-8°, Freiburg, 1893. — Schmitz, *Die Anna-Bilder in ihrer Beziehung zur unbefleckten Empfängniss Mariä,* dans *Der Katholik,* 3e série, 1893, t. VIII, p. 14-37; *Der Cultus der heil. Anna am Ausgange des Mittelalters,* dans la même revue, 1893, t. VIII, p. 251-260. — Schreiber (W. L.), *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois au XVe siècle,* in-8°; Berlin, 1892, t. II, p. 7. — Serry, *Exercitatio hist. crit. de polem. de Christo ejusque matre,* in-4°, Venetiis, 1719. — Stengel (C.), *Vita et historia SS. Joachim et Annæ,* in-4°, Augustæ Vindelicorum, 1648. — Surius, *Vitæ sanct.,* in-fol., Coloniæ, 1618, t. VII, col. 311-313. — Sutor [Cousturier] (P.), *De triplici Annæ connubio,* in-8°, Parisiis, 1523. — H. Thurston, *The irish origins of our Lady's Conception Feast,* dans *The Month,* 1904, p. 460, note 4. — Trithemius, *De laudibus S. matris Annæ.* — Trombelli (J. C.), *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta per dissertationes descripta,* dans Bourassé, *Summa aurea de laudibus B. M. V.,* in-4°, Parisiis, 1866, t. I, col. 179, 210; *Vita e culto de' SS. Gioacchino e Anna,* in-4°, Bologna, 1768. — Vallejo (J. J.), *Vida de S. Joaquin y Sa Ana, traduc. al españ. de la que escribió en franc. Binet y en ital. Cenami,* in-4°, Cesena, 1774. — Vassen (Fr.), *Die Verehrung der hl. Anna besonders in Düren,* in-8°, Düren, 1872. — *Vie de sainte Anne...,* in-18, Rouen, s. d.; in-12, Troyes, 1728; in-8°, Vannes, 1849; in-12, Montbéliard, 1852. — *Vie de sainte Anne,* in-18, Nancy, 1803. — *Vie de sainte Anne d'après la Cité mystique de Dieu,* in-32, Bar-le-Duc, 1883. — Vincent (Ch.), *De l'iconographie de sainte Anne et de la vierge Marie, à propos d'une statue du XVe siècle,* in-8°, Paris, 1892. — Vincent (H.), *La crypte de Sainte-Anne, à Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 228 sq. — *Vita di sant'Anna...,* in-16, Bologna, 1862. — W. A. W. et J. C. W., *A christian corner in the roman Forum,* in-12, Rome, 1901. — Welz (J.-B. du), *Vie de sainte Anne, épouse de Joachim,* in-12, Bruxelles, 1779. — Wessely (J.), *Ikonographie Gottes und der Heiligen,* in-8°, Leipzig, 1874, p. 72.

H. LECLERCQ.

ANNEAUX. — I. Concession et extension du droit de porter l'anneau. II. L'anneau sigillaire. III. A quelle main et à quel doigt on portait les anneaux. IV. Du mode de décoration des anneaux. V. L'anneau épiscopal. VI. Les anneaux d'abbés et d'abbesses. VII. L'anneau des vierges chrétiennes. VIII. L'anneau des fiançailles et du mariage. IX. Anneaux antiques. X. Anneaux byzantins. XI. Les anneaux reliquaires. XII. L'anneau d'investiture. XIII. L'anneau du pêcheur. XIV. L'anneau du sacre royal. XV. Les anneaux des pieds. XVI. Les anneaux funéraires. XVII. Anneaux juifs. XVIII. Anneau gnostique. XIX. Anneau de pénitence. XX. Les anneaux magiques. XXI. La *dactyliotheca.* XXII. Légendes d'anneaux. XXIII. Bibliographie.

« Le droit de porter un anneau en public, et plus tard de porter un anneau de tel ou tel métal, dans les temps de Rome classique, du Bas-Empire et à l'époque barbare, présente un intérêt essentiellement historique[1]. » L'exercice de ce droit comporte une distinction fondamentale, celle des phases successives de l'usage que nous étudions. Pendant l'antiquité la plus reculée nous recueillons quelques témoignages trop vagues ou sépa-

[1] M. Deloche, *Le port des anneaux dans l'antiquité romaine et dans les premiers siècles du moyen âge,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* 1896, t. XXXV, p. 169. Nulle mention d'anneaux dans les poèmes homériques. Cf. Pline, *Hist. nat.,* l. XXXIII, c. I, IV; E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico,* in-8°, Roma, 1895, t. I, p. 509; E. Huebner, *Ornamenta muliebria,* dans *Hermès,* t. I, p. 353 sq.

Digitized by Google

rés les uns des autres par trop de siècles et trop de pays pour fournir les éléments d'une doctrine archéologique[1]. Nous serons d'ailleurs très bref pour tout ce qui ne rentre pas dans les limites chronologiques de ce travail.

I. Concession et extension du droit de porter l'anneau. — A l'origine on employa l'anneau de fer. Les Grecs l'apportèrent aux Romains, mais ils en conservèrent l'usage plus longtemps que ceux-ci[2]. L'anneau constituait une marque d'honneur individuelle, dont le port était accordé officiellement par l'État pour récompense des faits de guerre[3]. Dès les premiers temps de la République on voit s'introduire l'anneau d'or donné transitoirement par l'autorité souveraine aux sénateurs envoyés en ambassade; les autres sénateurs ne portaient que l'anneau de fer[4]. L'an 304 avant J.-C. la noblesse sénatoriale portait l'anneau d'or[5]; un siècle plus tard les chevaliers *equo publico* ont l'anneau d'or comme les sénateurs et ceux qui leur sont assimilés, les chevaliers *equo privato* font usage de la bague en fer ainsi que les plébéiens, les affranchis et les esclaves[6]. L'an 23 de l'ère chrétienne (775 de Rome), une loi réglemente le port de l'anneau; une seule de ses dispositions était tout à fait nouvelle, c'était celle-ci : « Être issu d'un père et d'un aïeul libres de naissance; » néanmoins cet obstacle fut illusoire contre l'intrusion des affranchis. Pline déplore que de son temps l'anneau d'or soit donné à la richesse et il signale des chevaliers que l'on avait connus esclaves. La concession du port de l'anneau réservée jadis aux censeurs était venue peu à peu parmi les attributions de l'empereur; dès les premières années du IIe siècle, c'est lui en effet qui accorde cette distinction. L'anneau « fut donné par la chancellerie impériale, comme une simple décoration, et, en même temps, comme la collation de la qualité et des droits de l'homme libre de sa naissance, *jura ingenuitatis* »[7]. Un rescrit de Septime-Sévère (192-211) accorda l'anneau d'or à la milice entière, en y comprenant les simples soldats : δακτυλίοις χρυσοῖς χρήσασθαι ἐπίτρεψε γυναιξί τε συνοικεῖν[8]. Ainsi à cette époque les plébéiens et les affranchis ne l'avaient pas encore[9]. Tandis qu'affranchis et esclaves devaient se contenter de l'anneau de fer, les plébéiens, sous le régime introduit par la loi de l'an 23, peuvent avoir fait usage de l'anneau d'argent[10], mais ce point n'est pas prouvé[11]. Les dernières mentions du droit aux anneaux d'or datent des règnes de Septime-Sévère, Caracalla et Alexandre-Sévère; on ne la retrouvera que beaucoup plus tard, en 539, dans la *Novelle LXVIII* de Justinien. Pendant ce long intervalle de temps nous sommes réduits à supposer que, probablement dans le premier tiers du IIIe siècle, tous les *ingenui* furent autorisés à porter l'anneau d'or[12]. Tertullien, énumérant les avantages que procure l'affranchissement, écrit ce qui suit : *Atqui et vestis albæ nitore, et aurei annuli honore, et patroni nomine et tribu mensaque honoratus*[13]. Il y a dans ce texte une inexactitude, car la législation du IIIe siècle et celle des deux siècles suivants nous montrent avec évidence que le maître ne pouvait, en affranchissant son esclave, lui conférer le droit de porter l'anneau d'or, droit réservé à l'empereur qui l'accordait à la sollicitation directe, consentie par le patron[14]. Si les paroles de Tertullien étaient exactes, la novelle de 539 serait sans objet lorsqu'elle édicte que par le fait seul de l'affranchissement, l'affranchi acquiert le droit aux anneaux d'or, comme les hommes libres de naissance[15] : « Si un maître, dit-elle, affranchissant son esclave, l'a déclaré citoyen romain (et il ne lui est pas permis de faire autrement), qu'il sache que, d'après la présente loi, celui qui aura reçu sa liberté aura le droit de porter des anneaux d'or et de la régénération, et n'aura plus besoin de le solliciter du prince ni de faire aucune démarche pour l'obtenir; mais ce droit lui sera acquis comme conséquence de son affranchissement, en vertu de la présente loi, qui aura son effet à partir de ce jour[16]. » Il n'y a pas lieu de supposer que cette législation ne faisait que consacrer une pratique établie, car un texte de saint Isidore de Séville nous assure que « chez les Romains, ni l'esclave, ni l'affranchi ne portaient l'anneau d'or en public; les hommes libres se servaient de l'anneau d'or; les affranchis, de l'anneau d'argent; les esclaves de la bague en fer, bien que beaucoup de personnes de très haute condition se servissent de l'anneau de fer »[17].

Ces quelques notions montrent l'utilité que nous pouvons retirer de la mention du port de l'anneau dans les documents chrétiens au point de vue de l'expansion du christianisme dans les différentes classes de la société.

On peut signaler encore quelques particularités ayant rapport à l'anneau. Sous les règnes de Claude et de Néron il fut interdit de faire graver sur les anneaux l'effigie de l'empereur, interdiction qui fut levée par Vespasien. On quittait les anneaux pour le bain et le sommeil, on les remettait au commissaire d'un banquet à prendre en commun comme engagement de payer l'écot, on les retirait des doigts des mourants auxquels on les remettait après la mort à moins que celui-ci ne les eût distribués en témoignage d'affection[18], enfin on en

[1] J. Martigny, *Les anneaux chez les premiers chrétiens et de l'anneau épiscopal en particulier*, dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon*, t. IV, 1857, p. 86 sq. Cf. E. Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, au mot *Anulus*, p. 293, note 3; C. W. King, *Antiq. Gems*, in-8°, London, 1872, t. I, p. 38 sq. — [2] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, c. IX, XI, XII, édit. Janus, dans la collect. Teubner, t. V, p. 4 sq. *Græcia... unde hic annulorum usus venit, quamquam etiam nunc Lacedæmone ferreo utuntur*. Les cylindres assyriens et les cachets grecs, exception faite pour celui de Polycrate, tyran de Samos au VIe siècle avant J.-C. (Hérodote, *Hist.*, l. III, c. XLI. Cf. Lessing, *Antiq. Briefe*, l. I, § 22, t. VIII, p. 61, édit. Maltzahn, in-8°, Leipzig, 1853, et Millin, dans le *Magasin encyclop.*, t. V, p. 123), sont des pierres suspendues à un cordon. — [3] M. Deloche, *loc. cit.*, p. 173 sq. — [4] *Ibid.*, p. 175 sq. — [5] *Ibid.*, p. 179. — [6] *Ibid.*, p. 180 sq. Notons que d'après Jac., II, 2, il se trouvait parmi les premiers chrétiens des hommes ayant droit à l'anneau d'or. — [7] *Ibid.*, p. 196. — [8] Hérodien, *Ab excessu divi Marci*, c. III. C'est précisément à ce règne que se rapporte l'épisode du soldat Pudens dans la *Passio S. Perpetuæ*. Ruinart, *Acta sincera*, XXI, in-4°, Parisiis, 1689, p. 96. Voy. des anneaux de légionnaires dans C. Drury Fortnum, *On some Finger-rings of the early christian Period*, dans *Archeological Journal*, 1869, t. XXVI, p. 146, n. 23; p. 148. — [9] M. Deloche, *op. cit.*, p. 183-197. — [10] *Ibid.*, p. 190 sq. — [11] *Ibid.*, p. 201 sq. [12] *Ibid.*, p. 204. — [13] *De resurrectione carnis*, c. LVII, *P. L.*, t. II, col. 879. — [14] J. Kirchmann, *De annulis liber singularis*, in-12, Lug[duni] Batav[orum], 1672, p, 140. Cf. *Corp. juris civil.*, édit. Galisset, in-4°, Paris, 1836, col. 927; M. Deloche, *loc. cit.*, p. 205 sq. Du Saussay, *Panoplia episcopalis seu de sacro episcoporum ornatu libri VII, cum Analectis*, in-fol., Lutetiæ, 1646, p. 289, avait accepté le texte de Tertullien comme exact. — [15] *Novell. LXXVIII*, c. I. *De jure annulorum aureorum omnibus libertis generaliter concesso*, dans *Corp. juris civil.*, édit. Galisset, col. 927. Le mot *regeneratio* a ici, écrit M. Deloche, *loc. cit.*, p. 216, note 1, la valeur des *natalibus antiquis*, c'est-à-dire la qualité de « libre naissance », *ingenuus*, qu'un des ascendants de l'affranchi était censé avoir perdue. — [16] *Novell. LXXVIII*, c. I. *De jure annulorum aureorum omnibus libertis generaliter concesso*, dans *Corp. jur. civil.*, édit. Galisset, col. 927. Cf. P. Burmann, *Dissert. de jure aureor. annulorum*, in-4°, Trajecti ad Rhenum, 1734; Dæhne, *De jure aureor. annulor. et nat. restit.*, in-8°, Halæ, 1863. — [17] *Etymolog.*, l. XIX, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 701. Cf. M. Deloche, *op. cit.*, p. 207, et à l'appendice : *Note sur un cimetière particulier d'esclaves ou de colons*, p. 267. — [18] M. Deloche, *op. cit.*, p. 208 sq. On retrouve cet usage dans le testament d'Erminstrude (vers l'an 700) : *Baselicæ domni Stefani anolo aureo nigellato, valente sol. quator, dari volo; Baselicæ domni Gervasi, anolo aureo, nomen meum in se habentem scribtum, dari præcipio*, J.-M. Pardessus, *Diplomata et chartæ*, in-fol., Parisiis, 1843, t. II, p. 256; J. Tardif, *Monuments historiques, cartons des rois*, in-4°, Paris, 1863, p. 33-34; M. Deloche, *Étude hist. et arch. sur les Anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. IX, note 4. Dans la *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, nous voyons un martyr déjà blessé remettre son anneau ensanglanté au soldat Pudens; dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, p. 92.

Digitized by Google

changeait suivant les saisons, faisant usage d'anneaux plus lourds en hiver, de plus légers en été.

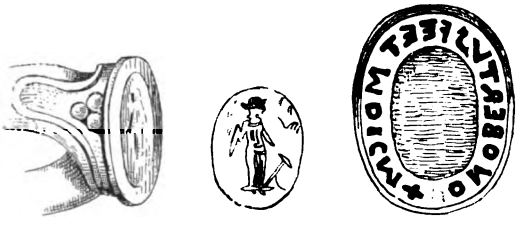
Les usages que nous venons d'indiquer demeurèrent en vigueur jusqu'à l'époque des invasions et même un peu après, car nous savons que les Gallo-Romains s'obstinèrent, au moins dans les premiers temps de la conquête, à maintenir les anciennes lois[1]. Il est assez vraisemblable qu'un fait analogue se produisit dans les autres provinces, telles que l'Espagne, l'Afrique, puisque nous savons que les vainqueurs y subirent la civilisation des vaincus; d'ailleurs le contact séculaire de la civilisation romaine avec la rudesse des Barbares dans leur propre pays avait pu introduire des coutumes, notamment en ce qui concerne le port de l'anneau, dans lesquelles il est difficile de ne pas apercevoir l'influence des institutions du monde latin. Nous savons en effet que parmi les Cattes, peuplade germanique, l'anneau de fer était une marque d'ignominie : *ferreum anulum insuper ignominiosum,* dit Tacite[2], et réservé aux esclaves. L'affranchi portait la marque indélébile de son origine quelque service qu'il rendît, à quelque situation qu'il s'élevât[3]; probablement l'anneau d'argent marquait la limite de ce qu'il pouvait espérer et il est vraisemblable qu'un grand nombre d'hommes de cette classe se contentaient de bijoux de bronze ou de cuivre[4]. On ne peut sur ce point sortir de la conjecture, car les codes des nations germaniques ne règlent pas la matière[5].

II. L'ANNEAU SIGILLAIRE. — Clément d'Alexandrie nous apprend que l'anneau des fiançailles devenait par la suite anneau sigillaire : Λίδωσιν (ὁ Λόγος) οὖν αὐταῖς δακτύλιον ἐκ χρυσίου, οὐδὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ' εἰς τὸ ἀποσημαίνεσθαι τὰ οἴκοι φυλακῆς ἄξια, διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας[6]. Cet anneau avait une grande importance, car « il imprimait le caractère d'authenticité aux actes les plus graves de la vie : aux fiançailles, aux tables de mariage, aux testaments; et, s'il ne suffisait pas pour faire, à lui seul, une institution d'héritier, il ajoutait une force incontestable à un acte écrit dans ce sens. On l'imprimait, en outre, sur les choses précieuses dont on faisait envoi ou que l'on voulait cacher aux yeux des personnes étrangères à la famille. On en marquait aussi les vivres, les boissons et les clefs elle-mêmes »[7]. Le port de l'*anulus signatorius* était réservé au *pater familias,* qui en avait même plusieurs. « Les uns, dit Kormann, servaient à signer les lettres et les actes publics, et les autres, que l'on gardait au doigt constamment, servaient spécialement à apposer l'empreinte sur les coffres renfermant les écrits les plus secrets, les gemmes, l'argent monnayé et les autres objets précieux[8]. » Dans les familles aisées, outre l'*anulus signatorius,* on faisait usage d'un *signaculum* qui dispensait de recourir au chef de famille pour l'estampille des objets vulgaires du ménage[9]. Vers le Ve siècle une décadence se produisit dans l'art de la glyptique et de la gravure des métaux; on porta des anneaux entièrement lisses, et un texte des *Institutes* de Justinien nous le rappelle lorsque, nonobstant une règle du vieux droit prétorien qui réclamait sept *signacula* de sept témoins différents pour la validité d'un testament, il fut permis à tous de se servir du même cachet[10].

L'introduction du christianisme, en relevant la femme du rang où elle était reléguée, lui conféra dans la famille une dignité à laquelle des droits s'attachèrent bien vite. Les invasions germaniques accentuèrent ce changement en initiant les populations conquises aux formes d'un respect dont le retentissement se faisait sentir jusque dans la condition domestique de la femme. Bientôt chaque femme eut le droit d'avoir un *signaculum* particulier.

A partir de l'époque barbare les anneaux se multiplient et force nous est de restreindre notre sujet à quelques indications. L'anneau sigillaire des rois mérovingiens, dont plusieurs exemplaires nous sont connus ou décrits par les documents[11], servait à la signature des diplômes[12] et on le confiait, ainsi que le sceau royal, à la garde du *referendarius*[13]. L'*anulus* et les *signacula* de quelques reines, Clotilde[14], Bertilde, femme de Dagobert Ier[15], nous sont connus aussi, mais en dehors des deux que nous venons de désigner, il se peut que les *signacula* de ces princesses fussent des cachets dépourvus d'anneaux[16].

Il ne rentre pas dans le sujet de nos recherches de parler des « cachets d'oculistes », mentionnons cependant l'anneau d'un médecin pharmacopole, trouvé dans



672. — Anneau d'un médecin.
D'après Deloche, *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires,* p. 239, n. CCXIII.

le bas Limousin (fig. 672) et ainsi libellé : [*D*]*onobertus fec*[*i*]*t m*[*e*]*dic*[*a*]*m*[*en*]*t*[*um*][17].

On connaît deux exemplaires d'anneaux sigillaires offrant l'effigie du possesseur, son nom et les initiales du *signaculum*[18], d'autres avec l'effigie et le nom seulement, ou enfin l'effigie. On trouve aussi des anneaux portant le sigle S. R., S. L. qu'il faut lire *S*(*ignaculum*) suivi d'un nom propre, ou bien le S barré et le S suivi de quelques points, abréviations connues de *signum* et *sigillum*.

Parmi les anneaux ayant appartenu à des gens de profession nous avons déjà signalé celui d'un pharmacopole[19], ajoutons celui d'un orfèvre[20].

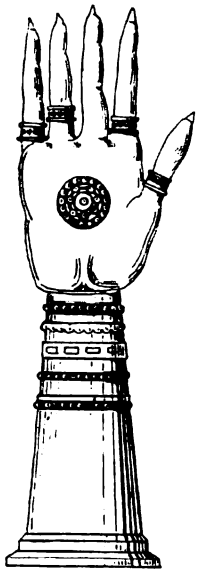
III. A QUELLE MAIN ET A QUEL DOIGT ON PORTAIT L'ANNEAU. — Il est plus probable que les anciens portaient les anneaux à la main gauche, du moins c'était

[1] Pertz, *Monum. Germ. historica; Leges,* t. I, p. 2 : *Constitutio Chlotarii regis,* c. IV (année 560). Cf. M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. XXXV, p. 214 sq. — [2] Tacite, *Germania,* c. XXXI, édit. Hahn, de la coll. Teubner, t. II, p. 205. — [3] M. Deloche, *op. cit.,* p. 216 sq. — [4] *Ibid.,* p. 218. — [5] Sauf pour l'anneau des fiançailles dont nous parlerons plus loin. Pour ce qui a trait à « l'usage des anneaux ordinaires par les femmes dans les premiers siècles du moyen âge », voyez Deloche, *loc. cit.,* p. 222 sq. — [6] Clément d'Alexandrie, *Pædagog.,* l. III, c. XI, *P. L.,* t. VIII, col. 629. Cf. L. A. Milani, *L'anello sigillo d'Augusto col tipo della sfinge,* dans *Studi e materiali di arch. e numismatica,* 1902, t. II, p. 10. — [7] M. Deloche, *Le port des anneaux dans l'antiquité romaine,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. XXXV, p. 243 sq. — [8] H. Kormann, *De triplici anulo,* in-12, Lugduni Batavor., 1672, p. 47. — [9] M. Deloche, *op. cit.,* p. 245, 274. — [10] *Institut.,* l. II, tit. X, § 3, 5. Cf. E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues,* in-4°, Paris, 1896, p. 12. — [11] M. Deloche, *op. cit.,* p. 248 sq., 274. — [12] *Lex Bajuvariorum,* tit. II, c. XIII, dans Pertz, *Monum. German. historic.; Leges,* t. III, p. 287. — [13] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.,* l. IV, c. LXI; l. V, c. III; cf. Du Cange, *Glossarium,* au mot *Referendarius;* M. Deloche, *op. cit.,* p. 250. — [14] Voy. *VIII. Anneaux des fiançailles,* col. 2188. — [15] M. Deloche, *op. cit.,* p. 250, note 2, et *Revue archéolog.,* IIIe série, 1886, t. II, p. 141; 1893, t. I, p. 269; cf. même revue, 1889, t. II, p. 311, 313. — [16] M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. XXXV, p. 250. — [17] M. Deloche, dans la *Revue archéolog.,* IIe série, 1880, t. II, p. 19, et *Étude hist. et archéol. sur les anneaux,* in-8°, Paris, 1900, p. 239 sq., n. CCXIII. — [18] M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. XXXV, p. 252-254. — [19] M. Deloche, *Essai hist. et arch. sur les anneaux,* in-8°, Paris, 1900, p. 239, n. CCXIII. — [20] *Ibid.,* p. 128, n. CXVII.

Digitized by Google

ainsi que les chevaliers romains les portaient[1]; mais à l'époque des invasions il semble que cet usage ne se soit pas maintenu, ou bien on adopta des coutumes variant d'un pays à l'autre. Macrobe (400-430) dit que de son temps on passait l'anneau au quatrième doigt de la main gauche[2], saint Isidore de Séville dit qu'on porte des anneaux d'or à chaque main[3]; en Gaule, les fouilles des cimetières barbares et mérovingiens donnent à peu près le même nombre de cas pour la main droite et la main gauche[4].

« A l'origine on portait les anneaux à un doigt quelconque[5], ensuite on les mit au petit doigt de la main droite[6], et en dernier lieu au quatrième doigt de la main gauche[7]. » Au temps de Pline et dès la première moitié du Ier siècle, on porta l'anneau à tous les doigts sauf au doigt du milieu regardé comme impudique et infâme, *digitus infamis, verpus, impudicus*[8] (fig. 673); en Gaule et en Bretagne, au contraire, on plaçait l'anneau au *medius*. Clément d'Alexandrie nous apprend que les femmes mettaient des bagues à plusieurs articulations d'un même doigt, et il interdisait aux hommes de les imiter : « Il ne faut pas, dit-il, le porter au même doigt que les femmes, mais à la naissance du petit doigt, afin qu'il n'empêche pas l'usage de la main et qu'il ne s'en échappe pas facilement. Ἀλλὰ καὶ τὸν δακτύλιον οὐκ ἐπ' ἄρθρῳ φορητέον τοῖς ἀνδράσι; γυναικεῖον γὰρ τοῦτο· εἰς δὲ τὸν μικρὸν δάκτυλον, καὶ τοῦτο εἰς τοὔσχατον καθιέναι, ἔσται γὰρ οὕτως εὐεργὴς ἡ χεὶρ, ἐν οἷς αὐτῆς δεόμεθα· καὶ οὐ ῥᾷστα ὁ σημαντὴρ ἀποπεσεῖται, τῇ μείζονι τοῦ ἄρθρου συνδέσει φυλαττόμενος[9]. » Tertullien raille les femmes de son temps qui mettent des bagues à tous les doigts de la main gauche[10] : *in sinistra per singulos digitos de saccis singulis ludit.*



673. — Port d'anneaux. D'après Daremberg, *Dict. des antiquités*, t. I, fig. 351.

Il est probable qu'il a existé plusieurs coutumes touchant l'anneau nuptial[11]. A Rome et dans les pays demeurés latins on garda l'ancien usage de le placer au quatrième doigt de la main gauche, c'est du moins ce qu'ordonnent un rituel de l'Église de Milan[12] et un pontifical de Lérins[13], c'est aussi ce qui se pratiquait très probablement en Espagne[14] où « l'anneau est donné par le futur à la future épouse comme signe de la mutuelle foi, ou plutôt afin que les deux cœurs soient unis par le même gage; et l'anneau est mis au quatrième doigt parce que, d'après ce qu'on rapporte, il y a dans ce doigt, une veine par laquelle le sang va directement au cœur »[15]. Il est à présumer, bien que saint Jérôme ne précise pas, qu'il s'agit de la main gauche.

En Gaule, on a quelques bonnes raisons de croire que l'anneau était placé au troisième doigt de la main droite[16].

IV. Du mode de décoration des anneaux. — Macrobe nous apprend que le luxe des anneaux grandit progressivement : *Imprimebatur autem scalptura in ipsa materia anuli, sive ex ferreo, sive ex aureo foret. Postea usus luxuriantis ætatis signaturas preciosis gemmis cœpit insculpere et certatim hæc omnis imitatio lacessivit, ut de augmento precii, quæ sculpendos lapides parassent, gloriarentur*[17]. L'anneau se composait de trois parties : le jonc, *circulus, orbiculus;* le chaton, *pala, funda;* la gemme, *gemma*[18]. Les anciens joailliers faisaient usage non seulement de l'or, de l'argent, du cuivre et du fer, du plomb, du zinc, mais de l'ivoire, de l'ambre, du cristal ou de quelque autre pierre précieuse dans laquelle on forait l'espace nécessaire au passage d'un doigt[19]. Toutes les pierres précieuses connues des anciens ont dû être employées à orner les anneaux[20], et suivant l'habileté ou le goût des artistes on y gravait tantôt en creux, *scalptura,* tantôt en relief, *cælatura,* divers sujets. Si à Sparte l'usage des anneaux de fer s'était conservé jusqu'à l'époque de Pline[21], il n'en était pas de même à Athènes[22] où l'on cessa de bonne heure de se contenter de l'anneau sigillaire, qui se passait au quatrième doigt, παρὰ μεσος[23], pour se couvrir tous les doigts de bagues. Le tombeau d'un roi de la Chersonnèse, découvert à Nicopol en Crimée, montra deux bagues aux doigts du roi, et dix aux doigts de la reine[24]. Cette mode se répandit à Rome à mesure que le luxe s'y accrut, bientôt on étala des anneaux à tous les doigts[25]. Il en résulta que, de très bonne heure, les docteurs du christianisme eurent à s'occuper de cette coutume à propos de laquelle ils opérèrent deux réformes notables chez ceux qui recevaient leur direction. Les femmes avaient surtout adopté cette mode, aussi avaient-elles leur part dans les admonestations de Clément d'Alexandrie et de Tertullien. Dans son traité intitulé : *De cultu feminarum,* écrit entre 200 et

[1] M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 255 sq. — [2] *Saturnal.*, l. VII, c. XII, édit. Teubner, p. 446. — [3] *Etymolog.*, l. XIX, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 702. — [4] M. Deloche, *loc. cit.*, p. 260-261. — [5] Macrobe, *Saturnal.*, l. VII, c. XIII, édit. Teubner, p. 457. — [6] *Ibid.*, l. VII, c. XIII, p. 456. — [7] *Ibid.*, l. VII, c. XIII, p. 456. Cf. M. Deloche, *op. cit.*, p. 256 et note 7. — [8] Echtermeyer, *Ueber Namen und symbol. Bedeut. der Finger bei d. Griech. und Römer*, in-8°, Halle, 1835, p. 32; A. di Jorio, *La mimica degli antichi investigata nel gestire Napoletano*, in-8°, Napoli, 1832, p. 136. — [9] Clément d'Alex., *Pædagog.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 633. — [10] *De cultu feminarum*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1428. Cf. Deloche, dans les *Mem. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 258, note 3. Il ne nous paraît pas que ce texte démontre le port de l'anneau au pouce. E. Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Anulus*, p. 296, dit à propos de la fig. 351 (fig. 673) : « C'est le seul monument que nous ayons vu, hors de l'Égypte, où une bague soit placée au pouce » — [11] J. B. Cavaccia, *L'anello matrimoniale*, in-12, Milano, 1599, p. 63. — [12] *De sacramento matrimonii*, cf. A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Parisiis, 1646, p. 263. — [13] Martène, *De antiq. Eccl. ritib.*, in-4°, Rothomagi, 1736, t. II, p. 388. — [14] *Ibid.*, t. II, p. 357. — [15] *De eccles. offic.*, l. II, c. XX, § 8, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 811-812. Grégoire IV (827-844) s'exprime ainsi au sujet de cet usage : *Anulos ipsos non in sinistra poni oportet, nullius venæ cordialis habita ratione; quæ gentilitatem capere videretur; sed omnino in dextra, tanquam digniore, quæ sacræ benedictiones impenduntur; maxime quia ipsi pontifices, dum sacrificant, non nimium exercitas manus habent; et sic ipsorum tam summorum quam cæterorum pontificum consecrationibus dexteræ signanter anulus imponitur. De cultu pontificum.* — [16] M. E. Deloche, *loc. cit.*, p. 262, 263. — [17] Macrobe, *Saturn.*, l. VII, c. XIII. — [18] J. Kirchmann, *De annulis*, in-12, Leyde, 1672, p. 11. Pour l'intelligence du mot *funda* (τὸ δόκιν), cf. E. Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Anulus*, p. 294. — [19] G. Longus, *De annulo triplici*, in-12, Lugd. Batav., 1672, p. 6. Cf. E. Saglio, *loc. cit.*, fig. 354, p. 296; *Mém. de la Soc. pour la recherche des monum. histor. du grand-duché de Luxembourg*, 1860, t. XVI; Th. Eck, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1891; M. Deloche, *Étude hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. XI sq. — [20] E. Babelon, dans le *Dictionnaire des antiq. gr. et rom.*, de Daremberg-Saglio, au mot *Gemmæ*. — [21] *Hist. nat.*, l. XXXIII, c. XLIX. — [22] Plato, *Sympos.*, l. IV, c. VIII. — [23] Aristoph., *Nubes*, vs. 322. Cf. Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Anulus*, p. 293, notes 12, 13. — [24] *Compte rendu de la commission arch. de Saint-Pétersbourg*, 1864, p. 182, pl. V, n. 10-12. Le travail de ces bagues les faisait dater du IVe siècle avant J.-C. — [25] Cf. E. Saglio, *loc. cit.*, p. 295.

Digitized by Google

206[1], Tertullien raillait les femmes dont « chacun des doigts portait des sacs d'or »[2] et il leur rappelait l'époque où les femmes ne portaient d'autre anneau d'or que celui de leurs fiançailles[3]. Il semble toutefois que l'enseignement plus précis et moins agressif de Clément d'Alexandrie ait dû exercer une influence plus réelle sur la substitution de symboles nouveaux aux anciennes représentations profanes. « Il nous est permis, écrit-il, d'avoir un anneau qui serve à sceller et à enfermer plus sûrement les objets de quelque valeur; tous les autres anneaux nous sont interdits. Les images qu'on y fait graver et qui nous servent de sceau, doivent être de préférence une colombe, un poisson, un vaisseau aux voiles déployées et rapides; on y peut même représenter une lyre comme Polycrate, ou une ancre comme Séleucus; enfin un pêcheur au bord de la mer dont la vue nous rappellera saint Pierre et Moïse. Mais qu'on se garde de passer au doigt l'image des idoles dont la pensée seule est un crime. Point d'épée, ni d'arc, ni de flèche à ceux qui cherchent la paix; point de vases qui rappellent les festins aux adeptes de la tempérance[4]. » Cette réforme était d'autant plus méritoire qu'elle n'était pas sans danger. « Si les fidèles, ajoute le docteur alexandrin, adoptaient le signe de la croix ou la représentation d'un des mystères du christianisme, ils risquaient de se trahir — on vivait sous un régime de persécution intermittente. — Si au contraire leur anneau portait des images idolâtres ou des sujets profanes et voluptueux, ils étaient en danger d'offenser Dieu[5]. » Le triomphe du christianisme accéléra l'adoption des nouveaux types, aussi les anciennes intailles qui se voient sur les bijoux postérieurs à la paix de l'Église sont des chatons provenant d'anneaux antiques employés sur des objets de fabrication plus récente[6].

V. L'ANNEAU ÉPISCOPAL. — Il n'est pas sans intérêt de faire observer que l'usage romain voulait que les flamines *Diales* spécialement consacrés au culte de Jupiter fussent entourés d'honneurs et assimilés aux sénateurs, ayant comme eux le droit de porter l'anneau d'or, creux et ajouré[7]. Peut-être l'usage de donner un anneau aux évêques remonte-t-il à une haute antiquité, mais nous n'en avons aucun témoignage assuré. On a invoqué des textes de saint Optat de Milève comme les plus anciens, encore faut-il faire remarquer que rien, dans ces textes, n'eût permis d'avancer que l'anneau que portaient alors les évêques était bien réellement l'anneau épiscopal, c'est-à-dire un anneau remis à l'évêque au moment et au titre de sa consécration. Cette distinction faite, nous citons les textes signalés : *Heretici omnes nec claves habent quas solus Petrus accepit, nec anulum, quo legitur fons esse signatus*[8]. Et plus loin : *Bene revocasti claves ad Petrum : bene subduxisti anulum iis quibus non licet aperire fontem*[9]. On pourrait soupçonner ici l'emploi du style allégorique, ou bien une allusion au sceau que les évêques apposaient sur les fonts baptismaux pendant le temps de la Quadragésime[10], mais un autre texte est plus clair : *Pontifex ergo anulum portat, ut se sponsum Ecclesiæ cognoscat, ut pro illa animam, si necesse fuerit, sicut Christus, ponat, mysteria Scripturæ a perfidis sigillet, secreta Ecclesiæ resignet*[11]. Malheureusement ces textes ne sont pas du IVe siècle et d'Optat de Milève, mais d'Honorius d'Autun, écrivain du XIIe siècle. Il n'y a aucune valeur à accorder, au point de vue qui nous occupe, à la mention faite par saint Augustin à l'évêque Victorinus d'une lettre écrite par l'évêque d'Hippone à son confrère et signée de son sceau; il peut ne s'agir ici que de l'anneau sigillaire et non de l'anneau épiscopal[12]. Le premier document qui paraisse insinuer assez clairement l'existence d'un anneau épiscopal remonte au début du VIe siècle. C'est une lettre circulaire adressée en 511, par Clovis, aux évêques que la récente victoire de Vouglé avait fait passer sous sa puissance. Il y est dit ceci : *De his qui in pace nostra tam clerici quam laici subreptique fuerint et veraciter cognoscitis, vestras epistolas,* DE ANULO VESTRO *infra signatas, si ad nos omni modis dirigatis, et a parte nostra præceptionem istam noveritis firmandam*[13]. Rien cependant dans ce texte n'autorise à reconnaître autre chose que l'anneau sigillaire; c'est à cette même catégorie que doivent être rattachés les anneaux de saint Avit, de Vienne[14], et d'Ebbon, archevêque de Reims[15], car il n'est pas admissible qu'en parvenant à l'épiscopat on eût quitté l'anneau sigillaire qui était alors d'un usage universel, en tous cas aucun texte ne l'apprend. Ce n'est donc qu'au VIIe siècle que nous allons rencontrer la mention formelle de l'anneau épiscopal proprement dit[16]. 1° Dans un décret du pape Boniface IV promulgué au IIIe concile de Rome en 610, il est parlé des

[1] P. Monceaux, *Chronol. des œuvres de Tertullien*, dans la *Revue de philologie*, 1898, t. XXII, p. 77 sq. Cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, p. CXCIV. — [2] *De cultu feminarum*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1314. Cf. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 221, 270 sq., qui réfute H. Kormann, *De triplici annulo*, in-12, Leyde, 1672, p. 36-37. Cf. Deloche, *Essai hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. 139, n CXXII; trois bagues au même doigt. — [3] *Apologet.*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 302. Cf. Clément d'Alex, *Pædagog.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 629 sq. — [4] Clément d'Alex., *Pædagog.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 633. On a trouvé fixée sur la chaux d'un loculus du cimetière de Sainte-Agnès une pierre annulaire de cristal opalin représentant une bacchante assise sur un lion passant. Le travail, sans être très délicat, appartient à une bonne époque. On pourrait s'étonner de trouver dans une catacombe un anneau portant ce sujet profane, mais on a bien rencontré des figurines en os représentant Mercure ou d'autres dieux, en particulier dans la catacombe de Domitille. Les chrétiens ne se montraient pas très sévères à l'égard de ces petits objets ornés de symboles mythologiques. C'est ce que nous montrent les canons d'Hippolyte : *Si quis autem artifex post baptismum receptum inveniatur, qui ejusmodi rem (idolum vel aliquam figuram idolatricam) confecerit, exceptis iis rebus quæ ad usum hominum pertinent, excommunicetur donec pœnitentiam agat.* H. Achelis, *Canones Hippolyti*, in-8°, Leipzig, 1891, can. 21, p. 79. Cette distinction trop peu remarquée a été faite par Tertullien lui-même qui prohibe les images fabriquées *idololatriæ causa* de celles *quæ non ad idololatriæ titulum pertinebant*, c'est-à-dire *simplex ornamentum*. Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. II, c. XXII, *P. L.*, t. II, col. 337. La *Passio sanctorum quattuor coronatorum* s'accorde exactement avec cette distinction. Ces artisans, quoique chrétiens, sculptaient des « Victoires » et des « Eros » sans difficulté, mais on leur commanda un Esculape, ils refusèrent. W. Wattenbach, *Untersuchungen zur Röm. Kaisergeschichte*, in-8°, Leipzig, 1870, t. III, p. 324-379; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 45-88. — [5] *P. L.*, t. VIII, col. 633. — [6] M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 219; Le même, *Essai hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. XIX sq.; A. de Montaiglon, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1869, p. 112. — [7] M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 232. Cf. C. W. King, *Antique gems and rings*, in-8°, London, 1872, p. 386 sq. Papal and episcopal rings. — [8] S. Optat, *Contra Parmenion.*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XI, col. 902. — [9] *Ibid.* — [10] Ellies Du Pin, *De anulo quo fons baptism. sign.*, dans les notes à saint Optat, *P. L.*, t. XI, col. 902, note 91; Sarnelli, *Di varie sorti di anelli*, dans *Lettere eccles.*, t. III, p. 84. — [11] S. Optat, *loc. cit.*, et Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, l. I, c. CCXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 609. Cf. Marriott, *Vestiarium Christianorum*, in-8°, London, 1868, p. 139-140. — [12] S. Augustin, *Epist.*, CCXVII, LIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 227, *Hanc epistolam signatam nisi anulo qui exprimit faciem hominis attendentis in latus.* Possidius, évêque de Calame, contemporain et commensal de saint Augustin, nous apprend d'ailleurs que l'évêque d'Hippone ne portait pas d'anneau. Possidius, *Vita Augustini*, c. XXIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 53. — [13] *Concil. Aurelian.*, an. 511, dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, in-fol., Parisiis, 1671, t. IV, col. 1409. Cette interprétation est adoptée sans hésitation par A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Parisiis, 1646, l. III, p. 182, et Barraud, dans le *Bulletin monumental*, 3e série, t. XXX, 1864, p. 232. — [14] S. Avit, *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. LIX, col. 280. Cet anneau était en fer, il ne peut donc y avoir de doute. — [15] Lettre de Charles le Chauve, de 867, à Nicolas Ier, insérée dans les Actes du Concile de Troyes. Cf. Labbe et Cossart, *Sacros. concil.*, t. VIII, col. 878. — [16] M. Deloche, *ibid.*, t. XXXV, p. 234.

Digitized by Google

moines élevés à la dignité épiscopale : *de monachis anulo pontificali subarrhatis*[1]. 2° Dans un canon du IVe concile de Tolède, en 633, il est décidé que si un évêque *a gradu suo dejectus, in secunda synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat, nisi gradus amissos recipiat coram altario : de manu episcopi orarium, anulum et baculum*[2]. 3° Dans son livre *De ecclesiasticis officiis*, saint Isidore († 636) s'exprime ainsi : *Huic (episcopo) autem dum consecratur, datur baculus, ut ejus judicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat. Datur et anulus, propter signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum. Nam multa sunt quæ carnalium minusque intelligentium sensibus occultantes sacerdotes, quasi sub signaculo, condunt, ne indignis quibusque Dei sacramenta aperiantur*[3].

« Ces documents, dit fort bien Maximin Deloche, impliquent l'existence d'une règle en vigueur depuis un temps indéterminé et peut-être reculé[4]. » C'est en effet ce que font entrevoir deux textes postérieurs. Dans la célèbre réponse du pape Nicolas Ier (858-867) à la consultation des Bulgares, l'usage de l'anneau épiscopal est présenté comme pratiqué par toute l'Église : *Postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum, fidei a se anulo insignitum desponderit*, et plus loin : *futuræ sponsæ arrhas porrigebat sponsus, scilicet anulum quem propterea anulum pronubum nuncupat Tertullianus*[5]. Enfin, en 867, une lettre adressée à ce même pape par Charles le Chauve parle de l'ancienne coutume des Églises des Gaules touchant l'anneau : *Cui (Ebboni) tunc omnes qui affuerunt, communicaverunt, omnesque suffraganei qui, eo absente, ordinati fuerant, anulos et baculos et suæ confirmationis scripta, more Gallicarum ecclesiarum, ab eo acceperunt*[6].

Lors de la déposition des évêques l'anneau n'était pas oublié ainsi que nous le voyons dans un canon du concile de Nimes de 886 : *Ibi (in ecclesia Sanctæ Mariæ Urgellæ) Selvam juxta canones, quia se extra metropolitani consensus ordinari fecerat, et Ermemirum degradarunt, scissis episcopalibus indumentis, baculis eorum episcoporum super eorum capita confractis anulis cum dedecore a digitis evulsis*[7].

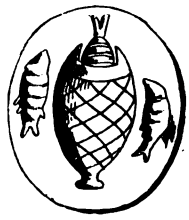
Ce n'est guère qu'au IXe siècle que nous apprenons par une lettre d'Hincmar (845-852) que le prélat consécrateur d'un évêque lui passait l'anneau au quatrième doigt de la main droite[8]. Un pontifical de l'an 1100 s'exprime ainsi : *Ad differentiam gradus episcopalis, ubi anulus, in signaculum integræ et plenæ castitatis in dextra manu publice est portandus*[9] ; enfin Du Saussay cite un pontifical romain d'après lequel l'évêque doit porter l'anneau au doigt annulaire : *hunc (anulum) in dextera manu ejusque digito qui dicitur anularis, proximo scilicet extremi et non alio ferre debet*[10]. Gavanti cite un document ancien qui veut qu'à la messe pontificale l'évêque porte l'anneau au doigt annulaire[11].

A. Du Saussay nous a décrit l'anneau de l'évêque de Paris, Agilbert : *Anulus pontificalis erat, aureus, pretioso at non diaphano sed opaco lapide (quem Achaten vocitant) instructus; cui S. Hieronymi pectus silice percutientis, ante imaginem Christi penduli in cruce, imago paret insculpta. En causto anulus in superiori parte circuli decoratur, eminetque e medio ejus vasculum falcatis quasi unguiculis evectum, quibus ipsa gemma stringitur. Adeoque exquisito artificio fabrefactum opus est ut vix elegantiori forma confectum aliud proferri possit*[12].

Rappelons les anneaux d'Ébrégisile, évêque de Meaux (VIIe siècle), et de saint Léger, évêque d'Autun (685)[13]. M. Deloche attribue avec toute vraisemblance à un évêque une belle bague en or qui fit partie des cabinets Benjamin Fillon et Danicourt[14] (fig. 674).

On conserve au trésor de la cathédrale de Metz[15] une bague qui, d'après une légende rapportée par Paul

674. — Anneau d'or.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 330, n. CCLXXXIV.



675. — Anneau de S. Arnould.
D'après E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 421.

Diacre[16], aurait aurait appartenu à l'évêque de Metz, saint Arnould (614-626). On y voit sur le chaton un poisson engagé dans une nasse formée d'un filet, tandis que deux petits poissons se dirigent vers l'orifice de la nasse (fig. 675). Cette pierre peut être contemporaine du personnage à qui elle est attribuée. C'est ici probablement un symbole de Christ, que plusieurs anciens écrivains appellent *rete*[17].

Nous connaissons, par une lettre de saint Avit, archevêque de Vienne (494-525), quels symboles ce prélat voulait que son collègue Apollinaire, évêque de Valence (vers 520), fît graver sur l'anneau qu'il lui destinait. « La bague que vous avez bien voulu m'offrir devra être faite ainsi : au milieu d'un anneau de fer très mince, représentant deux petits dauphins affrontés, on enchâssera un double sceau, à l'aide de deux pivots, de sorte que chaque côté en soit, tour à tour et à volonté, caché ou montré, et présente alternativement aux regards une pierre verte ou un pâle electrum. Que ce métal ne soit point tel que je l'ai vu parfois, facile à ternir dans les mains les plus nettes, et semblant un mélange impur d'un or qu'on n'aurait point soumis au feu ; qu'il ne rappelle point l'alliage que naguère le roi des Goths, c'était là une annonce de sa chute, introduisit dans la monnaie. Que mon electrum, d'une teinte modérée, ait à la fois la couleur fauve de l'or, la blancheur de l'argent, précieux par leur union et redoublant l'éclat lorsqu'on fait paraître le vert de l'émeraude. Que l'on grave sur le sceau mon monogramme, entouré de mon nom qui permette de le lire. A l'opposé du chaton, le milieu de l'anneau sera formé par les queues des dauphins. On cherchera, pour l'enchâsser entre eux, une pierre allongée et pointue par ses deux extrémités[18]. »

En Angleterre nous connaissons l'anneau de l'évêque Birinus de Dorchester († 640)[19] et celui de saint Jean

[1] Labbe et Cossart, *loc. cit.*, t. V, col. 1618. — [2] Labbe et Cossart, *loc. cit.*, t. V, col. 1714. — [3] S. Isidore, *De eccles. officiis*, II, V, 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 783-784. — [4] M. Deloche, *loc. cit.*, p. 235. — [5] *Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. III. — [6] Labbe et Cossart, *Sacros. concil.*, t. VIII, col. 879. « La crosse et l'anneau étaient entrés dans l'usage, en Espagne, dès le commencement du VIIe siècle. » Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 383. — [7] Labbe et Cossart, *loc. cit.*, t. IX, col. 395. — [8] *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. CXXVI, col. 188. Cf. J. Kirchmann, *De anulis*, in-12, Slesvigæ, 1657, p. 26. — [9] Martène, *loc. cit.*, t. II, p. 357. — [10] Du Saussay, *loc. cit.*, p. 264. — [11] Gavanti, *Thesaur. sacror. rituum*, in-fol., Venetiis, 1763, t. I, p. 150, col. 2. — [12] Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Parisiis, 1646, p. 183. — [13] Du Saussay, *Martyrologium Gallicanum*, in-fol., Paris, 1638, au 2 octobre. — [14] Deloche, *Essai*, p. 330, n. CCLXXXIV. — [15] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 420, n. 321 *a* ; *Spicil. Solesm.*, in-4°, Paris, 1852, t. III, pl. III, n. 4, p. 578, n. 119. — [16] M. Deloche, *Essai*, p. 86, n. LXXIII. — [17] *Ibid.*, p. 86 ; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 421. — [18] Deloche, *loc. cit.*, p. 311 sq., n. CCLXVIII ; S. Avit, *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. LIX, col. 280. On voit qu'il s'agit d'abord ici d'anneau sigillaire. — [19] *Vita sancti Birini*, dans Surius, *Vitæ sanctor.*, in-fol., Venetiis, 1680, t. VI, 3 décembre, p. 220.

Digitized by Google

de Beverley († 721)[1], en Espagne celui de FEBRVARIVS EPISCOPVS trouvé à Villaverde[2].

On ne saurait douter que l'anneau épiscopal fût en or pur et massif, mais sur ce point encore, les textes gardent le silence car on ne doit pas attribuer la valeur d'une indication archéologique à une décision synodale de Milan, tardive assurément, et probablement postérieure au VIIe siècle : *Cæterum anulus episcopalis ex auro puro solide conflatus, constat cum gemma pretiosiori, in qua nihil sculpti esse debet*[3]. Saint Isidore de Séville nous apprend que l'anneau était de grande dimension[4].

Nous n'avons pas à traiter ici de l'anneau trouvé avec les restes du pape Caius (283-296), qui au dire d'Aringhi, était l'anneau épiscopal de ce pape; on ne saurait dire rien de plus, sinon que c'était un anneau sigillaire[5]. Ce que dit Du Saussay de l'anneau du pape Eusèbe (310) est purement conjectural[6], de même que l'affirmation du catalogue de la collection Waterton du musée de South-Kensington au sujet du n. 7442[7].

Le pontifical d'Egbert contient la formule suivante : *Accipe anulum pontificalis honoris, ut sis fidei integritate munitus*[8].

Le sacramentaire de Rocca donne celle-ci : *Memor sponsionis et desponsationis ecclesiasticæ, et dilectionis Domini Dei tui, in die qua assecutus es hunc honorem, cave ne obliviscaris illius. Accipe ergo anulum discretionis et honoris, fidei signum, ut quæ signanda sunt signes, et quæ aperienda sunt prodas, quæ liganda sunt liges, quæ solvenda sunt solvas, utque credentibus per fidem baptismatis, lapsis autem sed pænitentibus per mysterium reconciliationis, ianuas regni cælestis aperias : cunctis vero de thesauro Dominico, nova et vetera proferas*[9]...

Le sacramentaire dit grégorien[10] contient la formule suivante : *Ad anulum digito imponendum. Accipe anulum fidei scilicet signaculum, quatenus sponsam Dei, videlicet sanctam ecclesiam, intemerata fide ornatus illibate custodias*[11].

La messe d'Illyricus offre cette formule : *Ad anulum; Circumda Domine digitos meos virtute et decora sacrificatione*[12].

André Du Saussay a traité avec trop de détail la question du sens mystique de l'anneau pour que nous sommes à y revenir[13]. Toute cette longue et dévote étude est d'ailleurs fondée sur les textes des auteurs du bas moyen âge. Nous ne trouvons rien de semblable chez les anciens écrivains, Saint Isidore de Séville se borne à définir l'anneau : *Signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum*, et il ajoute que les prêtres gardent beaucoup de choses sous le sceau[14]. Martigny avait cru découvrir une trace de la discipline de l'arcane dans les paroles de saint Optat de Milève : *Pontifex ergo anulum portat, ut ... mysteria Scripturæ a perfidis sigillet, secreta Ecclesiæ resignet*[15]. Cette observation n'a d'autre fondement que la préoccupation des érudits de son temps de faire intervenir l'arcane partout où l'on espérait en tirer une preuve en faveur des institutions primitives et douteuses de l'Église, mais une phrase de Hincmar, qui vivait vers la moitié du IXe siècle, à une époque où l'arcane n'était guère plus qu'un souvenir, nous apprend à ne faire qu'un usage très modéré de cet argument : « L'anneau de l'évêque, écrit Hincmar, lui rappelle qu'il doit tenir les mystères divins cachés pour ceux de ses auditeurs qui n'ont pas à les connaître, et les dévoiler à ceux qui peuvent en recevoir sans inconvénient la révélation[16]. » Nous avons d'ailleurs dit plus haut, col. 2182, que le prétendu texte d'Optat appartenait à Honorius d'Autun (XIIe siècle).

Ce n'est qu'à une époque assez tardive que les textes nous montrent des prélats soucieux de ne pas rompre l'union qu'ils ont contractée avec leur Église par l'imposition de l'anneau, mais cette préoccupation était alors si vive, que la discipline canonique s'en occupa. L'auteur anonyme du *Speculum Ecclesiæ* tranche ainsi la question : *Episcopus debet habere anulum quia sponsus est*[17]. Innocent III[18] et Calixte III y voient aussi une union mystique qu'on ne doit pas chercher à rompre[19]. Enfin on décréta ce qui suit : *Ut reus adulterii habeatur episcopus qui relicta ecclesia cui consecratus, ad aliam emigraverit, parique pœna coerceatur ac vir qui, relicta uxore, accesserat ad aliam*[20].

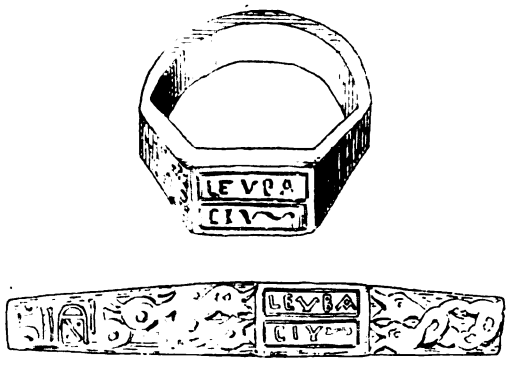
VI. Les anneaux d'abbés et d'abbesses. — On connaît quelques exemples de monastères auxquels le Saint-Siège accorda le privilège d'avoir à leur tête un abbé autorisé à revêtir les *pontificalia* et à porter l'anneau épiscopal[21]. Toutefois cette concession n'apparaît qu'assez tardivement et à titre exceptionnel. Les évêques d'ail-

[1] Dugdale, *History of coll. church of Beverley*, in-fol., London, 1658, p. 55, en appendice à *History of S.-Paul's Cathedral*; R. C. Neville, *Lecture on antiq. of finger-rings*, in-8°, Saffron Walden, 1856, p. 15; Watterton, dans *Archæological Journal*, t. XX, 1863, p. 225. — [2] Hübner, *Inscript. christ.*, n. 205. — [3] H. Kormann, *De triplici annulo*, in-12, Leyde, 1672, p. 15. — [4] *De eccles. offic.*, II, v. 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 783-784. Cf. Rhaban Maur, *De clericor. institut.*, *P. L.*, t. CVII, col. 300. — [5] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, l. IV, c. XLVIII, t. II, p. 426 : *Corpus S. Caii in cæmeterio Callisti sub Gregorio XV, anno 1622, die 21 aprilis, ipso natalitii diei pervigilio in lucem venit. Cujus nomen lateri insculptum hoc modo erat* CAIO PP. *Insculptum insuper palmæ signum et Christi nomen consulto christianorum more* (chrismon) *cernebatur. Sepulcrales vero lapides lamina plumbea jungebantur. Intra sepulcrum tria Diocletiani imperatoris numismata sub quo coronatus fuerat, et sanctissimi pontificio annulus adinventus est.* Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1820, p. 102 sq. Bosio, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 19, dit que l'évêque Birin avait été enterré avec son anneau. Cf. Surius, *Vitæ sanct.*, t. VI, 3 décembre. — [6] A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Parisiis, 1646, p. 215. — [7] C. Babington, *Dictionary of christ. antiq.*, au mot *Rings*, p. 1803, dit justement : *It does not appear why the ring is even reguarded as christian, much less as episcopal. Possibily the circumstances of the discovery might throw light on this matter.* On est d'ailleurs parfois exposé, par suite des descriptions trop sommaires des anciens archéologues, à confondre les anneaux et de simples empreintes. Bosio, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 430, signale une de ces empreintes sigillaires : *In altre sepolture habbiamo veduto che nella calce era stato impresso un sigillo lungo ó anello signatorio con certe lettere, che non si potevano leggere.* — [8] Martène, *De antiq. eccl. ritib.*, l. I, c. VIII, art. 11, ord. 2, in-4°, Rotomagi, 1700, t. II, p. 342. Aucune mention de ce rite dans les *Constitutions apostoliques*; cf. O. Morgan, dans *Archæologia*, t. XXXVI, p. 393. Sur l'authenticité et l'attribution du pontifical attribué à Egbert, voir G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1898, p. 313 sq. — [9] A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Parisiis, 1646, p. 181. — [10] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 114. — [11] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, p. 442. — [12] Gerbert, *Vetus liturg. Alemann.*, in-4°, San Blasii, 1776, t. I, p. 256. *Sur la « Messe d'Illyricus »*, cf. F. Cabrol, dans la *Revue bénédictine*, avril 1905. — [13] *Panoplia episcopalis*, p. 277 sq. — [14] *De eccles. offic.*, II, v, 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 783-784. — [15] Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, l. I, c. CCXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 609. — [16] *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. CXXVI, col. 188. — [17] Martène, *De antiq. eccl. ritib*, in-fol., Rotomagi, 1736, t. II, p. 559. — [18] Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, l. I, c. XLVI, LX, *P. L.*, t. CCXVII, col. 790, 796. — [19] A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Paris, 1846, p. 250. — [20] *Ibid.*, p. 250. *Decreta synodica ac pontificia Sedis apostolicæ ad Majores missa.* — [21] Paul Diacre rapporte ainsi la déposition de l'abbé Rainaldus : *Sic illorum jussu, adstantibus omnibus, virgam et annulum secundum regulam supra corpus sanctissimi Benedicti deposuit. Bullar. Cassinens.*, fol. 21, note au l. IV, c. XVII. En ce qui concerne la faculté accordée par le pape Honoré Ier à l'abbé de Bobbio, en 643, de porter les *episcopalia*, voyez *Bullar. Cassinens.*, fol. 2. *Chronica sacri monast. Cassinensis, auctore Leone cardinalis episcopo Ostiensi, continuatore Petro diacono, ejusdem cœnobii monacho*, in-fol., Parisiis, 1668, l. IV, c. XVII, p. 145; cf. H. Kirchmann, *De annulis*, in-12, Leyde, 1672, p. 185. On voit ici que la concession n'avait pas le caractère personnel.

Digitized by Google

leurs s'y montraient peu favorables. Un abbé ayant fait savoir à Pierre de Blois le privilège qu'il avait obtenu, en reçut la réponse suivante : *Retulit mihi quidam nuncius vester qualiter Dñus Papa vos mitra proprii capitis et aliis ornamentis episcopalibus insignivit. De benedictione gaudeo; sed insignia episcopalis eminentiæ in abbate nec approbo, nec accipio. Mitra enim et anulus atque sandalia in alio quam in episcopo quædam superba datio est et præsumptuosa ostentatio libertatis. Putatis, in susceptione mitræ, sandaliorum et anuli vestri monasterii dignitatem plurimum promovisse. In his tamen nihil video nisi inobedientiæ malum, seminarium odii, tumorem elationis et superbiæ ventum* [1]. Aucun texte ancien qui puisse supporter la discussion ne mentionne l'usage de l'anneau pour les abbés, ce n'est qu'au moyen âge que l'usage s'en vulgarisa et il faut attendre jusqu'au XVe siècle pour rencontrer dans les rituels de la bénédiction abbatiale l'apparition des rites relatifs à la bénédiction de l'anneau. Cependant dès le XIIe siècle Innocent III, dans une lettre à Foulques de Corbie, mentionne l'*anneau* donné parmi les ornements sacramentaux aux prélats ecclésiastiques, mais c'est encore à cette époque l'objet d'une concession spéciale [2].

On a attribué avec toute vraisemblance [3] un bel anneau d'argent recueilli en Touraine et portant la double inscription : **LEVBA‖CIVS** et **IN DEI NOMINE** à Leobatius, premier abbé du monastère de *Senaparia* [4] (fig. 676).



676. — Anneau de Leobatius.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 44, n. XLIII.

En ce qui concerne les abbesses, leur anneau de vierge paraît les avoir longtemps satisfaites, cependant la coutume dut s'établir dans quelques monastères de donner un anneau aux abbesses, mais « il est bien difficile de préciser l'époque à laquelle a été accordé le privilège. On peut en déduire l'origine de plusieurs cérémoniaux de Florence et de Pistoie, où sont décrits les rites suivis par les évêques de ce temps lorsqu'ils conféraient cette faveur aux abbesses de leurs diocèses. Grégoire XIII, en 1572, abolit cette usage » [5].

VII. L'ANNEAU DES VIERGES CHRÉTIENNES. — Saint Ambroise, dans un sermon sur sainte Agnès, laisse croire qu'au temps de ce docteur, à Milan et peut-être à Rome, il était d'usage de donner aux vierges chrétiennes un anneau au jour de leur consécration religieuse [6]. C'était un mariage que l'Église prétendait bien faire contracter à la vierge, ainsi que le prouvent d'anciens textes liturgiques et disciplinaires. Un pontifical romain s'exprime ainsi : *Pontifex accipiens anulum cum dextera sua, et dextram manum virginis cum sinistra manu sua, et mittens anulum ipsum anulari digito dexteræ manus virginis, desponsat illam Jesu Christo dicens singulis (virginibus) : Desponso te Jesu Christo, filio Summi Patris, qui te illæsam custodiat! Accipe ergo anulum fidei, signaculum Spiritus Sancti, ut sponsa Dei voceris* [7].

« Nous ne saurions fixer l'époque à laquelle on a commencé à donner l'anneau aux vierges chrétiennes dans la cérémonie de leur consécration. Les plus anciens pontificaux ne font aucune mention de ce rite particulier; mais il est prescrit dans le pontifical de Pierre, évêque de Senlis, qui mourut en 1356; dans celui de Christian, archevêque de Mayence, depuis 1249 jusqu'en 1251; dans un pontifical d'Aix, de 1200 environ; dans un pontifical de Reims écrit au commencement du XIIIe siècle et dans plusieurs autres des livres liturgiques des XIIIe et XIVe siècles. Quelques pontificaux, dans lesquels on trouve une formule pour la remise de l'anneau, ne contiennent aucune prière pour le bénir. Les formules, d'ailleurs, ne sont pas partout les mêmes [8]. »

VIII. L'ANNEAU DES FIANÇAILLES ET DE MARIAGE. — Plaute, au IIe siècle avant notre ère, fait mention de la coutume suivant laquelle le fiancé s'engageait au mariage par le don d'un anneau en fer [9], *anulus pronubus* ou *sponsalitius*. A Rome, où les traditions se conservaient scrupuleusement, on continua à donner l'anneau de fer sans pierreries des fiançailles longtemps après que l'anneau d'or se fût répandu dans plusieurs catégories de citoyens [10]. Ce fut dans le courant du IIe siècle que s'introduisit l'anneau d'or pour les fiançailles, puisque, au dire de Tertullien : *Aurum nulla (fœmina) norat præter unico digito quem sponsus oppignorasset pronubo annulo* [11]. Cet anneau ne jouissait pas aux yeux des anciens du respect qu'on lui a accordé depuis, car il arrivait que parfois l'époux remplaçait après le mariage l'*anulus pronubus* par une bague [12].

L'usage romain se sera introduit en Germanie à une époque que nous ne pouvons déterminer, mais ceci n'infirme en rien la constatation, car, suivant la remarque de J. Grimm, cette coutume, dont on ne trouve pas trace dans les plus anciens récits légendaires, n'était pas un usage proprement germanique [13], mais il devait être généralement répandu chez les peuples de cette origine lorsqu'ils franchirent le Rhin, au Ve siècle. Deux lois inscrites dans les codes de ces peuples barbares mentionnent la coutume, mais elles sont tardives. La loi des Visigoths porte ce qui suit : *Quia ergo sunt plerique qui factæ sponsionis immemores, nuptialium fœderum definitionem differant adimplere; abrogare*

[1] Petrus Bleseus, *Epist.*, XC : *De gestatione annulorum in abbate, P. L.*, t. CCVII, col. 283. — [2] Innocent III, *Regesta*, l. I, epist. DXIX, *P. L.*, t. CCXIV, col. 478. — [3] M. Deloche, *Essai hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. 44, n. XLIII. — [4] Aujourd'hui Sennevières (Indre-et-Loire). — [5] *L'Unité catholique*, jeudi, 20 août 1863. — [6] *Sermo*, XLVIII : *Hinc est quod annulo fidei Agnes se asserit subarratam, P. L.*, t. XVII, col. 701, 735. — [7] A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Parisiis, 1646, p. 749. L'anneau des vierges semble destiné à consacrer leur mariage et non leur chasteté, néanmoins Liceti a très ingénieusement rappelé la coutume antique du don de l'anneau par lequel l'un des époux ou les époux s'engageaient à la continence. *De annulis antiquis*, in-12, Utini, 1645, c. VIII, p. 54. — [8] Barraud, *Des bagues à toutes les époques*, dans le *Bull. monumental*, 1864, p. 63. — [9] Plaute, *Miles gloriosus*, IV, I, 11; J. B. Cavaccia, *L'anello matrimoniale, Trattato*, in-12, Milano, 1599. — [10] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, c. XII. Pline mourut l'an 79 de notre ère. — [11] Tertullien, *Apologet.*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 302. Cet écrit remonte à l'année 197. Cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Eccl. liturg.*, in-4°, Paris, 1902, t. I, p. CXCIV. — [12] *Digesta*, l. XXIV, tit. I, n. 36, *De donationibus inter virum et uxorem*, dans *Corp. juris civil.*, édit. Galisset, col. 780. — [13] J. Grimm, *Deutsche Rechtalterthümer*, in-8°, Göttingen, 1854, p. 178. « Une autre remarque intéressante de ce savant, c'est que primitivement, chez les Germains christianisés, le fiancé paraît avoir seul remis un anneau à la jeune fille, qui était dès ce moment liée, et que c'est au contraire celle-ci qui, plus tard, d'après des poésies du XIIIe siècle, remettait une bague au fiancé, qui n'en donnait point. » M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 226, note 1.

Digitized by Google

decet hujus rei licentiam, ut non unusquisque pro suo velle, alteri dilationem exhibeat. Ideoque a die latæ hujus legis decernimus, ut cum inter eos qui disponsandi sunt, sive inter eos parentes aut fortasse propinquos, pro filiorum nuptiis coram testibus præcesserit definitio, et annulus pronubus arrarum nomine datus fuerit vel acceptus, quamvis scripturæ non intercurrant, nullatenus promissio violetur, cum qua datus est annulus et definitio facta coram testibus. Nec liceat uni parti suam immutare aliquatenus voluntatem, si pars altera præbere consensum noluerit; sed secundum legum ordinem, altera constitutione dotis impleta, nuptiarum inter eos peragatur festi celebratio [1]. Cette loi fut promulguée par Chindaswinthe (642-653) et celle des Lombards le fut par Luitprand (712). La voici : *Si quiscumque sæcularis homo parentem nostram sæcularem disponsat cum solo anolo eam subarrat et suam facit* [2]. Le don de l'anneau et son acceptation ne suffisaient pas à constituer le contrat des *sponsalia*, il n'était que la ratification d'un engagement préalable, verbal ou écrit, exprimé devant témoins, à défaut duquel l'anneau n'avait que la valeur d'une « présomption » [3]. Ces deux conditions remplies, le contrat de fiançailles ne pouvait être brisé que par le consentement mutuel des futurs époux. « Si une des parties, dit la loi des Visigoths, ne consent pas à la rétractation de l'engagement, le mariage sera célébré conformément aux lois [4]. »

Un seul anneau nous fournit l'exemple certain d'une bague donnée par le mari à son épouse; le célèbre Fabri de Peiresc le décrit ainsi dans une lettre à Jacques Spon [5] :

« Monsieur,

« En revenant de la Cour d'Aix et en passant par Arles, j'achetai une grosse bague d'or antique, nouvellement déterrée, sur laquelle est représenté un visage d'une manière assez grossière, avec cette inscription tout autour : + TECLA SEGELLA; le tout dans une plaque d'or, environnée de quelques enrichissemens de feuillages et godrons dans le vide desquels il est écrit : + TECLA·VIVAT DEO CVM MARITO SEO; et à l'opposite du cercle de cette bague, on y voit un petit ovale avec des lettres dedans : RA'TE dont je serois bien aise d'avoir vôtre avis. »

Une étude attentive de la légende a fait proposer les lectures suivantes :

+ TECLA SEGELLA (*sic*)
+ VIVAT DEO CVM MARITO SEO RATINE

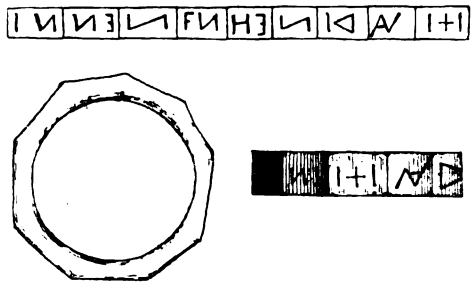
Seo pour *Suo*.

Un des anneaux trouvés dans les sépultures de Herpes (Charente) est un anneau de fiançailles ou de mariage de Nennium et de Vadinehna [6] (fig. 677).

Il faut probablement compter comme anneau de fiançailles ou de mariage, un anneau byzantin trouvé à Athènes représentant les deux époux [7] et pouvant dater de la moitié du ve siècle (fig. 678).

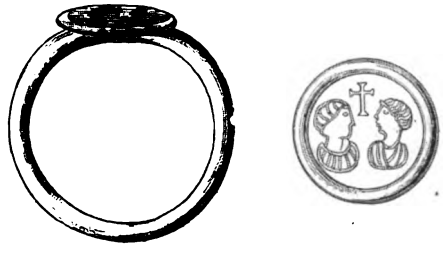
Un bel anneau portant la légende : VENANTI VIVAS IN DEO CVN SERCIIA, toutefois, le dernier mot est d'une lecture douteuse; peut-être faut-il lire : *cum* [*berg*(*inia*)]*tua* [8] (fig. 679).

Un anneau d'or, enrichi de minuscules figures d'émail, représente deux personnages entre lesquels un troi-



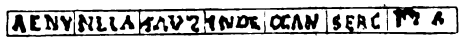
677. — Anneau de mariage.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 253, n. CCXVII.

sième semble les couronner, ce serait le Sauveur couronnant l'aïeule de Constant II, Eudoxie, suivant ce qu'on lit autour du chaton : ὡς ὅπλον εὐδοκίας ἐστεφα-



678. — Anneau byzantin de mariage.
D'après *Archaeological Journal*, 1871, t. XXVI, p. 291.

νῶσας ἡμας, emprunt au psaume CV et allusion au rite du couronnement nuptial en usage dans l'Église grecque. Le jonc représente sept autres scènes empruntées à



679. — Anneau de Venantius et Sercia.
D'après *Bullet. di archæologia cristiana*, 1881, p. 114.

l'histoire évangélique. Cet anneau a été trouvé à Syracuse dans un riche trésor qui a dû appartenir à l'empereur Constant II assassiné dans cette ville en l'année 668. L'anneau appartient aujourd'hui au musée de Palerme [9].

Un des plus célèbres parmi les anneaux de fiançailles est celui que Clovis Ier envoya à Clotilde par l'entremise du Gaulois Aurélien. Frédégaire nous a conservé le ré-

[1] *Lex Wisigothor.*, l. III, tit. I, § 3, dans Walter, *Corp. jur. Germanici*, in-8°, Berolini, 1824, t. I, p. 466-467. — [2] *Leg. Luitprandi*, l. XXX, c. I, dans Pertz, *Monum. Germ. histor. Leges*, in-fol., Hannoveræ, 1835, t. IV, p. 122. — [3] H. Kormann, *De triplici annulo*, in-12, Hagæ Comitum, 1654, p. 35. — [4] *Lex Wisigothor.*, l. III, t. I, § 3, dans Walter, *loc. cit.*, p. 467. — [5] J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquités*, in-4°, Lyon, 1863, p. 170-174. Dans la *Vie de Nicolas-Claude Peiresc*, par Regnier, in-12, Paris, 1770, la devise est devenue : TECLA LITAT DEO CVM MARITO SEO, que l'auteur traduit : « Técla fait, avec son mari, un sacrifice agréable à Dieu. » Pour la notice développée de cet anneau, cf. M. Deloche, *Essai hist. et archéol. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. 227-236, n. CCIX. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5692? — [6] M. Deloche, *Essai hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. 253, n. CCXVII. — [7] C. Drury E. Fortnum, *On some finger-rings of early christian period*, dans *Archæological Journal*, 1871, t. XXVIII, p. 291. Voyez un type à peine différent, mais d'exécution inférieure, dans *Archæol. Journal*, 1850, t. VII, p. 191. Signalons encore un anneau d'or trouvé à Brancaster, comté de Norfolk, offrant deux profils affrontés. E. Hübner, *Inscript. Britanniæ christianæ*, in-4°, Londini, 1876, n. 222. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 114. Un anneau d'or, trouvé à Silchester, offre sur le jonc octogonal cette acclamation : SE||NI||CIA||NE||VI||VAS||IN||DE||. E. Hübner, *Inscript, Britann. christ.*, in-4°, Londini, 1876, n. 223. — [9] *Bullet. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 84 sq.

Digitized by Google

cit de l'épisode curieux de l'échange des anneaux : *Perrexit (Aurelius) partibus (Burgundiæ), anulum Chlodovei, quo ei potius crederetur, secum portans. Cumque ad Januam civitatem, ubi Chrotechildis cum germana sua sedebat, venisset* [... *dixit*...] *Aurelianus : « Chlodoveus, rex Francorum, me direxit ad te; si voluntas Dei fuerit, te vult ad culminis sui sociare conjuguem. Ut certa fias, hunc anulum tibi direxit. » Quem illa accipiens, gavisa est magno gaudio. Dixitque ad eum : « Accipe centum solidos pro laboris tui munere, et anulum hunc meum. » Festinans revertere ad dominum tuum et dic ei : « Si me vult matrimonio sociare, protinus per legatos a patruo meo Gundobado postuletur* [1]. »

Citons encore un texte presque aussi ancien que le précédent. Grégoire écrit dans la Vie de saint Léobard : *Denique dato sponsæ anulo, porrigit osculum, præbet calceamentum, celebrat sponsalium diem fastum* [2].

Nous pouvons probablement classer dans la catégorie des anneaux de fiançailles, l'anneau attribué sans fondement à sainte Radegonde, fabriqué vers le milieu du VIe siècle. Ce joyau se compose d'un cercle portant deux chrysalides, symbole d'immortalité; au sommet, sur un chaton, se lit le monogramme de la reine [3].

Un missel du XIe siècle, consulté par dom Martène à la bibliothèque de Saint-Gatien de Tours, contient deux bénédictions différentes pour l'anneau. La première est ainsi conçue : *Creator et conservator humani generis, dator æternæ salutis, omnipotens Deus, tu permitte Spiritum Sanctum paraclitum super hunc annulum. Per Dominum.* Voici la seconde : *Benedic, Domine, annulum istum, ut ejus figura pudicitiam custodiat. Per Dominum* [4].

L'*annulus sponsalitius* paraît avoir été dans la primitive Église le symbole de la fidélité. Prudence, célébrant le sacrifice d'un martyr, semble rapprocher du lien conjugal celui qui attachait le chrétien à l'Église :

Illius fidem figurans nube fertur annulus [5].

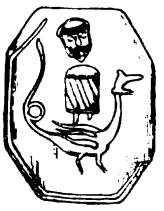
Il ne semble guère possible de déterminer avec certitude, en l'état des documents, la différence que faisaient les anciens entre l'anneau des fiançailles et l'anneau qui recevait la bénédiction du prêtre le jour du mariage des époux, et nous ne croyons pas que sur ce point il soit possible de faire appel aux indications tardives fournies par les symbolistes du bas moyen âge; mieux vaut ignorer que suppléer à tout prix.

IX. Anneaux antiques. — On faisait usage pour la décoration des anneaux d'un grand nombre de matières précieuses ou rares. La série décrite par M. Deloche offre l'emploi : — 1° *Des pierres précieuses :* agate, améthyste, calcédoine, cornaline, cristal de roche, émeraude, grenat, pierre d'un gris perle, pierre dure noire, perle verte, rubis, sardoine. — 2° *Des imitations de pierres précieuses :* imitation d'agate et d'améthyste, fausse calcédoine, fausse émeraude. — 3° *Verroteries :* verre blanc, blanchâtre, blanc irisé, bleu, jaune, noir, rouge, vert. — 4° *Émaillerie :* émail blanc, rouge, bleu, grisâtre, noir, plaques d'émail, goutte d'émail [6]. Les fabricants d'anneaux faisaient en outre usage du paillon [7]. Il y avait aussi les procédés de décoration au moyen d'ornements métalliques découpés dans une feuille d'or ou d'argent, incrustés dans un trait creusé et retenus par des stries exécutées à la lime; ou bien c'est un simple fil tréfilé que l'on incrustait ou que l'on soudait [8].

Parmi les sujets gravés sur le métal se rapportant au christianisme nous citerons les principaux en indiquant, lorsque ce sera possible, le lieu de la trouvaille :

Saint Pierre debout derrière le coq qui chante [9] (ferme des Rippes, Côte-d'Or) (fig. 680).

Personnage debout, vêtu de la dalmatique, prêchant [10] (?).

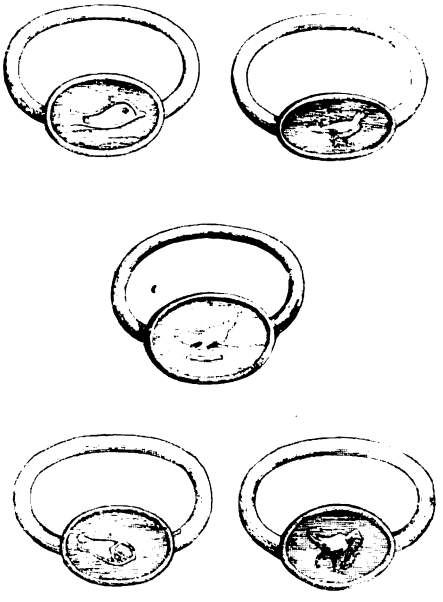


680. — Saint Pierre et le coq chantant.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 18, n. XVI.

Nous indiquerons aussi une « bague d'or massif dont le chaton est une cornaline sur laquelle est gravée, en creux, une tête d'Apollon, radiée, de profil, de travail antique. Ce chaton est encadré dans des cercles de filigrane et doublé d'une feuille d'or sur laquelle est représentée, au repoussé, la sainte Vierge tenant l'enfant Jésus; cette bague paraît appartenir aux VIe ou VIIe siècles de notre ère » [11]. Ce curieux bijou est conservé au Cabinet des médailles [12].

Au même Cabinet un anneau d'or massif sur lequel « une ancre, symbole du salut, est sculptée en relief à la place du chaton » [13]; recueilli en Syrie [14].

Un anneau de bronze trouvé à Constantine se rapporte aux luttes que soutinrent en Afrique les catholiques et les donatistes dont le cri de ralliement était celui que nous lisons sur cet anneau D(*e*)O LAVD(*e*)S [15].



681. — Anneaux trouvés à Herculanum et Pompéi.
D'après *Bullet. di archeol. crist.*, 1870, pl. IV, p. 1-5.

On peut en rapprocher un autre anneau de cuivre, également africain, sur lequel on lit cette devise qui peut

[1] Frédégaire, *Historia Francorum epitomata*, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 584. — [2] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, c. XX, *P. L.*, t. LXXI, col. 1093. — [3] Auber, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1863, t. VIII, p. 252, 420; Le même, *L'anneau d'or de sainte Radegonde et ses reliques à Poitiers*, in-8°, Arras, 1864; Le même, *Histoire et théorie du symbolisme religieux*, in-8°, Paris, 1872, t. IV, p. 290. — [4] Martène, *De antiq. eccl. ritib.*, l. I, c. IX, a. 5, ord. 2, in-4°, Rotomagi, 1700, t. II, p. 616. — [5] Prudence, *Peristeph.*, hymn. I, vs. 85, *P. L.*, t. LX, col. 289. — [6] M. Deloche, *Essai hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. XVI sq. — [7] *Ibid.*, p. XVIII. — [8] *Ibid.*, p. XXI, XXII. — [9] *Ibid.*, p. 18, n. XVI. — [10] *Ibid.*, p. 319, n. CCLXXV. — [11] A. Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées*, in-12, Paris, 1858, p. 381. — [12] Numéro 2599 du catalogue. — [13] A Chabouillet, *loc. cit.*, p. 388. — [14] Numéro 2637 du catalogue. — [15] Vars, dans le *Rec. de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1898, t. XXXII, p. 352; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 174; 1880, p. 76.

Digitized by Google

s'appliquer au loyalisme politique comme à la communion religieuse — nous n'en déciderons pas :

ROMA
AMOR [1]

Cinq anneaux d'or, recueillis à Pompéi (n. 5) et Herculanum (n. 1, 2, 3, 4) et portant des symboles chrétiens [2]. Ce fait peut être rapproché de celui des inscriptions qui paraissent établir l'existence d'une communauté chrétienne à Pompéi [3] (fig. 681).

Un anneau d'or portant en chaton un onyx, recueilli en Sicile [4]. L'ἰχθύς est entouré de cette devise : VIVAS NOCTOHAMVS (fig. 682).

Un anneau d'or portant un chaton en lapis-lazuli,

682. — Anneau de Noctohamus. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1870, pl. IV, n. 13.

683. — Anneau de Tusculum. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1872, pl. VII, n. 3.

recueilli dans les ruines de l'ancienne Tusculum [5]. On y voit deux des plus anciens symboles chrétiens : l'ancre et le palmier (fig. 683).

Un anneau d'or trouvé près de Rome et entré dans le cabinet du comte Grégoire Stroganoff [6]; il représente le poisson accompagné des lettres XΘYC; la première lettre manque : [ἰ]XΘYC (fig. 684).

Le précieux cabinet de Drury Fortnum contenait une

684. — Anneau d'or. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1873, pl. IV-V, n. 6.

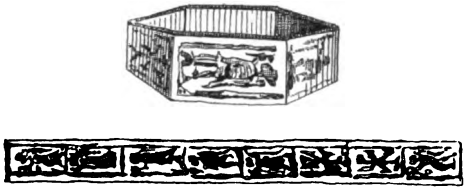
685. — Anneau au Bon Pasteur. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1881, p. 113.

collection d'anneaux chrétiens antiques, parmi lesquels nous donnerons un choix des plus remarquables :

Anneau portant le Bon Pasteur qui tient de la main gauche la *mulctra* (voir AGNEAU, col. 882); cette représentation est rare. Les lettres R. V. sont les initiales du nom du possesseur de l'anneau [7] (fig. 685).

Anneau octogonal portant une série alternée de *Victoires* et de monogrammes du Christ (fig. 686).

De Rossi faisait observer que nous trouvons un autre emploi de *Victoires* dans un sens symbolique spirituel sur le sceau de plomb trouvé en Tunisie [8] (fig. 116);



686. — Anneau aux *Victoires*. D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1881, p. 113.

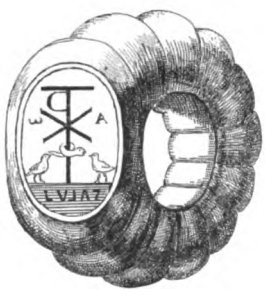
nous en rapprocherons avec plus d'assurance la Victoire des graffiti du temple d'Antonin et de Faustine dont nous avons donné une interprétation que nous croyons fondée sur les textes anciens [9].

L'intaille qui orne le chaton de cet anneau de cristal est d'une signification si claire qu'il est superflu d'entrer à son sujet dans de longs détails. La croix en forme de *Tau* rappelle tout ensemble le serpent d'airain de Moïse, dont la vue rendait la santé, et la croix du Christ, dont il était le symbole ainsi que la superposition du chrismon et des lettres α ω nous le montre. Les colombes affrontées à la croix sont les fidèles auxquels la croix du Christ rend le salut.

Quæque super signum resident cælestes columbæ
Simplicibus produnt regna patere Dei [10].

Cet anneau a été publié pour la première fois par Bosio [11] (fig. 687).

Le précieux recueil d'Abraham Gorlée offre un autre



687. — Anneau de cristal. D'après Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 656.

688. — Anneau de cristal. D'après Gorlæus, *Dactyliotheca*, 1672, t. I, p. 211.

type presque identique, mais dont la variante est assez notable pour être signalée. Cet anneau est également taillé dans le cristal, l'intaille nous montre la croix monogrammatique surmontant un Cupidon accosté de deux colombes. Gorlée ne donne pas d'autre indication de provenance que celle-ci : *Ex Roma subterranea* [12] (fig. 688).

[1] De Cardailhac, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Oran*, 1890, p. 161. — [2] Fiorelli, *Pompeianarum antiq. hist.*, in-8°, Napoli, 1860-1862, t. I, pars 2, p. 17; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 62, pl. IV, n. 1-5. — [3] Fiorelli, *loc. cit.*, t. I, p. 160; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 70, cf. p. 92 sq. Cf. Overbeck, *Pompeji in seinen Gebäuden*, in-8°, Leipzig, 1856, *passim*; Kiessling, dans *Bull. dell' inst. archeol.*, 1862, p. 92; C. Zangmeister, dans *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 679, pl. XVI, n. 2, 3; De Rossi, dans *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 2016, 2018. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 63, pl. IV, n. 13; Salinas, *Real museo di Palermo*, in-8°, Palermo, 1875, p. 59, pl. A, n. 7. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 119, pl. VII, n. 3. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 76-77, pl. IV-V, n. 6. Pour les anneaux pédiformes (voir PIED), cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 77 sq., pl. II, n. 5. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 113. — [8] L'explication donnée de ce sceau par De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 84, paraît peu solide. — [9] Voir AD BESTIAS, col. 461; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 113 sq. — [10] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *ad Sever.*, 14, *P. L.*, t. LXI, col. 337. — [11] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 656; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II. p. 705; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 156; Gori, *Thesaurus diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, p. 160. — [12] A. Gorlæi, *Dactyliotheca*, in-12, Lugduni Batavorum, 1672, t. I, p. 28, n. 211; in-4°, Lugd. Batav., 1695 (édit. Gronovius), part. I, n. 202; C. W. King, *Antique gems and rings*, in-8°, London. 1872, Appendix, *Early christian glyptic art.*, p. 28, interprète et symbole : *to express the believer's love for the Saviour*.

Digitized by Google

Bandini a publié, en manière de cul-de-lampe, le dessin suivant sur l'origine et la nature duquel il ne donne aucune explication[1]; il a dû l'emprunter au recueil de Gori, qui avait dessiné cet anneau à Rome, dans le musée de Vettori[2] (fig. 689).

689. — Anneau de Vettori.
D'après Gori, *Thesaurus gemmarum astrif.*, t. II, p. 298.

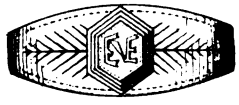
Les anneaux ornés de la palme sont au nombre des plus répandus. Le peu d'art que ce symbole exigeait de la part des graveurs a dû contribuer à son expansion.

Anneau d'or, venant d'un enfant et trouvé dans la banlieue de Rome; cabinet Fortnum (n. 8)[3] (fig. 690).

Anneau de bronze, même origine, même cabinet (n. 12)[4] (fig. 691).

Anneau de bronze, trouvé à Rome et entré dans le

690. — Palme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 142.



691. — Palme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 143.

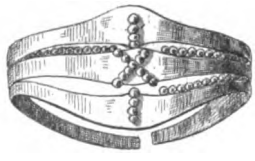
même cabinet (n. 16). Le monogramme a été lu par De Rossi : DEVS DONA VIVAS IN DEO[5] (fig. 692).

692. — Palme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 141.

693. — Palme.
D'après Smith, *Dict. of christ. Antiquities*, t. II, col. 1797.

Un anneau d'argent trouvé à Porto en 1865 et entré dans le cabinet Fortnum (n. 28)[6] (fig. 693).

Anneau d'or trouvé à Rome, entré dans le cabinet



694. — Monogramme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 140.

695. — Monogramme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 145.

Fortnum (n. 1)[7]. Il représente très probablement le monogramme ☧ (fig. 694).

Anneau de bronze, trouvé dans le voisinage de l'église de Sainte-Pudentienne et offrant l'image du monogramme (n. 19) du cabinet Fortnum[8] (fig. 695).

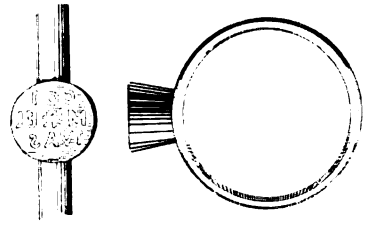
Anneau de bronze, trouvé à Rome, portant le chrisme accosté d'A ω, qui sur les empreintes devaient donner ω A (Voir A. ω, col. 12), et de deux agneaux[9] (fig. 696).

696. — Chrisme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVIII, p. 288.

697. — Chrisme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVIII, p. 272.

Anneau de bronze, trouvé dans la catacombe de Saint-Calixte et offert à Fortnum par Garrucci (n. 15); représente une femme accostée de deux chrismes et deux colombes[10] (fig. 697).

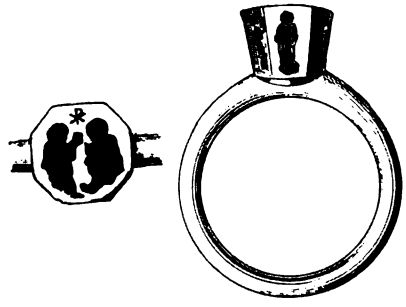
Anneau de bronze, surmonté d'un socle conique, pro-



698. — Chrisme.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 145.

venant d'une catacombe de la voie Appienne et entré dans le cabinet de Fortnum (n. 20)[11] (fig. 698).

Anneau d'acier, acheté à Londres, mais de provenance probablement italienne; cabinet Fortnum (n. 22).



699. — Chrisme.
D'après *Arch. Journal.*, t. XXVI, p. 146.

L'extrême détérioration de l'objet ne permet pas de lui assigner avec précision un symbole et une époque[12] (fig. 699).

Anneau d'or, trouvé dans les environs de Masignano dans les Marches en 1860, et entré dans le cabinet Fort-

[1] Bandini, *Catalogus codicum græcorum biblioth. mediceæ laurentianæ. Codices græci*, in-fol., Florentiæ, 1764, t. I, p. 292. — [2] Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. II, p. 298. — [3] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 142; 1871, t. XXVIII, p. 276; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1796. — [4] C. Drury, E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 143; 1871, t. XXVIII, p. 276; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1796. — [5] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 141; 1871, t. XXVIII, p. 277; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1796. — [6] C. Babington, *loc. cit.*, p. 1797; C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1871, t. XXVIII, p. 285. — [7] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 140; 1871, t. XXVIII, p. 269; C. Babington, *loc. cit.*, 1799. — [8] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 145; 1871, t. XXVIII, p. 272; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1798. — [9] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1871, t. XXVIII, p. 288; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1798. — [10] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 144; 1871, t. XXVIII, p. 272; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1800. — [11] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, t. XXVI, 1869, p. 145; 1871, t. XXVIII, p. 272; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1801. — [12] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 146; 1871, t. XXVIII, p. 270; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1800.

Digitized by Google

num (n. 28)[1]. On y lit : FILINANDA VIVAS IN DEO × (fig. 700).

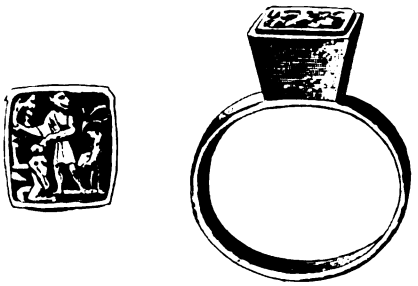
Anneau de bronze, provenant de Rome (?), entré dans

700. — Croix.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVIII, p. 285.

701. — Croix.
D'après *Arch. Journal*, 1871, p. 290.

la collection Fortnum (n. 32), clef cruciforme[2] (fig. 701).

Anneau de bronze, provenant peut-être des environs de Viterbe, entré dans le cabinet Fortnum (n. 29), représentant le sacrifice d'Abraham[3] (fig. 702).



702. — Sacrifice d'Abraham.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1870, pl.

Le trésor de la cathédrale de Raguse possède un anneau offert à la Madone par un paysan de la contrée, sur le chaton duquel est fixée une cornaline taillée dont le sujet et la technique sont d'accord pour faire dater ce bijou du IVe ou du Ve siècle (fig. 703). L'intaille représente

703. — Empereur.
D'après *Archæologia*, t. XLVIII, fig. 10.

704. — Vivas in vita.
D'après *Archæologia*, t. XLVIII, fig. 11.

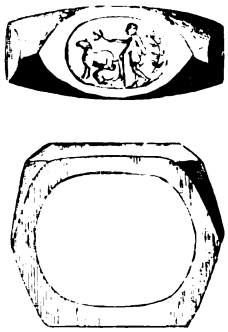
un empereur à cheval, vêtu du *paludamentum*, et dans l'attitude d'orant, si fréquente dans les fresques et les *tituli* des catacombes et dans la représentation de la *Theotokos*, par les Byzantins. Deux croix, un croissant de la lune et une étoile laissent peu de doutes sur l'origine byzantine de cette pierre gravée. Evans, dans son commentaire, ne doute pas que le croissant de la lune et l'étoile ne soient destinés à rappeler les heures de la nuit pendant lesquelles l'empereur Constantin eut la vision célèbre à laquelle on a pensé longtemps pouvoir rattacher l'origine du *chrismon*. La présence de deux croix simples n'est pas de nature à faire recevoir cette interprétation[4].

Un anneau d'or, trouvé sur l'emplacement de l'ancienne Epitaurum (aujourd'hui Raguse), dans l'Illyricum, paraît plus antique que celui qui vient d'être décrit. Le chaton porte une pierre dont le monogramme est indéchiffrable, le jonc présente une curieuse inscription incrustée ou niellée ainsi conçue : VIVA IN VIVA, qui doit sans doute vouloir être lue : *Vivas in vita*[5] (fig. 704).

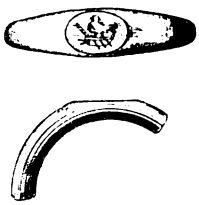
Quelques anneaux trouvés à Salone, aujourd'hui Spalato, et aux environs, offrent les devises suivantes :

Anneau d'or : V·F·[6] (*utere felix*); anneau d'argent : V· F·[7]; anneau d'argent : VTERE FELIX VIVAS[8]; anneau d'argent : VIVAS IN DEO[9]; anneau d'argent : XPS[10]; anneau de bronze XP ☧ I = Χρισ(τος)[11].

Une bague en bronze, achetée à Rome et entrée dans le cabinet de M. Fortnum (n. 6), représente le Bon Pasteur sur un jaspe rouge gravé en intaille[12] (fig. 705).



705. — Bon Pasteur.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVIII, p. 275.



706. — Nacelle.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVIII, p. 275.

Fragment d'anneau de jaspe vert sombre du cabinet Fortnum (n. 2), cet anneau acheté à Rome représente une nacelle sur laquelle un coq tient une palme[13] (fig. 706).

Un anneau octogonal en or, travaillé en « champlevé à jour », trouvé à Rome et entré dans le cabinet Fortnum (n. 5). Cet antiquaire lit ainsi l'inscription : X·P·Ω·M·A·T·I·, *Chromati*, dans laquelle il voit le nom d'une famille romaine chrétienne du IVe siècle. Ce n'est pas sans hésitation que nous proposons une autre

707. — Anneau champlevé.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 141.

lecture : XP [ιστος] Ω·A ; les lettres T I sont trop douteuses pour être interprétées[14]. Un anneau de légion-

[1] C. Drury E. Fortnum, *on some finger-rings of early christian period*, dans *Archæological Journal*, 1871, t. XXVIII, p. 284; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1801. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, nov.-déc. — [2] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1871, t. XXVIII, p. 290; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1803. — [3] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1871, t. XXVIII, p. 286; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1802. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. VII, n. 3. — [4] A. J. Evans, *Antiquarian researches in Illyricum*, dans *Archæologia*, 1885, t. XLVIII, p. 26. — [5] *Ibid.*, p. 27. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 10189[8]. — [7] *Ibid.*, t. III, n. 10189[9]. — [8] *Ibid.*, t. III, n. 10189[7]. — [9] *Ibid.*, t. III, n. 10189[10]. — [10] *Ibid.*, t. III, n. 10189[11]. — [11] *Ibid.*, t. III, n. 10189[12]. Cf. Bulić, dans *Bullettino di archeol. e storia dalmata*, t. III, p. 179. — [12] C. Drury E. Fortnum, *On some finger-rings, of the early christian period*, dans *Archæological Journal*, 1869, t. XXVI p. 141; 1871, t. XXVIII, p. 275. C. Babington, dans Smith, *Dictionary of christ. antiq.*, in-8°, London, 1880, au mot *Rings*, p. 1793. Cf. Christie and Manson, *Catalogue of the Uzielli collect.*, in-8°, London, 1861, p. 66, n. 277. — [13] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 140; 1871, t. XXVIII, p. 275; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1794. — [14] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 141; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1795, note c.

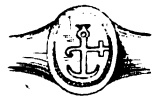
Digitized by Google

naire du même cabinet (n. 23) nous donne IXP M, enfin le jaspe rouge d'un anneau d'or du musée de Berlin (voir fig. 41) porte IXΘYC TM (ἰχθὺς τ[ῶν] μ[ερόπων]?) et on entend les martyrs de Lyon (an. 177) donner au Christ le titre de martyr.

Un anneau de bronze de la collection Fortnum (n. 17) représente un épi entre deux poissons. Trouvé dans les catacombes [1] (fig. 708).

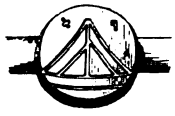
Un autre anneau de même métal et de même provenance, faisant partie du même cabinet (n. 13), représente deux ancres superposées [2] (fig. 709).

708. — Épi, poissons.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 145.



709. — Ancres.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 144.

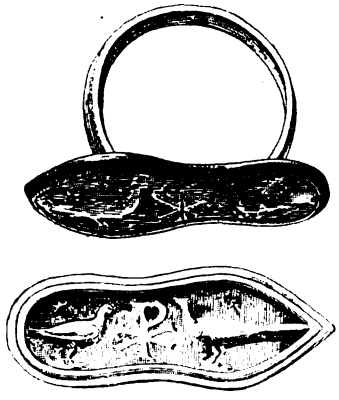
Même métal, même provenance et même cabinet (n. 14); représente un navire et dans le champ les sigles XP(ιστος) [3] (fig. 710).



710. — Navire.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 144.

711. — Colombes et poisson.
D'après *Arch. Journal*, t. XXVI, p. 143.

Un anneau de bronze de la collection Fortnum (n. 11) représente deux colombes et le poisson [4]. Le symbole est des plus fréquents et entre dans un grand nombre de combinaisons (fig. 711).

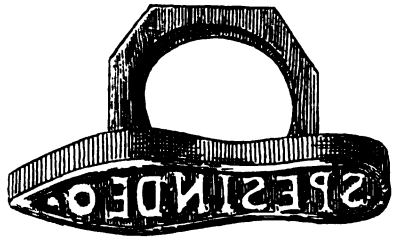


712. — Colombes et chrisme.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1880, p. VII, n. 3.

Un anneau d'or trouvé à Talaveyra de la Reina, en Espagne, portait deux colombes et cette inscription : EMANVEL, puis RECCAREΔO [5].

Un anneau de bronze, trouvé sur le territoire de *Fanum Fortunæ;* ce bijou affecte une forme souvent employée par les anciens et dont nous nous occuperons ailleurs [6]. Voir PIED. On a trouvé un sceau pédiforme portant le même symbolisme aux environs de Florence, mais sur ce dernier le monogramme du Christ était remplacé par un cep de vigne [7] (fig. 712).

Un anneau de bronze, trouvé à Capena [8] et portant la formule *Spes in Deo* si fréquente parmi les anciens chrétiens [9] (fig. 713).



713. — Spes in Deo.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1874, p. II, n. 5.

C'est à proprement parler un sceau et non un anneau et il en existe plusieurs autres absolument identiques; l'un d'eux faisait partie du cabinet de Peiresc, d'où il passa dans la collection de Sainte-Geneviève [10], un autre à la bibliothèque Vaticane, un troisième à Naples [11]. Une formule peu différente se lit sur un anneau de bronze octogonal du musée de l'Université de Pérouse [12] (fig. 714).

☧	SP	ES	IN	DE	OV	IV	AS

714. — Spes in Deo vivas.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1874, p. 78.

Deux anneaux de bronze trouvés, l'un à Rome, l'autre à Chiusi, portent la formule plus rare : *Vivæ in Deo* = *Vivat in Deo* [13] (fig. 715).

715. — Vivat in Deo.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1874, pl. II, n. 3.

Un anneau pédiforme publié par A. Gorlée porte le mot : *Justus* [14].

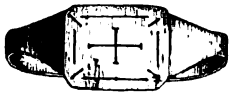
Le chrisme se rencontre souvent sur les anneaux et sous les formes diverses qu'il prit à différentes époques [15], on rencontre aussi des croix et croisettes « dans toutes les formes connues : croix à branches égales, croix grecque, croix de Saint-André, croix fichée, pattée, potencée, fourchue, cantonnée ou accostée de points ou

[1] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, *On some finger-rings of early christ. period*, dans *Archæol. Journal*, 1869, t. XXVI, p. 145; 1871, t. XXVIII, p. 274; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1795. — [2] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 144; 1871, t. XXVIII, p. 269; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1795. — [3] C. Drury Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI; p. 144; 1871, t. XXVIII, p. 272; G. Babington, *loc. cit.*, p. 1796. — [4] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 143; 1871, t. XXVIII, p. 273; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1796. — [5] E. Hübner, *Inscript. Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 206, 207. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 172 sq. Cf. *Archæological Journal*, 1871, p. 289. — [7] Passeri, *De gemmis astriferis veterum christianorum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 249; Guasco, *Musæi Capitolini antiquæ inscriptiones*, in-fol., Romæ, 1775, t. III, p. 231. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 77, pl. II, n. 5. — [9] *Ibid.*, 1869, p. 82; 1870, p. 13-15; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 336, 806. — [10] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1722, t. III, part. 2, pl. 136, p. 229. — [11] Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 6310[290]. — [12] Fontanini, *Commentario di S. Colomba*, in-4°, Roma, 1726, p. 78; Vermiglioli, *Le antiche iscrizioni Perugine*, in-4°, Perugia, 1805, p. 616, n. 85; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 78. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 78, pl. II, n. 3. — [14] A. Gorlæi, *Dactyliotheca*, in-12, Lugduni Batavorum, 1672, t. II, n. 210 (marqué n. 201 par erreur). — [15] M. Deloche, *Essai*, p. XXV sq.

Digitized by Google

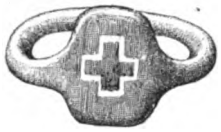
de lettres »[1] (fig. 716-719). Citons encore quelques types : la palme debout sur sa tige, l'agneau, le cerf, la colombe

716. — Le chrisme.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 150, n. CXXIX.



719. — La croix.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 43, n. XLII.

718. — La croix.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 75, n. LXIV.



717. — La croix.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 94, n. CXXX.

avec différents attributs, le lièvre, le poisson, et bien d'autres ornements profanes[2] (fig. 720-723). L'anneau, malheureusement disparu, qui fut trouvé dans le sarcophage de saint Agilbert, évêque de Paris, vers 670, découvert en 1636 dans la crypte de l'abbaye de Jouarre, portait

720. — La colombe.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 27, n. XXV.

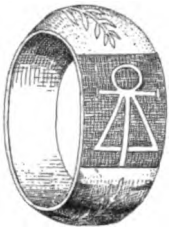
721. — La colombe.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 185, n. CCLII.

722. — Le lion.
D'après *Archæol. Journal*, t. XXVI, p. 149.

723. — Le poisson.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 288, n. CCLIV.

une gemme gravée. A. Du Saussay l'a vu et décrit. Cette gemme était une agate représentant saint Jérôme à genoux devant le crucifix, se frappant la poitrine avec une pierre[3]. Un autre anneau, trouvé également dans la crypte de la chapelle de l'abbaye de Jouarre dans le tombeau de saint Ébrégisile, évêque de Meaux en 660, a été signalé par Mabillon[4] et d'après lui par les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique*[5]. Cet anneau portait une gemme gravée représentant saint Paul ermite

724. — La lyre.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, t. IV, pl. 16, fig. 60.



725. — Le triangle.
D'après Garrucci, *Storia di arte crist.*, pl. 477, n. 49.

à genoux devant un crucifix, ayant un corbeau sur la tête.

Signalons encore la lyre[6] (fig. 725), le lion[7], l'alpha-oméga[8], (fig. 726), la palme[9] (fig. 727).

Parmi les types les plus anciens, le triangle est

726. — Alpha-oméga.
The Jewish Encyclopedia, t. I, col. 439.

727. — Palme.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1881, p. 113.

représenté par un bel anneau[10] qui rappelle de très près une pierre gravée du British Museum[11] (fig. 725).

Le British Museum a publié en 1901 le catalogue des antiquités chrétiennes qu'il possède, on y trouvera la description et la représentation d'un certain nombre d'anneaux que nous allons énumérer :

728. — Pêcheur.
D'après Dalton, *Catalogue*, p. 8, n. 46.

Anneau d'or portant une intaille gravée représentant un personnage assis, vu de face, les bras levés à la manière des orants. Un croisillon de chaque côté de la tête (n. 44)[12].

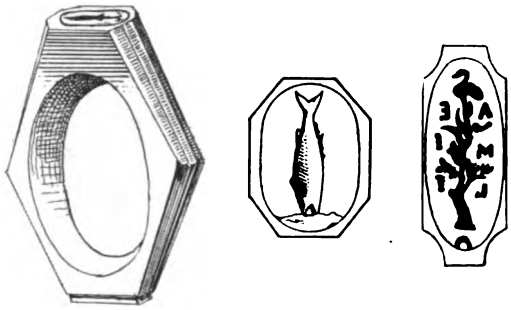
Anneau d'argent, sur le chaton duquel est représenté un pêcheur; la légende bilingue : CALVATOP (n° 46)[13] (fig. 728).

Anneau d'or, portant une émeraude gravée en intaille

[1] Deloche, *Essai*, p. XXVI sq. — [2] *Ibid.*, p. XXVIII. — [3] A. Du Saussay, *Panoplia episcopalis*, in-fol., Paris, 1646, t. II, p. 183. — [4] *Annal. Ord. S. Benedicti*, in-fol., Parisiis, 1703, t. I, p. 456. — [5] *Nouv. traité de diplomatique*, in-4°, Paris, 1750, t. IV, p. 17. — [6] G. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. XVI, fig. 60; t. VI, p. 115, n. 60. — [7] C. Drury E. Fortnum, dans *Archæological Journal*, 1869, t. XXVI, p. 149. Cet anneau est du VI° ou VII° siècle; il a été trouvé dans un tombeau copte près du temple de Medinet-Abou, à Thèbes. Nous ne pouvons donner ici tous les types d'anneaux, nous renverrons donc à quelques dissertations intéressantes : *Bull. du comité archéol.*, 1891, p. 278; 1899, p. 481; *Revue archéologique*, 1901, t. XXXIX, p. 258; *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1882, p. 135; 1886, p. 73; 1898, p. 248; *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1889, p. 321; V. Gay, *Glossaire archéologique*, in-4°, Paris, 1882, p. 35, col. 1, un anneau d'or du VI° siècle, portant la légende : PAX; presque toute la notice est erronée. — [8] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1720, p. 502, n. 32. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 113. — [10] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 477, n. 49. — [11] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-4°, London, 1901, n. 10. — [12] O. Dalton, *Catalogue*, p. 7, n. 14; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XVI, n. 4; G. Becker, *Die Inschriften der römischen Cömeterien*, in-8°, Gera, 1878, pl. 7° (non numérotée), n. 2. — [13] Dalton, *Catalogue*, p. 8, n. 46.

Digitized by Google

représentant le poisson, à la partie inférieure autre cachet représentant un oiseau sur un arbre; en légende



729. — Anneau d'Émilia.
D'après Dalton, *Catalogue*, p. 8, n. 48.

AEMILIA. King assigne à cet anneau le début du IIIe siècle (n. 48)[1] (fig. 729).

Anneau d'or trouvé entre Aberford et Sherburn, Tadcaster, comté de Yorkshire. La face extérieure offre la représentation d'un agneau avec ces lettres : A D-I dont l'interprétation ne donne lieu à aucune hésitation, il faut lire : *Agnus Dei*. A l'intérieur on lit :

EA
ÐELSVIÐ
REGNA

Eathelsvith, reg(i)na

C'est le nom d'une reine de Mercie, sœur d'Alfred le Grand, morte en 889 et inhumée à Pavie en Italie[2].

Bague en cornaline, de l'époque romaine, conservée à Santorin, portant cette légende[3] :

ΨΥΧΗ
ΧΑΛΗ

Anneau de bronze, trouvé à Sillègue, près de Sétif, avec cette légende[4] :

VIVAS
INDEO

Anneau de bronze, trouvé à Rome, lettres gravées, VIe siècle[5] (fig. 730).

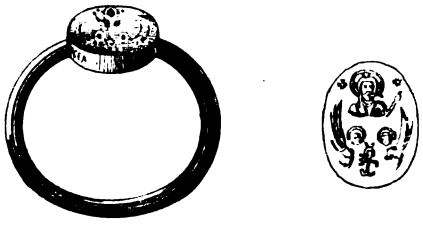
Anneau d'or, portant sur un chaton ovale le Christ (en buste) adoré par les anges, avec cette légende sur la tranche : ΑΓΙΟϹ ΑΓΙΟϹ ΑΓ(ΙΟϹ Κ)ΥΡΙΟϹ ϹΑΒΑΟ(Θ) (n. 120)[6] (fig. 731).

Anneau d'or, travail visigothique, trouvé en Espagne et conservé au musée de Tarragone; il porte la devise suivante : REVERENTIO TVO MACARI VIVAS[7].

Anneau d'or, trouvé à Pouan en 1842[8] et déposé au musée de Troyes, portant en lettres capitales le mot HEVA. Cet anneau sigillaire paraît dater du commencement de la période mérovingienne, on peut en rapprocher utilement d'autres anneaux du même temps[9]. La plupart

730. — Anneau de Paulus.
D'après *Bullet. della commiss. archeol. di Roma*, t. XVIII, p. 224, n. 18.

de ces anneaux mérovingiens portent le nom du propriétaire au nominatif, par exemple : *Racnetramnus, Wabuetusus, Launoberga, Leubacius, Berteildis*, d'autres encore, auxquels on ajoutera la légende du sceau du roi Dagobert, celle des sept sceaux de rois mérovingiens depuis Thierry III jusqu'à Childéric II dont les



731. — Le Christ adoré.
D'après Dalton, *Catalogue*, p. 19, n. 120.

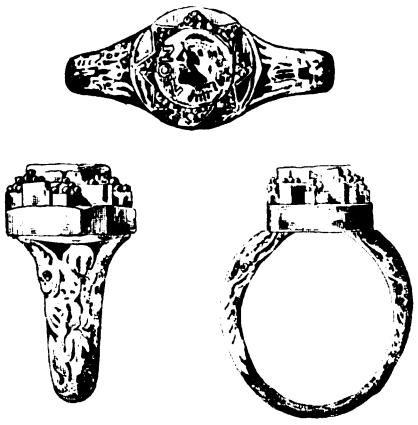
empreintes sont conservées aux Archives nationales[10]. Le mot *Hêva* de l'anneau de Pouan est un nominatif masculin, mais il peut, à en juger par la terminaison, être gothique, anglo-saxon ou frison; or, comme les races anglo-saxonnes et frisonne ne s'établirent pas en Gaule, l'anneau semble devoir être gothique, ou peut-être burgonde. *Hêva* est le nom du propriétaire de l'anneau, nom qui d'après les étymologies signifierait probablement « mari ».

Anneau mérovingien, en or fin, « d'une rare beauté[11], » trouvé sur le territoire de la commune de Saint-Montan (Ardèche), au milieu d'ossements tombant en poussière dans les substructions d'une localité détruite par les barbares. Cet anneau est un spécimen excellent de l'orfèvrerie mérovingienne. Le chaton s'élève de plus de 0m008 au-dessus de l'anneau. « Son aspect d'ensemble donne l'impression de trois solides agencés entre eux par voie de superposition. L'empilement en est couronné par une rondelle sertie, dans l'épaisseur de laquelle ont été gravés les creux du cachet[12]. » La combinaison géométrique est agrémentée de perles d'or si en faveur parmi les Mérovingiens adonnés au luxe (fig. 732).

[1] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of British Museum*, p. 8, n. 48. — [2] E. Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, in-4°, Londini, 1876, n. 244. — [3] M. Collignon, *Sur un groupe d'Éros et de Psyché trouvé en Grèce*, dans la *Revue archéol.*, 1875, t. II, p. 204, note 3. Même formule sur une cornaline. E. Le Blant, *Une collect. de pierres gravées à la biblioth. de Ravenne*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1883, p. 40, n. 9 : ΚΑΛΗ ΨΥΧΗ. — [4] S. Gsell, *Inscriptions inédites de l'Algérie*, dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1896, p. 214, n. 174. — [5] L. Correra, *Miscellanea epigrafica*, dans *Bullett. della comm. arch. di Roma*, 1890, t. XVIII, p. 224, n. 28. — [6] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 19, n. 120. — [7] A. Engel, dans les *Nouv. archiv. des missions scientifiques*, 1892, t. III, p. 133. — [8] Peigné-Delacour, *Recherches sur le lieu de la bataille d'Attila en 451*, in-4°, Paris, 1860. Cf. *Répertoire archéologique du département de l'Aube*, p. 6; *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, IIIe série, t. V, 1re partie (Bulletin), p. 80. — [9] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 164, 321 *d*, 403, 669 *a*, 672 *a*, 678 *a*; Le même, *Nouveau recueil des inscr. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, n. 19, 20 *a*, 20 *b*, 24, 50, 55, 56, 59, 90, 149, 241, 283, 285. — [10] Douet d'Arcq, *Collection des sceaux*, in-4°, Paris, s. d., t. I, p. 267-268, n. 4-10; H. d'Arbois de Jubainville, *Recherches philologiques sur l'anneau sigillaire de Pouan*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1er octobre 1869, p. 611, dont nous résumons ici les recherches. — [11] E. Flouest, *Anneau sigillaire de l'époque mérovingienne*, dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1887, p. 45. — [12] *Ibid.*, p. 46. Pour les anneaux publiés par M. Deloche, cf. J. Pilloy, *Anneaux des premiers siècles du moyen âge trouvés dans le Vermandois*, dans les *Mémoires de la Société académique de Saint-Quentin*, 1897-1898, t. XIII, p. 472-511.

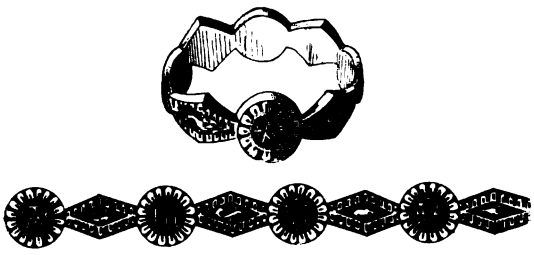
Digitized by Google

Un anneau célèbre pour la technique est celui d'Ethelwulf († 857), conservé au British Museum, qui nous offre un exemple d'émail champlevé sur or; on ne connaît d'autre pièce en ce genre que l'anneau d'Ahlstan, évêque de Sherburn. L'anneau d'Ethelwulf « est une taille d'épargne garnie d'un émail bleu noir, solidement incor-



732. — Anneau mérovingien.
D'après le *Bullet. archéol. du comité des travaux historiq.*, 1887, p. 46.

poré au métal par la fusion. Le caractère du dessin et les ornements sont saxons, et il paraît inutile de construire des généalogies, comme on l'a fait en Angleterre, pour établir que cet anneau a été exécuté en France. Un orfèvre saxon pouvait très bien s'acquitter de cette mince besogne »[1], car outre que ces deux « bijoux sont de dimensions fort exiguës, ils ont été ciselés dans une masse métallique assez résistante pour que la taille d'épargne y fût aisément opérée. L'orfèvrerie mérovingienne, au contraire, se fait remarquer par la ténuité des lames d'or qu'elle emploie »[2]. L'anneau d'Ahlstan fut trouvé dans un champ à Llys faen (Carnarvonshire); c'est un bon spécimen de l'art de la joaillerie chez les



733. — Anneau d'Ethelwulf.
D'après *Archæologia*, t. IV, p. 47.

Saxons. Il porte sur quatre médaillons les lettres dont se compose le nom du propriétaire :

+ AƏLHSTA

Le dernier caractère, s'il n'est simplement une croix, pourrait représenter la lettre N en caractère runique[3] (fig. 733).

X. Anneaux byzantins. — Anneau d'or, travail byzantin du Ve ou VIe siècle, du cabinet Fortnum (n. 24)[4] (fig. 734).

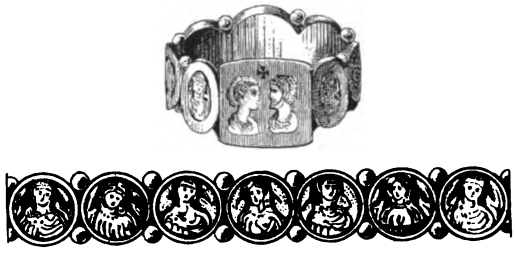
Anneau de bronze, probablement byzantin, du VIe ou

734. — Anneau byzantin.
D'après *Archæol. Journal*, t. XXVI, p. 146.

735. — Anneau byzantin.
D'après *Archæol. Journal*, t. XXVI, p. 147.

VIIe siècle, trouvé à Athènes, et entré dans le cabinet Fortnum (n. 26)[5]; représente un personnage nimbé devant une croix potencée (fig. 735).

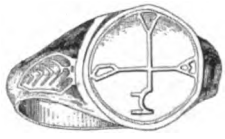
Anneau d'or, byzantin, sur le chaton duquel on a cru reconnaître, sans aucune vraisemblance d'ailleurs, l'empereur Léon Ier et l'impératrice Verine (457-74)[6] (fig. 736).



736. — Anneau byzantin.
D'après Dalton, *Catalogue*, p. 32.

Anneau de bronze, portant sur une targe circulaire un monogramme cruciforme dont les caractères M·P·A·A· peuvent donner le nom MAPIA, *Maria*. Ce bijou peut dater du VIe siècle (fig. 737).

Anneau du cabinet Fortnum représentant la résurrec-



737. — Maria.
D'après *Nuovo Bullet. di arch. crist.*, 1897, p. 13, fig. 4.

738. — Résurrection de Lazare.
D'après *Bullet. di arch. crist.*, 1881, p. 113.

tion de Lazare. Le choix du sujet et son exécution nous portent à y voir un travail byzantin[7] (fig. 738).

Un anneau d'or, d'origine évidemment byzantine, porte sur le chaton divisé en six segments une invocation aux saints Anargyres, le tout paraissant dater du VIe siècle (fig. 739).

[1] De Laborde, *Notice des émaux exposés dans les galeries du musée du Louvre*, in-12, Paris, 1852, p. 30, note 1. — [2] Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne. Les œuvres de S. Éloi et la verroterie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1864, p. 29. Cf J. Labarte, *Recherches sur la peinture en émail*, in-4°, Paris, 1856, p. 50 sq. — [3] S. Pegge, *Illustration of a gold enamelled ring, supposed to have been the property of Alhstan, bishop of Sherburne; with some account of the state and condition of the saxon jewelry in the more early ages*, dans *Archæologia, or miscellaneous tracts relating to antiquity*, 1786, t. IV, p. 47-68. — [4] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 146; 1871, t. XXVIII, p. 270; C. Babington, *loc. cit.*, p. 1798. — [5] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, 1869, t. XXVI, p. 146; 1871, t. XXVIII, p. 279; C. Babington, *lot. cit.*, p. 1799. — [6] C. Drury E. Fortnum, *On a roman Key-like finger-ring of gold and a byzantine bicephalic signet of the same metal*, dans *Archæol. Journal.*, 1872, t. XXIX, p. 305 sq. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 113.

Digitized by Google

On lit sur les facettes l'inscription suivante :

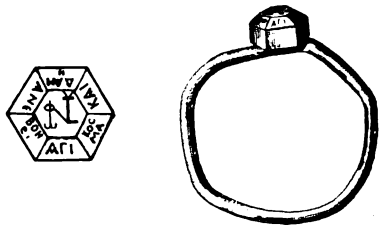
ΑΓΙΟ ΚΟΣ ΚΑΙ ΔΑΜ ΑΝΕ ΒΟΗ
ΜΑ Η ΘΙ

C'est-à-dire :

ΑΓΙΟ[Ι] ΚΟΣΜΑ ΚΑΙ ΔΑΜΗΑΝΕ ΒΟΗΘ[Ο]Ι
Saints Côme et Damien secourez-nous.

On sait que les Byzantins avaient une grande dévotion à trois groupes (συζυγίαι) de saints médecins qu'on fêtait le 1er juillet, le 1er novembre et le 17 octobre [1].

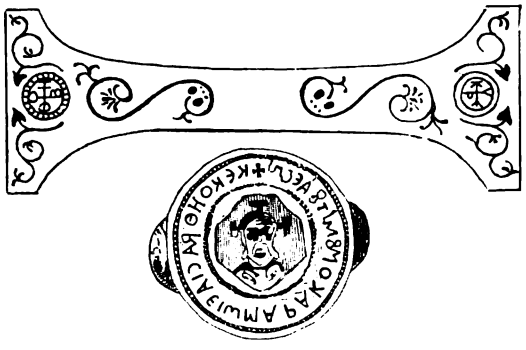
Le monogramme paraît devoir se lire ΤΡΥΦΩΝΟΣ avec le mot ΣΦΡΑΓΙΣ ou ΣΦΡΑΓΙΣΜΑ sous-entendu.



739. — Anneau des saints anargyres.
D'après les *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, t. XLIII, p. 135.

Un anneau de la collection Vinga, à Alexandrie (Égypte) porte une légende qui nous paraît apparentée avec les amulettes byzantines que nous avons décrites (col. 1849) : ΙΣ ΘΕΟΣ‖Ο ΝΙΚΩΝ‖ΤΑ ΚΑΚΑ [2].

Un anneau d'or très pesant, portant sur une pâte de verre, de couleur verte, la tête du Christ, vu de face [3].



740. — Anneau de Basile le Macédonien.
D'après Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, t. I, p. 349.

Cet anneau paraît avoir appartenu à un des plus illustres empereurs byzantins, Basile, fondateur de la dynastie macédonienne, avant son élévation sur le trône (fig. 740).

L'inscription circulaire porte : + ΚΕ ΒΟΗΘ ΒΑΣΙΛΕΙΩ ΠΑΡΑΚΟΙΜΟΥΜ ΤΟΥ ΔΕΣΠ, c'est-à-dire : Κυριε βοηθει βασιλειω παρακοιμωμενω του δεσποτου, « Seigneur, prête secours à Basile, parakimomène de l'empereur. » Ce Basile était dresseur de chevaux, il devint parakimomène, c'est-à-dire une manière de grand chambellan [4], de l'empereur Michel III qu'il fit massacrer en 867, le 23 septembre, dans l'église de Saint-Mamas.

Un autre anneau d'or, de travail byzantin, du IXe siècle, porte la légende suivante : + ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΕΙ ΑΕΤΙΩ ΠΡΩΤΟΣΠΑΘΑΡΙΩ ΚΑΙ ΔΡΟΓΓΑΡΙΩ ΤΗΣ ΒΙΓΛΗΣ. « Seigneur, prête secours à Aétios, protospathaire impérial et drongaire de la Veille (ou des Vigiles). » La décoration de l'anneau représente les effigies niellées de saint Jean l'Évangéliste et de la Vierge, le chaton offre le buste du Christ au nimbe crucigère [5] (fig. 741).

Ce bijou semble avoir pu appartenir à Aétios, patrice et stratégos des Anatoliques, qui, devenu prisonnier de l'émir Al-Moumenim, eut la tête tranchée par son ordre, à Samara sur l'Euphrate, avec une quarantaine d'autres captifs de marque, pour avoir refusé d'abjurer la foi chrétienne.

XI. Les anneaux reliquaires. — De bonne heure il fut d'usage à Rome d'enfermer de la limaille des chaînes de saint Pierre dans de petits reliquaires ayant la forme de clefs. Saint Grégoire Ier en parle à plusieurs reprises dans ses lettres :

Clavem parvulam a sanctissimo corpore beati Petri apostoli pro ejus benedictione transmissimus... beati Petri apostoli vobis claves transmissi, quæ super ægros positæ multis solent miraculis coruscare [6]. *Claves sancti Petri in quibus de vinculis catenarum ejus inclusum est, excellentiæ vestræ direximus ut collo vestro pensæ a malis vos omnibus tueantur* [7].

Ce n'était pas toutefois une innovation. On a trouvé

741. — Anneau d'Aétios.
D'après Schlumberger, *Mél. d'arch. byzantine*, t. I, p. 43.

742. — Anneau byzantin.
D'après *Archeol. Journal*, t. XXXIII, p. 113.

en Hollande des *anuli ad claves* en acier datant du Haut-Empire [8]; Boldetti en rencontra dans les catacombes [9]. Fortnum estime que l'anneau crucifère de son cabinet (n. 32, voir fig. 701) peut remonter au IVe siècle [10]. Peut-être l'anneau crucifère trouvé près de Bologne est-il un de ceux qu'envoyait saint Grégoire [11] (fig. 742).

[1] G. Schlumberger, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1882, t. XLIII, p. 135 sq. — [2] G. Botti, *Notes épigraphiques*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1902, t. IV, p. 100, n. 79. — [3] G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin*, in-8°, Paris, 1884, p. 562; Le même, *Trois joyaux byzantins sur lesquels sont inscrits les noms de personnages historiques du XIe siècle*, dans les *Mélanges d'archéol. byzantine*, in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 40. — [4] Littéralement : « Celui qui couche auprès de l'empereur. » — [5] G. Schlumberger, *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1880, p. 165; *Sigillographie de l'empire byzantin*, p. 340; *Mélang. d'archéol. byzant.*, t. I, p. 43. — [6] S. Grégoire, *Epistul.*, l. I, epist. XXXI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 484. — [7] *Ibid.*, l. VI, epist. VI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 798. — [8] Liceti, *De anulis antiquis*, in-12, Utini, 1645, pl. unique, n. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 507. Sur les reproductions de Liceti, cf. C. Drury E. Fortnum, dans *Archæol. Journal*, 1872, t. XXIX, p. 307, note 4. Voir aussi A. Gorlaeus, *Dactyliotheca*, t. I, n. 205-209 : anneaux avec clefs en fer; cf. I n. 103; anneau de fer avec sceau d'argent mobile. — [9] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 506, n. 36, 37. — [10] C. Drury E. Fortnum, dans *Archæol. Journal*, 1871, t. XXVIII, p. 290, n. 32. — [11] *Ibid.*, t. XXXIII, p. 110-112 : *On a Key-like gold finger-ring of the sixth or seventh century found at Marzabotto.*

Digitized by Google

Nous devons noter enfin un texte du biographe de saint Augustin, Possidius, évêque de Calame, qui nous apprend que l'évêque d'Hippone, *domus ecclesiæ curam omnemque substantiam ad vices clericis delegabat et credebat. Nunquam clavem, nunquam anulum in manu habens, sed ab eisdem domus præpositis cuncta et accepta et erogata notabantur*[1]. D'autre part, saint Grégoire de Nysse dit que sa sœur Macrine portait une

743. — Anneau à clef.
D'après *Archæol. Journal.*, t. XXIX, p. 305.

relique de la vraie croix dans une bague d'acier sur laquelle était représentée une croix[2].

Nous donnons ici un anneau d'or, portant neuf croix grecques, recueilli en Égypte en 1858 (fig. 743)[3].

XII. L'ANNEAU D'INVESTITURE. — Nous pourrions omettre de parler d'un sujet qui n'appartient pas à l'époque à laquelle nous nous arrêtons; cependant des auteurs du XIIe siècle, tels que Sigebert[4] et Guillaume de Malmesbury[5], ayant avancé que le pape Hadrien Ier, en reconnaissance de l'expulsion des Lombards hors de l'Italie, avait accordé à Charlemagne, leur vainqueur, le droit d'investiture par la crosse et par l'anneau, c'est-à-dire l'intervention de la puissance séculière pour mettre l'évêque élu en possession du temporel de son diocèse, il y a lieu d'en dire quelques mots. Le grand intérêt qu'avait un parti nombreux d'appuyer cette revendication sur des textes anciens et prouvés n'a pu s'autoriser d'aucun acte contemporain ou antérieur au règne de Charlemagne. Nous ne saurions donc nous attarder à un problème qui n'existe pas. Les érudits qui ont apporté à cette recherche leur pénétration et leur savoir ont conclu en toute probité comme Kirchmann : *Verum age dicamus etiam de usu anulorum in episcoporum investituris; cujus moris ante Caroli Magni tempora nullum reperio apud scriptores vestigium*[6].

XIII. L'ANNEAU DU PÊCHEUR. — Longius[7] et Heineccius[8] attribuent à Rebuffus et à Bongratia l'opinion qui fait remonter à saint Pierre l'usage de l'anneau du pêcheur, mais c'est une imagination sans fondement dans les faits. Mabillon dit qu'on ne rencontre aucun renseignement concernant l'anneau du pêcheur avant le XIIIe siècle[9], et c'est en effet dans une lettre de Clément IV, adressée en 1265 à son neveu Pierre Grossi de Saint-Gilles, qu'on en trouve la première mention[10]. A cette date les textes et les monuments commencent à se multiplier, mais ils sont en dehors de notre recherche.

XIV. L'ANNEAU DU SACRE ROYAL. — Le roi de France recevait un anneau des mains du prélat consécrateur qui lui disait : *Accipe annulum, signaculum fidei sanctæ, soliditatem regni, argumentum potentiæ, per quem scias triumphali potentia hostes repellere, hæreses destruere, subditos coadunare, et catholicæ fidei perseverabiliter connecti*. Ensuite le prélat quittait la mître et récitait cette oraison : *Deus, cujus est omnis potestas et dignitas, da famulo tuo prosperum suæ dignitatis effectum, in qua, te remunerante, permaneat, semperque te timeat, tibique jugiter placere intendat. Per Christum Dominum nostrum*[11]. Cette formule se retrouve dans le sacramentaire de Ratolde de Corbie.

XV. LES ANNEAUX DES PIEDS. — Pline nous apprend que les femmes portaient aux pieds un cercle ou gros anneau, ou une chaîne. *Argentum succedit aliquando et auro luxu feminarum plebis compedes sibi facientium, quas induere aureas mos tritior vetet*[12]. Apulée parle d'une catégorie d'artisans qui portent des anneaux aux pieds, *pedes annulati*[13]. Il faut entendre le témoignage de Pline de l'usage des plébéiennes de porter des *compedes* ou anneaux d'argent, une coutume bien établie leur interdisant d'en porter en or[14], ce qui n'était pas le cas pour d'autres femmes dont le même auteur nous dit qu'elles portaient de l'or à leurs pieds, *mulierum pedibus aurum gestatum*[15].

XVI. ANNEAUX FUNÉRAIRES. — Buonarotti a publié un anneau destiné probablement à orner le doigt d'un défunt. On y lit ces mots[16] :

ROXANE
D.B.QVES
QVAS

Roxane dulcis, bene qu(i)es(c)as,

et il n'est pas douteux qu'il faille entendre *quiescas* comme si on lisait *quiesquenti*.

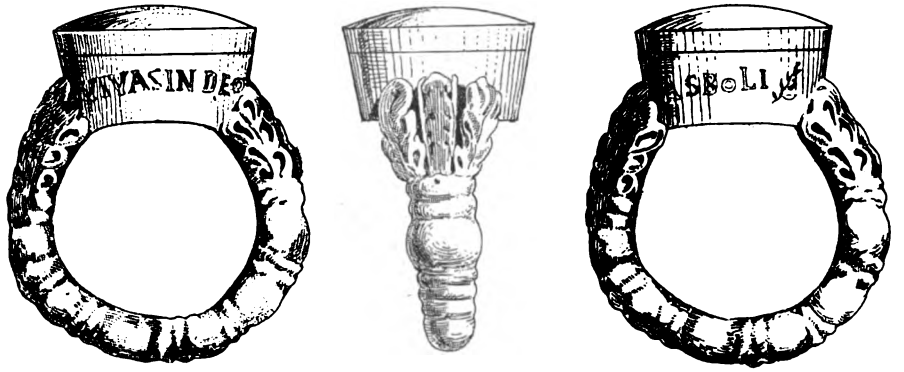
Un bel anneau en or massif trouvé dans la Saône, à Lyon, pourrait avoir eu la même destination[17]; il porte

[1] Possidius, *Vita Augustini*, c. XXIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 53. — [2] Grégoire de Nysse, *Vita Macrinæ*, *P. G.*, t. XLVI, col. 990. Cf. C. Drury E. Fortnum, *On a roman key-like fingerring of gold and a byzantine bicephalic signet of the same metal*, dans *Archæological Journal*, 1872, t. XXIX, p. 305, pl. — [3] C. Drury E. Fortnum, *loc. cit.*, p. 306. Cf. l'anneau de bronze de la page 307; O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 9, n. 49. Sur les anneaux niellés, cf. E. Waterton, *On niello*, dans *Archæol. Journal*, 1862, t. XIX, p. 323 sq. L'anneau que nous reproduisons ici a été donné sans explications par W. Fröhner, *Les musées de France*, in-fol., Paris, 1872, pl. 38, n. 9, 10. — [4] *Chronicon*, an. MCXI. — [5] *Gest. reg. Angl.*, l. II, § 202, éd. Hardy. — [6] H. Kirchmann, *De anulis*, c. XX, in-12, Slesvici, 1657, p. 211, 348. Voyez de même F. Curtius, *Syntagma de anulis*, in-12, Antwerpiæ, 1706, p. 372, 373; O. Morgan, *On episcopal and other rings of investiture*, dans *Archæologia*, 1855, t. XXXVI, p. 392-399. — [7] J. Longus, *De anulis*, Mediolani, 1615, p. 93. — [8] J. Heineccius, *De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis, eorumque usu et præstantia syntagma historicum in quo cum de re sigillari in universum agitur, tum in primis sigilla imperatorum, regum, civitatum, item pontificum... describuntur*, in-fol., Francofurti et Lipsiæ, 1709, p. 29. — [9] Mabillon, *De re diplomatica*, in-fol., Parisiis, 1704, l. II, c. XIV, § 11. — [10] Platina, *In vitas pontificum opus*, in-fol., Venetiis, 1479, *In vita Clementis IV*. Cf. E. Waterton, *On the Annulus piscatoris, or Ring of the Fisherman*, dans *Archæologia*, 1866, t. XL, p. 138 sq.; G. A. Witte, *De annulo piscatorio*, in-4°, Altorfi, 1787. — [11] Martène, *De antiquis Eccl. ritib.*, l. II, c. X, ord. 4, in-fol., Rotomagi, 1702, t. III, p. 194. — [12] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, c. XII. — [13] Apulée, *Metamorph.*, l. IX. — [14] M. Deloche, *Le port des anneaux dans l'antiquité romaine*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p. 199, note 1. — [15] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, c. XXXIX. — [16] F. Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, p. 170. Ce bijou faisait alors partie de la collection Pittoreggi, de Castelfiorentino; E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, p. 3. — [17] Il faut remarquer que la légende n'est pas disposée de manière qu'on puisse s'en servir comme d'un sceau.

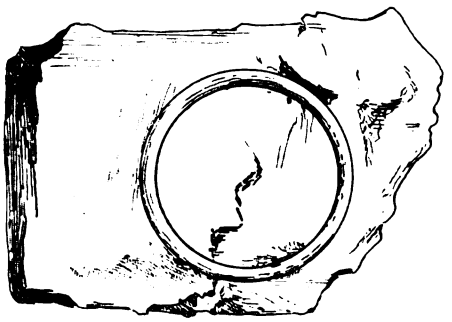
Digitized by Google

en légende une acclamation dont la paléographie, de même que la technique du travail, concourent à faire dater ce bijou du IVe siècle (fig. 744) [1].

L'usage des anneaux funéraires paraît confirmé par la découverte de simples cercles d'ivoire, faite par Bosio dans les catacombes [2]. Ces petits objets fixés à l'extérieur des *loculi* n'avaient aucune ornementation, aussi Boldetti [3] et Buonarotti [4] y ont vu avec raison, croyons-nous, des vestiges d'un usage peu ou mal connu; ce qui confirme leur conjecture, c'est que le diamètre à l'intérieur du jonc de ces anneaux est en général de si petite dimension qu'on ne saurait y faire passer le doigt (fig. 745).



744. — Anneau funéraire de Lyon. D'après de Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, p. 600.



745. — Anneau d'ivoire.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. IV, pl. VIII.

La coutume des bijoux funéraires se trouve confirmée par la découverte d'une agrafe dans une tombe en Bavière et portant à son revers une inscription funéraire commençant par ces mots : VFFILA VIVAT IN DO FILIX INOCENS FVNERE CAPTA [5].

Outre les pièces de cette catégorie, un grand nombre d'anneaux nous sont parvenus pour avoir été laissés aux doigts des défunts lors de l'ensevelissement. Ces sortes de découvertes ne sont pas rares aujourd'hui que la pratique des fouilles s'est fort répandue, mais plusieurs spécimens nous sont arrivés par ce moyen depuis l'antiquité, entre autres ceux de l'impératrice Marie, femme d'Honorius; un anneau de bronze garni d'un chaton trouvé au doigt d'une martyre (?) dans le cimetière de Cyriaque [6], enfin le célèbre anneau sigillaire de Childéric Ier, découvert dans son tombeau à Tournai en 1653 [7].

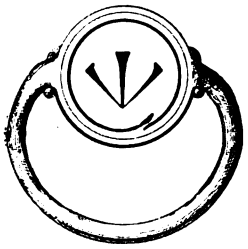
XVII. Anneaux juifs. — Un anneau sigillaire d'une Juive nommée Aster [8] (Bordeaux). Ce remarquable bijou offre, gravé à droite et à gauche du chaton, le chandelier à sept branches (fig. 746).

746. — Anneau sigillaire juif.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 246, n. CCXV.

[1] De Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846-1854, p. 600; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 64, pl. n. 6; M. Deloche, *Essai*, p. 3, n. 1. — [2] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l. III, p. 50. Cf. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. VIII. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 504. — [4] F. Buonarotti, *loc. cit.*, p. 170; Martigny, dans *Annal. de l'Acad. de Mâcon*, 1857, t. IV, p. 91. — [5] *Sitzungsberichte des philol. Classe des k. Bayer. Akad. der Wiss.*, 1884, p. 61; de Baye, *Le tombeau de Wittislingen*, dans la *Gazette archéologique*, 1889. — [6] Martigny, *loc. cit.*, p. 92; L. Perret, *loc. cit.*, t. IV, pl. XVI, n. 96. Voyez encore W. et L. Lindenschmidt, *Der germanische Todtenlager bei Selzen in der Provinz Rheinhessen, dargestellt und erläutert*, in-8°, Mainz, 1848, p. 20, pl. X. Cf. Grégoire de Tours, *De glor. confess.*, c. XXXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 855, qui rapporte que la chute d'une portion du toit de la basilique de Saint-Venerandus brisa le sarcophage d'une jeune fille que l'on put apercevoir portant encore ses anneaux aux doigts. — [7] *Anastasis Childerici I Francorum regis, sive Thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effossus et commentario illustratus auctore Joanne Jacobo Chifflettio...*, in-4°, Antverpiæ, 1655; Maximin Deloche, *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires et autres des premiers siècles du moyen âge*, in-8°, Paris, 1900, p. 189 sq. — [8] De Chasteigner, dans les *Comptes rendus du Congr. arch. de Périgueux*, 1858, p. 55; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 50; C. Jullian, *Inscr. rom. de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1890, t. II, p. 103-105; M. Deloche, *Essai hist. et arch. sur les anneaux*, in-8°, Paris, 1900, p. 247, n. CCXV.

Digitized by Google

Une bague trouvée dans la province de Namur porte sur son chaton un sigle de signification douteuse, et qui



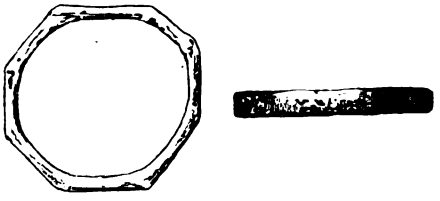
747. — Anneau juif?
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 113, n. XCVII.

748. — Anneau juif.
D'après Garrucci, *Storia dell arte crist.*, t. VI, pl. 491, n. 2.

peut s'interpréter des clous de la Passion de Jésus-Christ ou bien comme un ϖ, initiale fréquemment employée du mot *pax* [1] (fig. 747).

Un anneau de bronze, trouvé à San Antonio (ancienne Sulcis) en Sardaigne, portant le chandelier à sept branches [2] (fig. 748).

XVIII. ANNEAUX GNOSTIQUES. — Anneau octogonal en or massif, se composant d'un simple jonc orné de lettres



749. — Anneau gnostique.
D'après *Bol. de la real academia de la historia*, t. XLII, p. 145.

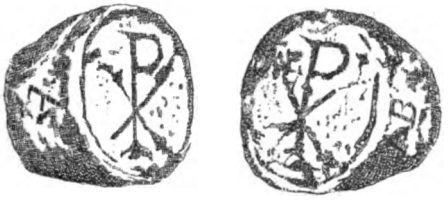
grecques à l'extérieur, découvert en 1890 aux environs d'Astorga (fig. 749).

L'inscription se lit ainsi :

υρ ωο υρ ωα ηο υρ ωη υο

Elle a fait l'objet d'un long et savant commentaire du P. Fita [3].

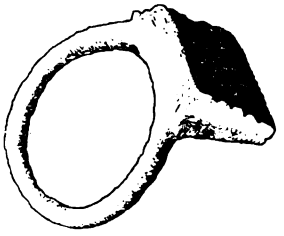
Nous classons, non sans quelque incertitude, parmi les anneaux gnostiques un objet trouvé à Rome, portant sur



750. — Anneau gnostique.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, p. 325.

le chaton le chrismon et sur le jonc le mot *Abrasax*. Cet anneau est en os [4] (fig. 750).

Enfin nous mentionnerons un anneau conservé au musée égyptien du Caire et édité pour la première fois par M. Gayet. Le chaton porte le tracé suivant, qui nous



751. — Anneau gnostique ?
D'après Gayet, *L'art copte*, p. 58.

752. — Cornaline.
D'après Capello, *Prodromus iconicus*, 1702, n. 203.

semble justifier la conjecture de M. Gayet attribuant à cet anneau une origine gnostique [5] (fig. 751).

O	O	O	O
O	O	O	O

Capello a publié trois cornalines que nous croyons d'origine gnostique. La légende des trois pierres est peu variée [6] :

ΜΝΗΜΟΝΕΥΕ
ΜΙΗΜΟΕΥΕ
ΜΙΗΜΝΕΥ

Le champ représente une main tenant entre le pouce et l'index un anneau (fig. 752).

XIX. ANNEAUX DE PÉNITENCE. — Un tombeau en pierre découvert en 1854 à Charolles contenait le squelette d'un corps humain et « sous le crâne un cercle de fer composé de deux parties égales, engagées l'une dans l'autre par une double entaille où les bouts se réunissent solidement fixés avec deux gros clous rivés; le diamètre intérieur du cercle est de quinze centimètres, et la circonférence du fer est de cinq seulement » [7].

L'usage des anneaux de pénitence est très ancien. La vieille discipline pénitentielle avait adopté l'emploi de cette sorte de carcan qui rappelait à celui qui était condamné à le porter que le crime qui le lui avait mérité n'était pas encore pardonné. Quelquefois, au lieu d'être rivé au cou, le carcan était placé sur la poitrine, aux bras, aux jambes, il arrivait encore qu'un même coupable en portait plusieurs. Dans cet état, il allait prier sur le tombeau des saints apôtres, ou sur celui des plus illustres martyrs, quelques-uns passaient la mer et venaient solliciter saint Cyprien de rompre miraculeusement leurs liens. Dans le cas où un miracle de ce genre était accordé à la prière du pénitent, on en rédigeait un procès-verbal qui était envoyé à l'évêque qui relevait l'excommunié d'un crime que Dieu lui-même avait pardonné. Par suite des abus qui étaient résultés de ces pèlerinages de pénitence, Charlemagne, de concert avec les évêques, imposa aux coupables le séjour dans leur pays, où ils pouvaient aisément compenser par leur humiliation les mérites de fatigue endurée sur les che-

[1] M. Deloche, *Essai*, p. 113, n. XCVII, cf. p. 372. — [2] Spano, dans *Bullett. archeol. Sardo*, t. VII, 1861, p. 9; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 164, pl. 491, n. 2. — [3] F. Fita, *El anillo gnostico de Astorga*, dans *Boletin de la real academia de la historia*, 1903, t. XLII, p. 144-153, p. 220, note 1. — [4] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 325. — [5] Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902, p. 58. — [6] Capello, *Prodromus iconicus sculptarum gemmarum Basilidiani, amuletici atq. talismanici generis*, in-4°, Venetiis, 1702, n. 203, 205, 206; U. Kopp, *Palæographia critica*, in-4°, Mannheimii, 1829, t. IV, p. 372, n. 883. — [7] Cucherat, *Notice sur un cercle de fer trouvé dans un tombeau à Charolles, et sur l'origine de cette ville*, dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon*, t. III, 1855, p. 111 sq. Cf. M. C. M***, dans le *Journal de Saône-et-Loire*, n. 62, 5 août 1894.

Digitized by Google

mins. Cet usage des anneaux de pénitence ne disparut que vers le milieu du XIe siècle [1].

Le pénitent de Charolles pourrait être un témoin de la discipline avant Charlemagne si, comme on a quelque raison de le croire, il fut enterré au lieu même où il était venu implorer sa délivrance, au tombeau du martyr saint Florentin mis à mort à Charolles [2]. Mabillon nous apprend en effet que le tombeau de saint Florentin était un lieu de pèlerinage célèbre à cause du miracle des carcans brisés qui s'y produisait souvent, et il rappelle celui qui eut lieu en faveur d'un clerc nommé Amélius, assassin de son oncle et condamné à l'anneau de pénitence par l'évêque Arétarius. L'excommunié ayant vu son carcan se briser devant le tombeau du martyr, conjura les témoins d'en rendre bon témoignage à l'évêque afin qu'il fût reçu à la communion laïque : *ut quem divina benignitas ac meritum Sancti Florentini visibilibus solvisset vinculis, ipse quoque interioribus sua pontificali auctoritate eumdem omnino absolutum declararet* [3].

XX. Les anneaux magiques. — Dans l'antiquité il ne manqua pas d'imposteurs pour abuser de la crédulité des hommes au moyen d'anneaux prétendus magiques. Flavius Josèphe nous apprend qu'un Juif nommé Éléazar plaçait sous le nez des possédés un anneau dans lequel était enchâssée une racine que l'on pense être de la squille; dès que l'esprit avait flairé cet objet il jetait à terre le possédé et l'abandonnait. A ce moment, le magicien récitait une sorte d'exorcisme attribué à Salomon et ayant rempli une cruche d'eau il ordonnait à l'esprit de la renverser : son obéissance prouvait qu'il avait quitté le possédé [4].

On raconte encore que trois hommes considérables dans l'empire questionnèrent deux devins, Hilaire et Patrice, sur le successeur de l'empereur Valens dont la politique faisait prévoir la chute prochaine. Ces devins, ayant gravé les lettres de l'alphabet grec autour d'un bassin, suspendirent au-dessus un anneau dont les vibrations marquaient les lettres qui, par leur assemblage, formaient la réponse de l'oracle. Cette réponse était conçue en vers héroïques et signifiait que le successeur de Valens serait un prince accompli; que ceux qui interrogeaient l'oracle seraient tués et leurs meurtriers poursuivis par les dieux. On fit préciser l'oracle; alors l'anneau frappa les lettres Θ, E, O, Δ, et un des assistants s'étant écrié que c'était Théodose qui régnerait, on laissa là cette consultation [5].

Le papyrus *V* du musée de Leyde [6], grec et démotique, incomplet du commencement et de la fin, a été écrit au IIIe siècle de notre ère, peut-être aux environs de Thèbes où il semble avoir été trouvé. Ce texte est spécialement magique et il est apparenté, quant à la doctrine, avec le gnosticisme de Markos. Il contient des cérémonies dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer, et des formules telles que recettes pour philtres, pour incantations et divinations, enfin pour procurer des songes. Nous y lisons touchant l'anneau magique, dont la pierre porte la figure du serpent, des passages qu'il est utile de rapporter ici :

(col. 6)

Δακτυλείδιον πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχείαν μ..... βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνες
λείαν ἐνεργές. Λαδὼν ἰάσπην ἀερίζοντα, ἐπίγραψον δρά[.....] κλωτερῶς τὴν οὐρὰν
ἔχοντα ἐν τῷ στόματι, καὶ ἐπίμεσον τοῦ δράκοντο [ς]..... ὑο ἀστέρας ἔχουσαν
30 ἐπὶ τῶν δύο κεράτων, καὶ ἐπάνω τούτων ἥλιον, ω.....ω Αϐρασαξ, καὶ ὄπισθεν
τῆς γλυφῆς τοῦ λίθου, τὸ αὐτὸ ὄνομα Αϐρασαξ, καὶ κατὰ τοῦ π..... ατος ἐπιγράψεις τὸ μέγα,
καὶ ἅγιον, καὶ κατὰ πάντων τὸ ὄνομα, Ιαω, Σαϐαωθ..... ας· τὸν λίθον ἐπὶ χρυσῷ
δακτυλίῳ φόρει, ὁπόταν ᾖ σοι χρεία, ναγνόσων καὶ ἔπ..... των ὅσων προαιρῇ.
τελείσις δὲ τὸ δακτυλίδιον ἅμα τῇ ψήφῳ, τῇ κατὰ πάντ..... Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χρυσῷ
35 γλυφέντα τὴν αὐτὴν ἐνέργιαν ἔχει. Τελετῇ δὲ ἡ κατ..... η ὑπογεγραμμένη [7].

Anneau pour tout usage et prospérité..... les rois et les empereurs [8]
très efficace. Prenant un jaspe azuré, dessine un dragon en forme de cercle, la queue
dans la bouche, et au milieu du dragon..... ayant deux étoiles
sur les deux cornes et le soleil par-dessus..... Abrasax, et place
comme inscription sur la pierre le même nom Abrasax et sur..... tu graveras la grande
sacrée et superéminente appellation Jao, Sabaoth.... Porte la pierre dans un anneau d'or
Qu'en tous temps elle te soit utile existant pure et dans..... tout ce que tu désires.
Tu consacreras l'anneau avec la gemme qui est plus relevé que tout..... De même, la gravure dans l'or
de ce qui a été décrit ci-dessus, a la même vertu. Que la consécration..... soit écrite par-dessus.

(col. 8)

Δακτυλίδιον πρὸς ἐπίτευξιν, καὶ χάριν, καὶ νείκην· ἐνδόξους ποιεῖ, καὶ μεγάλους καὶ θαυ-
25 μαστοὺς, καὶ πλουσίους· κατὰ δύναμιν πτοιούτων φιλείας παρέχει. Ἔστι σοι κατὰ πάντα δικαί-
ως καὶ εὐπροφόρως ἀδιάλιπτος ὁκυκλος· ὄνομα περιέχει [κάλλιστον ☌ [=τοῦ ἡλίου(?)], γλύφεται ἐπὶ λίθου ἡλιο-
τροπίου τὸν τρόπον τοῦτον· δράκων ἔστως ἐνκύμων στεφάνου σχήματι οὐρὰν ἐν τῷ
στόματι ἔχων, ἔστω δὲ ἐντὸς τοῦ δράκοντος κάνθαρος ἀκτεινωτὸς ἱερὸς, τὸ δὲ ὄνομα ἐκ
τῶν ὄπισθε μερῶν τοῦ λίθου γλύψεις ἱερογλυφικῶς, ὡς προφῆται λέγουσιν, καὶ τελέσας φόρει
30 καθαρείως. Τούτου μεῖζον οὐδὲν ἔσχεν ὁ κόσμος· ἔχων γὰρ αὐτὸ μεθ'ἑαυτοῦ ὅ ἂν παρὰ τινὸς αἰ-
τήσῃς, πάντως λήμψει· ἔτι δὲ βασιλέων ὀργὰς καὶ δεσποτῶν παύει· φορῶν αὐτὸ ὅ ἃ τινεὶ εἴπῃς
πιστευθήσῃ, ἐπιχαρίς τε πᾶσιν ἔσει, ἀνύξει δὲ θύρας καὶ δέσμα διαρήξις, καὶ λίθους ὁ προσά-
γων τὸν λίθον, τοῦτ'ἔστι ψῆφον, καὶ λέγων τὸ ὄνομα τὸ ὑπογεγραμμένον

[1] Cucherat, *loc. cit.*, p. 113 sq. — [2] Voyez les solides raisons déduites par Cucherat, *loc. cit.*, p. 115 sq. Pour la date que nous insinuons elle est moins fondée sur le fait d'un pénitent au tombeau, car il pouvait être habitant des environs, que sur la translatin du corps de saint Florentin à Ainay (Lyon) en 855. — [3] Mabillon, *Annales benedict.*, in-fol., Parisiis, 1703, t. I, p. 87. — [4] Fl. Josèphe, *Antiq. judaicæ*, l. VIII, c. II. — [5] Le Beau, *Histoire du Bas-Empire*, in-8°, Paris, 1759, t. IV, p. 307. Cf. J.-P. Rossignol, *Des services que peut rendre l'archéologie aux études classiques*, in-8°, Paris, 1878, p. 344 sq. — [6] C. Leemans, *Papyri græci musei antiquarii publici Lugduni Batavi*, in-8°, Lugd. Batav., 1885, p. 1 sq.; M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, in-8°, Paris, 1885, p. 80 sq.; Le même, *Collection des anciens alchimistes grecs*, in-4°, Paris, 1887, t. I, p. 8. — [7] C. Leemans, *Papyri græci musei antiquarii publici Lugduni Batavi*, 1885, t. II, p. 23 sq. — [8] M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 130 : « C'est par la double intention de garantir l'auteur des persécutions et de donner de l'autorité aux ouvrages nouveaux, que j'explique les attributions faites de certains livres chimiques à des rois et à des empereurs. »

Digitized by Google

(col. 9).

Ποιεῖ δέ καὶ πρὸς δαιμο[νι]οπλήκτους· δὸς γὰρ φορεῖν αὐτὸ, καὶ παραυτὰ φεύξεται τὸ δαιμόνιον [1].

Anneau pour l'obtention (d'un vœu) et d'une grâce et d'un succès; il rend glorieux, et grands et admirables, et riches; il procure efficacement l'amour [2]. Il t'est en toute occasion juste et bon à porter, l'anneau inséparable. Il porte le nom admirable du soleil, il est taillé dans une pierre d'héliotrope pour cette raison : Un serpent plein ayant, ainsi qu'un cercle, sa queue dans la bouche; à l'intérieur un scarabée irradié, sacré; quant à son nom [l'auras consacré porte-le tu le graveras en caractères sacrés à l'envers de la gemme, ainsi que disent les prophètes et après que tu en toute pureté. Le monde ne possède rien de plus excellent. L'ayant avec toi, quoi que tu lui demandes tu l'obtiendras, de plus la haine des rois et des empereurs à ton égard s'apaisera [3]; lorsque tu le porteras. [tout ce que tu diras à autrui sera cru, tu seras bien vu de tous, tu ouvriras les portes, tu rompras les liens, tu briseras les pierres, si tu enlèves la pierre, c'est-à-dire la gemme et prononces le nom écrit par-dessous.

L'anneau est également utile à l'égard des démoniaques, donne-le à porter et à l'instant s'enfuira le démon.

XXI. La dactyliotheca, Δακτυλιοθήκη. — La coutume d'enfermer les anneaux et les bijoux précieux dans un coffret spécialement destiné à cet usage ne paraît pas remonter au delà du Ier siècle avant notre ère [4]. Au milieu du Ier siècle de notre ère l'usage était déjà très répandu [5] et un passage de Juvénal donne lieu de croire que ces coffrets étaient généralement en ivoire [6]. Dans la suite, le Digeste renferme plusieurs lois concernant la *dactyliotheca* [7].

Le mot bien que grec de forme paraît inconnu à tous les écrivains de cette langue et même aux lexicographes [8].

XXII. Légendes d'anneaux. — **SALBA ME** (*Salva me*), anneau d'or mérovingien : colombe portant un rameau dans son bec [9].

(*Christe*) ou plutôt Χρίστε [10] (fig. 753).

753. — Anneau à monogramme.

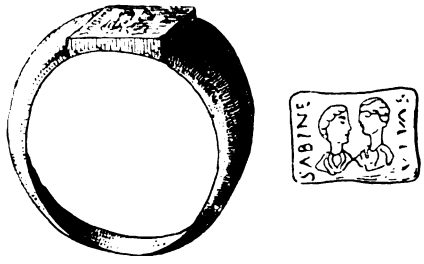
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 325, n. cccxxx.

IN DEI NOMINE, anneau d'argent, recueilli en Touraine [11].

IN DI || NVMI || NE A (*In Dei n[o]mine. A[men]*), anneau de bronze, recueilli à Œstrich, prov. de Nassau [12].

A+ω, anneau de cuivre, recueilli à Carthage [13].

SABINE VIVAS, anneau d'or, recueilli à Carhaix (Finistère) [14] (fig. 754).



754. — Anneau de Carhaix.

D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 67, n. lvii.

VIVAS, anneau d'argent, recueilli à Chouy (Aisne) [15].

CON || M ☧ EV || IVAS (*Cum me vivas*), anneau de bronze [16].

VIVAS IN DEO. ASBOLI, anneau d'or, recueilli dans le lit de la Saône, près de Lyon [17].

MAVRA VIVAS IN DEO, anneau d'argent, recueilli à Mont-de-Hermes (Oise) [18] (fig. 755).

MICAEL MECV(*m*) VIVAS IN DEO, anneau d'or [19].

VIVAS MI DI V (*Vivas mi[hi] diu*), anneau d'or, recueilli à Naix (Meuse) [20].

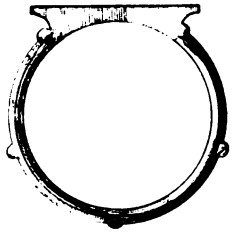
VIVAS DIV M(*ihi*), anneau d'or, recueilli à Courtilles (canton de Vaud, Suisse) [21].

[1] C. Leemans, *op. cit.*, t. II, p. 29-31. — [2] C. Leemans traduit plus littéralement : *efficaciter amore incendentium amicitias præbet*. — [3] Voyez la note 3. — [4] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVII, c. XI. — [5] Martial, *Epigramm.*, l. XI, c. LIX. — [6] Juvenal, *Satyr.*, l. XIII, vs. 139. — [7] *Digeste*, l. LII, § 8; l. LIII : *De legatis et fideicommissis*; l. LXVII, édit. Galisset, col. 1007, 1552. Cf. M. Deloche, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XXXV, p .212 sq. — [8] E. Pottier, dans le *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, de Daremberg-Saglio, au mot *Dactyliotheca*. Cf. *Notices et extraits des mss. de la Bibl. nat.*, t. XXIX, p. 71. — [9] A. de Longpérier, *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1853, p. 155, et *Œuvres complètes d'Adr. de Longpérier*, publiées par G. Schlumberger, in-4°, Paris, 1883-87, t. IV, p. 325; M. Deloche, *Essai*, p. 337, n. CCXCI. — [10] M. Deloche, *Essai*, p. 325, n. CCLXXX. — [11] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. XC, fig. 538, dessin inexact; p. 561, n. 672*a*; M. Deloche, *Essai*, p. 44, t. XLIII. Le chaton principal de cet anneau porte le nom de son propriétaire LEVBA || CIVS et M. Deloche est disposé à y voir l'abbé du monastère de Senaparia (Sennevières, Indre-et-Loire), *loc. cit.*, p. 45 sq. — [12] Lindenschmdit, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde*, in-8°, Braunschweig, 1880, 1re partie, p. 104, pl. XIV, fig. 7. Cf. Cochet, *Le tombeau de Childéric Ier*, in-8°, Paris, 1859, p. 353, note 1; M. Deloche, *Essai*, p. 349, n. CCXCV. Voyez fig. 54. Sur cet anneau on peut encore consulter Becker, dans *Zeitschrift d. Mainzer Vereins*, t. II, p. 216, n. 61; Lindenschmidt, *Die Vaterland-Alterthum. d. fürst Hohenzollerschen Sammlungen zu Sigmaringen*, Mainz, 1860, p. 55, fig. XXXVIII; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 64; J. Becker, dans *Nassausch. Anzeiger*, t. VII, p. 52, n. 34, pl. II[11]; Lindenschmidt, *Die Alterthümer und heidenisch. Vorzeit*, in-4°, Braunschweig, 1858, t. I, pl. VIII[13,13a]; L. Lindenschmidt, *Handbuch d. Alterthumskunde*, in-8°, Braunschweig, 1880-1889, t. I, pl. XIV[7]; Kraus, *Die christl. Inschrift. des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg im B., 1890, n. 57. — [13] A. Delattre, *Bull. trimestriel des antiq. afric.*, t. III, p. 12, n. 681; E. Le Blant, *Nouv. recueil des inscr. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, n. 337, p. 129; M. Deloche, *Essai*, p. 355, n. CCC. — [14] Faty, dans le *Bull. de la Soc. arch. de Quimperlé*, 1892, p. 338-344; M. Deloche, *Essai*, p. 67, n. LVII. — [15] *Album Caranda. Les fouilles d'Armentières*, in-fol., Saint-Quentin, 1882, pl. XXXIX, fig. 7; M. Deloche, *Essai*, p. 141, n. CXXIII *bis*. — [16] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites*, in-4°, Paris, 1896, n. 328, p. 126; M. Deloche, *Essai*, p. 354, n. CCXCIX. — [17] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 64, et préf., p. CXLIII; M. Deloche, *Essai*, p. 3, n. 1. — [18] E. Le Blant, *Nouv. recueil des inscr. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 426, n. 421; M. Deloche, *Essai*, p. 195, n. CLXXXI. — [19] M. Deloche, *Essai*, p. 306, n. CCLXVI. Cf. E. Le Blant, *750 inscriptions*, p. 126, n. 328; p. 127, n. 329. — [20] Maxe-Werly, *Collection des monum. épigr. du Barrois*, in-8°, Paris, 1883, p. 54; M. Deloche, *Essai*, p. 87, n. LXXIII *bis*. — [21] M. Deloche, *Essai*, p. 38, n. XXXIX *bis*.

Digitized by Google

+CRAIFARIVS VTERE FELIX, anneau d'or, recueilli à Géronde (Suisse)[1].

+<VNDOBERTVS VIVAT ŒO (*Cundobertus vivat Deo*), anneau d'or, recueilli à Avenay (Marne)[2] (fig. 756).



755. — Anneau de Mont-de-Hermes.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 195, n. CLXXXI.

+LEODENV∞VIVA DO (*Leodenus vivat [in] Deo*), anneau d'or, recueilli près de Compiègne[3].

+TECLA. VIVAT DEO CVM MARITO SEO RATINE, anneau d'or, environs d'Arles[4].

ALOIOSAE VIVAS IN [KYRIω], anneau d'or, recueilli à Cætobriga (Troya, près Setubal)[5].

OS NONC | OMINVĔ || ΛISESEO (*os non cominuetis es* (pour *ex*) *eo*), recueilli à (?), conservé à Madrid[6].

REVERENTIO TVO MACARI VIVAS, anneau d'or, recueilli à Tarragone[7].

OΛYMΠEI ZHCAIC, anneau d'or, recueilli à Stonham Aspal (Suffolk)[8].

AEMI ☙ LIA ☙ ZESES, anneau d'or, recueilli à Corbridge[9].

CONSTAN[*t*]I FIDES, anneau d'or, recueilli à Castor, près de Norwich[10].

MISE VIVAS, anneau d'or, recueilli à Gogmagog-hill, près de Cambridge[11].

SENICIANE VIVAS IIN DE (*Seniciane vivas in Deo*), anneau d'or, recueilli à Silchester[12].

AVE MEA VITA, anneau d'or, recueilli à Ribchester[13].

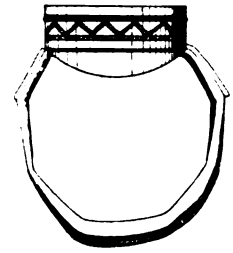
VIVAS IN DEO, anneau d'or, recueilli à Brancaster[14].

SELEVCE ET CVRIACE VIVAS IN DEO, anneau d'or, recueilli à Sirmium (?)[15].

FIDI || NAN || D || A || VIVAS IN DEO ×, anneau d'or, recueilli à Masignano (dans le Picenum)[16].

ΛIΛVS IN DEO (*Vivas in Deo*), anneau d'or, recueilli à Narbonne[17].

NYBIVM || DEXTERA DOMENI EXALTAVIT ME ||



756. — Anneau d'Avenay.
D'après Deloche, *Essai sur les anneaux*, p. 126, n. CXVI.

DEXTERA DOMENI DEO ET VIRTVTE || VTERE FELIX, anneau d'argent, recueilli à Sisteron[18].

BONAM VITAM, anneau de bronze, recueilli à Avignon[19].

PRVDENTIA || RODANI || VIVAS, anneau d'or, recueilli à Bausendorf[20].

VIVAS IN DEO, anneau de bronze (?)[21].

COII || M ☧ EV || IVAS, *Con* (*cum*) *me vivas*, anneau de bronze (?)[22].

KЄ BO || HΘI CO || ΦIAC, anneau d'argent, byzantin[23].

KЄ BO || HΘI T || OΦN (Κύριε, βοήθει τῷ φεροῦντι), anneau d'or (?)[24].

ET VERBVM CARO FACTVM EST, anneau d'or (?)[25].

ωKA || TVKωNE || MBOHΘHA || TOYYΨH || CTOY (Ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ Ὑψίστου), anneau antique (?)[26].

ACCIPE DVLCIS || MVLTIS ANNIS, anneau trouvé en Égypte[27].

[1] E. Egli, dans *Anzeiger für schweizerische Alterthumskunde*, 1893, n. 4; E. Le Blant, *750 inscriptions*, n. 336; M. Deloche, *Essai*, p. 40, n. XXXIX *ter*. — [2] L. Paris, *Hist. de l'abbaye d'Avenay*, in-8°, Reims, 1879, p. 64-67; E. Le Blant, *Nouv. recueil*, p. 82, n. 59; M. Deloche, *Essai*, p. 126, n. CXVI. — [3] D. Marsy, dans la *Revue de la Soc. hist. de Compiègne*, t. V, p. 13 sq.; M. Deloche, *Essai*, p. 143, n. CXXIV. — [4] J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquités*, in-4°, Lyon, 1863, p. 170-174; E. Le Blant, *Nouv. recueil*, p. 194, n. 187; M. Deloche, *Essai*, p. 227, n. CCIX. — [5] E. Hübner, *Inscr. Hispaniæ christ.*, in-4°, Berolini, 1871, n. 204; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 4976[30]. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 4976[30], cf. p. XLIX; E. Le Blant, *750 inscript. de pierres gravées inéd.*, in-4°, Paris, 1896, n. 338 et pl. II, n. 338. — [7] A. Engel, *Rapport d'une mission scientifique en Espagne*, in-8°, Paris, 1893, p. 25; E. Hübner, *Inscr. Hispan. christ.*, *Supplem.*, in-4°, Berolini, 1900, n. 424. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. II, p. 1298, inscription sans numéro, à la suite du n. 1298. — [9] A. Way, dans *Archæolog. instit. Edinburgh meeting*, 1856, p. 59; *Archæolog. Journal*, 1859, t. XVI, p. 317; 1869, t. XXVI, p. 158; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1300. — [10] H. Gurney, dans *Archæologia*, 1831, t. XXIII, p. 366, cf. p. 547; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1301. On a trouvé d'autres anneaux répétant cette formule dans la même localité. — [11] R. C. Neville, dans *Archæolog. Journal*, 1860, t. XVII, p. 75; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1303. — [12] Lord Arden, dans *Archæologia*, t. VIII, 1787, p. 449; A. J. Kempe, dans *Gentleman's Magazine*, 1833, p. 124 et *Archæolog.*, t. XXVII, 1838, p. 417; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1305 *i*. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1306. — [14] S. Woodward, dans *Archæologia*, t. XIII, 1831, p. 361; *Corp. inscr. lat.*, t. II, n. 1307. — [15] Arneth, *Gold und Silberdenkmäler*, in-fol., Wien, 1850, p. 38; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6049[10], l'anneau porte l'effigie des deux époux. — [16] C. Drury E. Fortnum, *On some Fingerrings of the early christian Period*, dans *Archæolog. Journal*, 1871, t. XXVIII, p. 284; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 6092[18]. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5692[11]. — [18] De Laplane, *Histoire de Sisteron*, in-8°, Digne, 1843, t. I, p. 34, pl. I, n. 9; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5692[14]. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5692[18]. — [20] F. X. Kraus, *Die altchristl. Inschriften des Rheinlandes*, in-4°, Freiburg, 1890, n. 256. — [21] E. Le Blant, *750 inscrip. de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, n. 325. Voyez la même devise sur une plaque recueillie à Butzdorf, près Nennig par Ladner (Trèves), et publiée dans *Jahresb. d. Gesellsch.*, 1878, p. 54; Wilmonsky, *Archäol. Funde in Trier u. Umgegend*, in-8°, Trier, 1873, n. 42; Kraus, *Die alt christ. Inschrift.*, in-4°, Freiburg im B., 1890, p. 69. — [22] *Ibid.*, n. 328. — [23] *Ibid.*, n. 332. — [24] F. Lenormant, *Description des médailles et antiquités de M. le baron Behr*, in-8°, Paris, 1857, n. 65. — [25] Cardinali, *Iscrizioni antiche inedite*, in-fol., Romæ, 1823, n. 44; *Giornale arcadico*, 1821, t. XI, p. 232; E. Le Blant, *750 inscript. de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, n. 339. — [26] A. Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. II, p. 260; E. Le Blant, *loc. cit.*, n. 340. — [27] Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 9, n. 49.

Digitized by Google

DEVS D || EDIT || VIVAS || IN DEO; *in aversa pastor bonus cum geminis oviculis circaque caput ejus* A *et* Ω [1], trouvé à la Villa Casalia sur le Cœlius, en 1727.

+ Η ΕΛΠΙϹ ΜΟΥ Ο ΘϹ (+ ἡ ἐλπίς μου ὁθ(εό)ς), anneau d'or [2].

ΠΑΥΛΙΝ || Α ΒΙΒΑϹ || ΚΩϹΘΑΝ||ΤΙ, anneau d'or, recueilli à Glina en Croatie [3].

Ο ΑΓ[ιος] ΝΙΚ[όλαος] || ΝΙ || ΚΗ || ΚΥΡιε || ΒΟ(ήθει), anneau de bronze, recueilli à Merzig, pays Rhénan [4].

ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΚΟΗΘΙΔΥΛΑϹ, et au revers : ΑΡΧΑΝΓΓΕΛΕ ΚΟΗΘΙΔΥΛΑΙ, anneau d'argent [5].

CALVATOP (*Salvator;* le Christ prêchant), anneau d'argent [6].

A☧Ω. ARBORI VIBAS IN CRISTO, anneau de bronze [7].

AMA ME, anneau d'or, recueilli à Carlisle [8].

ΑΓΙΟϹ ΑΓΙΟϹ ΑΓ(ΙΟϹ Κ)ΥΡΙΟϹ ϹΑΒΑΟ(Θ), anneau d'or [9].

ϹΦΡΑΓΗϹ ΟΙΟΑΝΟΥ ΤΟΥ ΑΓΗΟ ϹΤΕΦΑΝΗΤΘ, anneau d'or, recueilli à Scutari [10].

+Η ΕΛΠΙϹ ΜΟΥ Ο ΘϹ, anneau d'or [11].

ΕΙϹ ΘΕ|ΟϹ ΚΕ Ο Χ|ΡΙϹΤΟϹ ΑΥ|ΤΟΥ ΚΕ ΤΟ Α|ΓΙΟΝ ΠΝΕ|ΥΜΑ, anneau d'argent [12].

ΚΕ ΒΟΗΘΙ ϹΥΝΕϹΙ, anneau d'argent [13].

ΚΕ ΒΟΗΘΗ ΝΙΚΗΤΑ ΑΜ, anneau d'argent [14].

+ΚΕ Β'Τ|Ο ϹΟ Δ' ϹΤΕ|ΦΑΝΟ ΑΜ|ΗΝ, anneau de bronze [15].

+ΚΕ ΡΟ|ΗΘΗ ΤΗϹ|ΦΟΡΘ, anneau de bronze [16].

Κ (Ε Βο ?)Ι ΑΚΟΥ ΥΓΙΑ, anneau d'acier [17].

XXIII. Bibliographie. — G. Allegranza, *Lettera sopra un antico curiosissimo anello cristiano legato in oro,* dans *Memorie stor. letter.,* Venezia, 1760, t. II, p. 194. — Anonyme, *Degli anelli presso i primi Cristiani e precipuamente dell' anello episcopale,* dans *Scienza e Fede,* 1859, série A, t. XXXVII, p. 62-77. — H. d'Arbois de Jubainville, *Recherches philologiques sur l'anneau sigillaire de Pouan,* dans la *Revue des questions historiques,* 1er octobre 1869, p. 610. — Auber, *L'anneau d'or de sainte Radegonde et ses reliques à Poitiers,* dans la *Revue de l'art chrétien,* 1863, p. 117, 580, 631; 1864, p. 420. — Barraud, *Des bagues à toutes les époques et en particulier de l'anneau des évêques et des abbés,* dans le *Bull. monumental,* 1864, série C, t. X, p. 5-74, 353-422, 501-528, 613-670, fig. — Becker, *Charikles,* in-8°, Leipzig, 1854, t. I, p. 344 sq. — Becker et Rein, *Gallus,* in-8°, Leipzig, 1863, p. 175 sq. — F. Brandileone, *Die « Subharratio cum anulo ». Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Eheschienungrechtes,* dans *Deutsch. Zeitschr. für Kirchenrecht,* 1901, t. XXXII, p. 311-340. — F. C. Cancellieri, *Notizia sopra l'origine e l'uso del anello piscatorio,* in-8°, Roma, 1828. — R. H. Cave, *Old rings and seals,* dans *Fraser's Magazine,* 1875, t. XCII, p. 156 sq. — G. B. Cavaccia, *L'anello matrimoniale, Trattato,* in-12, Milano, 1599. — De la Chausse, *De vasis, bullis armillis, fibulis, annulis, clavibus, tesseris, stylis, strigilibus, guttis, phialis lacrimatoriis et manibus æneis vota referentes,* dans *Museum Romanum,* in-fol., Romæ, 1746. — L. Correra, *Miscellanea epigrafica,* dans *Bull. dell. comm. arch. comunale,* 1890, t. XVIII, p. 224, n. 28. — F. Curtius (de Corte), *De annulorum origine, virtute et dignitate,* in-12, Antverpiæ, 1706. — O. M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities and objects from the christian East in the Department of British and Mediæval Antiquities and Ethnography of the British Museum,* in-4°, London, 1901. — Maximin Deloche, *Le port des anneaux dans l'antiquité romaine et les premiers siècles du moyen âge,* dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres,* t. XXXV, 2e partie, et tiré à part in-4°, Paris, 1896. — M. Deloche, *Étude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires et autres des premiers siècles du moyen âge. Description de 315 anneaux avec dessins dans le texte,* in-8°, Paris, 1900. — P. Ekerman et J. E. Westerström, *De annulo piscatorio papali,* in-4°, Upsali, 1761. — F. Fita *El anillo gnostico de Astorga,* dans *Boletin de la real academia de la historia,* 1903, t. XLII, p. 144-153, p. 220. — E. Flouest, *Anneau sigillaire de l'époque mérovingienne,* dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist.,* 1887, p. 45-49, fig. — R. Förrer, *Die frühchristliche Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panopolis,* in-4°, Strassburg, 1893, pl. XIII, p. 20. — C. Drury E. Fortnum, *On some Fingerrings of the early christian Period,* dans *Archæological Journal,* 1869, t. XXVI, p. 141 sq.; 1871, t. XXVIII, p. 275. — *On a roman Key-like Finger ring of gold and a byzantine bicephalic signet of the same metal,* dans la même revue, 1872, t. XXIX, p. 305 sq. — A. Germain, *Notice sur une bague d'or du musée archéol. de Montpellier,* in-8°, Montpellier, 1855. — Abr. Gorlæus, *Dactyliotheca, seu annulorum sigillarium quorum apud priscos tam Græcos quam Romanos usus... promptuarium,* in-4°, (Lugduni Batavorum ?) 1601. — Deuxième édition, in-12, Lugd[uni] Batav[orum], 1672. — Abr. Gorlæi, *Dactyliothecæ pars secunda seu variarum gemmarum... scalpturæ cum explicatione J. Gronovii. Accedit Marbodæi... carmen de gemmis et lapidibus,* in-4°, Leyde (?), 1695. — *History of rings,* dans *Chamber's Edinb. Journal,* 1863, t. XLI, p. 596 sq. — J. Kirchmann, *De annulis liber singularis,* in-12, Lubecæ, 1623; in-12, Slesvigæ, 1657. — J. Kirchmann, *De annulis liber singularis. Accedunt G. Longi, Abr. Gorlæi et H. Kormanni de iisdem tractatus absolutissimi,* in-12, Lug[duni] Batavor[um], 1672. — H. Kitsch, *De annulorum aureorum origine, usu, jure, varietate, abusu, efficacia,* in-4°, Lipsiæ, 1614. — H. Kormann, *De annulo triplici : usitato, sponsalitio, signatorio; tractatus absolutissimus in tres partes divisus,* in-12, Hagæ Comitum, 1654; in-12, Lugd[uni] Batav[orum], 1673. — J. H. Krause, *Pyrgoteles, oder die edlen Steine der Alten im Bereiche der Natur und der Bildendenkunst mit Berücksichtigung der Schmuck und Siegelringe insbesondere der Griechen und Römer,* in-8°, Halle, 1856. — J. B. Lauri, *De annulo pronubo Deiparæ virginis,* in-4°, Romæ, 1622. — F. Liceti, *De annulis antiquis,* in-4°, Utini, 1614; 2e édit., 1645. — G. Longus, *De anulis signatoriis antiquorum, sive de vario obsignandi ritu tractatus,* in-8°, Mediolani, 1615. — G. Longus, *De anulis signatoriis antiquorum, sive de vario obsignandi ritu tractatus; A. Gorlæi, Dactyliotheca, sive*

[1] Ficoroni, *Gemmæ antiquæ litteratæ,* in-4°, Romæ, 1757, part. I, pl. VII, n. 20, p. 55. — [2] W. Froëhner, *Les musées de France,* in-fol., Paris, 1873, pl. XXXVIII, n. 4. Cet ouvrage ne donne d'autre indication que celle-ci : « Ancienne collection Demetrio. » — [3] E Kalinka-A. Swoboda, *Bericht über eine Reise im Gebiete der Drau und Save,* dans *Archäol.-epigraph. Mittheil. aus Oesterr.,* 1890, t. XIII, p. 17, n. 3. — [4] *Austellung der kunstgewerblichen Alterthümer in Düsseldorf,* 1880, p. 90, n. 204; Hettner, dans *Jahresbericht d. Gesellsch. f. Forschung,* 1878, p. 58; F. X. Kraus, *Die christl. Inschriften des Rheinlandes,* in-4°, Freiburg, 1898, n. 71; Kaibel, *Inscr. græc. Sicil.* in-fol., Berolini, 1890, n. 2573[21]. — [5] R. Forrer, *Die frühchristl. Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panoplis,* in-4°, Strassburg, 1893, pl. XIII, n. 6, 6a, 6b, 6c, p. 20. L'archange désigné ici est saint Michel. — [6] Dalton, *Catalogue of early christian antiquities,* in-4°, London, 1901, p. 8, n. 46; cf. p. 20, n. 122. — [7] *Ibid.,* p. 9, n. 50. — [8] *Ibid.,* p. 11, n. 64. — [9] *Ibid.,* p. 19, n. 120. — [10] *Ibid.,* p. 20, σφραγὶς Ἰωάννου τοῦ ἁγίου στεφανίτου. — [11] *Ibid.,* p. 22, n. 134 : ἡ ἐλπίς μου ὁ Θεός. — [12] *Ibid.,* p. 23, n. 136 : εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. — [13] *Ibid.,* p. 23, n. 137 : Κύριε βοήθει Συνεσίῳ. — [14] *Ibid.,* p. 23, n. 138 : Κύριε βοήθει Νικήτᾳ, ἀμήν. — [15] *Ibid.,* p. 23, n. 139 : Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Στεφάνῳ. — [16] *Ibid.,* p. 24, n. 143 : Κύριε βοήθει τῆς φορούσης. Cf. n. 142 et les variantes : Κ. β. τοῦ φορόντος, n. 144; Κ. β. τῷ φοροῦντι, n. 145, 147; Κ. β. τὸν ἔφοντα, n. 146. — [17] *Ibid.,* p. 25, n. 149 : Κύριε βοήθει Ἰακώβου ὑγίεια.

Digitized by Google

tractatus de anulorum origine variis eorum generibus et usu apud priscos. De annulo triplici usitato, sponsalitio, signatorio... auctore H. Kormanno, in-12, Lugd[uni] Batav[orum], 1672. — Marangoni, *Delle altre pietre preziose, scolpite con immagini gentilesche ad uso de sigilli e adoperate negli anelli anche da' cristiani,* dans *Delle cose gentilesche,* in-4°, Roma, 1744, p. 73 sq. — Marsy (de), *Note sur un anneau mérovingien en or,* dans le *Bull. de la Soc. histor. de Compiègne,* 1882, t. v, p. 304-315. — J.-A. Martigny, *Des anneaux chez les premiers chrétiens et de l'anneau épiscopal en particulier,* dans les *Annal. de l'Acad. de Mâcon,* 1857, t. iv, p. 89-119, pl., et tiré à part, in-8°, Mâcon, 1858. — A. Mathæus, *De annulo,* in-4°, Ultrajecti, 1639. — J. H. Middleton, *The Lewis Collection of Gems and Rings,* etc., in-8°, Cambridge, 1892. — Oct. Morgan, *On episcopal and other Rings of investiture,* dans *Archæologia,* 1855, t. xxxvi, p. 392-399. — P. Mueller. *De annulo pronubo, vulgov. Jaworts-od. Trau-Ring,* in-8°, Jenæ, 1702. — P. Müller. *De annulo pronubo,* in-4°, Jenæ, 1702. — J. Patrick, *Reflexions upon the devotions of the Roman Church,* in-8°, London, 1686, p. 45-60. — *Catalogo della dattilioteca dell' abate Carlo Antonio Pullini,* in-8°, Torino, 1844. — J. Quicherat, *Sur un anneau sigillaire de l'époque mérovingienne,* dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France,* 1863, t. xxvii, p. 106-202. — J. Quicherat, *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* in-8°, Paris, 1886, p. 325-333. — J. G. Reiske et J. A. Schmidt, *De annulo pastorali,* in-4°, Helmstadii, 1715. — *Ring fingers,* dans *British Quarterly Review,* 1874, t. cxxii, p. 387 sq. — C. Ritterhasius, *De annulis eorumque usu et jure,* in-4°, Francofurti, 1620. — G. Romana, dans *Archiv. stor. Sicil.,* 1878, fasc. I. — J.-P. Rossignol, *Des services que peut rendre l'archéol. aux études classiques,* in-8°, Paris, 1878, p. 373 sq. — Salinas, *Del museo nazionale di Palermo,* in-8°, Palermo, 1874, t. A, n. 1 (anneau de Syracuse). — A. du Saussay, *Panoplia episcopalis seu de sacro episcoporum ornatu libri VII cum analectis,* in-fol., Parisiis, 1646, l. III : *De annulo episcopali,* p. 175-294. — B. L. Schwedendærfer, *De annulis,* in-4°, Lipsiæ, 1670. — G. C. Serfflerig, *De annuli pronubi antiquitate judaica,* in-4°, Altenburgi, 1759. — H. Vincioli, *De annulo Mariæ Virginis,* in-8°, Perusiæ, 1737. — E. Waterton, *On the Annulus piscatoris or Ring of the Fisherman,* dans *Archæologia,* 1866, t. xl, p. 138-142. — G. A. Witte, *De annulo piscatorio,* in-4°, Altorfi, 1787.

H. Leclercq.

ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE. Voir Cycle.

ANNISER. Nous rencontrons parmi les anciens chrétiens des artisans d'une excessive subtilité ou d'une instruction religieuse bien négligée. Les convertis principalement étaient parfois à la tête d'une officine bien achalandée et la nécessité de renoncer à la fabrication des idoles pouvait compromettre leur commerce dans un temps où la confection de ces objets était une source de grands profits. Aussi rencontrait-on des artistes peu scrupuleux qui exécutaient à la fois des images païennes et des chrétiennes; comme on le leur reprochait ils s'en excusaient en disant qu'il fallait vivre et citaient les paroles de l'apôtre : *Unusquisque in qua vocatione vocatus fuerit, in ea permaneat* [1], ou bien encore : *Operam detis ut quieti sitis, et ut vestrum negotium agatis, et operemini manibus vestris* [2]. Ces faits sont attestés par Tertullien [3] et par les monuments.

En effet une lampe chrétienne trouvée dans une antique maison d'Ostie montre en relief, dans un encadrement de pampres et de raisins, l'image du Bon Pasteur portant sur ses épaules la brebis égarée. Sous cette lampe on lit en une seule ligne ces lettres :

ANNISER [4]

ce qui donne la marque de fabrique en même temps que le nom du patron d'une officine doliaire, lequel, a-t-on

757. — Lampe du musée Fol.
D'après la *Revue archéologique,* 1875, pl. i.

pensé, se serait appelé : ANNI(*us*) SER(*vianus*), ou SER(*gianus*), ou SER(*enus*), ou SER(*vandus*). La lampe d'Ostie est d'une pâte et d'une technique meilleures que la plupart des lampes chrétiennes; plus fine, aussi paraît-elle devoir être attribuée au IIe ou au IIIe siècle au plus tard [5]. La forme de la queue de la lampe, en anneau percé transversalement, confirme son antiquité, puisque c'est là un des plus anciens types lychnariens et celui que nous offrent un grand nombre de pièces païennes. Une lampe du musée Fol, à Genève, est dans ce cas. C'est une lampe à double lumignon au centre de laquelle se détache un médaillon portant la tête de Bacchus dans une couronne de lierre (fig. 757). Les anneaux de la double panse placée à l'arrière portaient chacun un buste sortant d'une fleur épanouie; ces bustes ont malheureusement été brisés, mais on est fondé à croire, par comparaison avec d'autres pièces [6], que la lampe portait les figures d'Isis et de Sérapis [7]. Le style de la lampe est certainement antérieur au IVe siècle, d'ailleurs nous lisons au revers la même marque de fabrique que sur la lampe du Bon Pasteur. Il ne paraît pas douteux

[1] I Cor., vii, 20. — [2] I Thessal., iv, 11. — [3] Tertullien, *De idololatria,* c. v-viii, *P. L.,* t. i, col. 742; *Adv. Hermogenem,* c. i, *P. L.,* t. i, col. 221. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1872, p. 89; E. Le Blant, *D'une lampe païenne portant la marque* ANNISER, dans la *Revue archéol.,* 1875, t. i, p. 1 sq. — [5] *Ibid.,* p. 79, 80, 83. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1870, p. 81. — [6] Bellori, *Le lucerne antiche sepolcrali figurate raccolte dalle cave sotterranee, e grotte di Roma, disegnate,* in-fol., Roma, 1691, part. II, pl. 20, nous offre une pièce analogue, un Sérapis y surmonte l'anse de la lampe. — [7] *Ibid.,* part. II, pl. 20, 31; Passeri, *Lucernæ fictiles Musei Passerii,* in-fol., Pisauri, 1751, t. iii, p. 101, 103, pl. lxxi, lxxii.

Digitized by Google

que ces deux monuments soient des produits d'une même officine, qui longtemps avant la paix de l'Église [1] fabriquait des sujets païens et chrétiens. S'ensuit-il que le patron de l'officine était chrétien, ou bien ne pouvait-il pas, étant païen, faire fabriquer des modèles d'une vente assurée parmi les fidèles du Christ? On peut soutenir l'une et l'autre opinion, mais rien ne s'oppose à ce qu'un chrétien ait dirigé une industrie dans laquelle on fabriquait des types païens.

Le nom du patron de l'officine avait été mal interprété d'après les exemplaires portant son estampille; une lampe d'Ostie déposée au Vatican donne le développement complet du sigle ANNISER, qu'il faut lire *Annius Serapiodorus*. Des exemplaires mis au jour en diverses localités au cours de ces vingt dernières années ne permettent plus d'avancer que l'officine en question se livrait exclusivement à la fabrication des modèles chrétiens. Quatre lampes du musée de Marseille et d'autres lampes provenant des fouilles entreprises à Ostie en 1880, nous offrent un choix de pièces sorties de l'officine d'Annius Serapiodorus et portant les images de Diane, d'Hercule ou des motifs ornementaux n'offrant aucune préoccupation chrétienne. Lanciani est même arrivé à une conclusion diamétralement contraire à celle à laquelle De Rossi s'était arrêté touchant le christianisme d'Annius; selon lui, ce fabricant était païen et ne se livrait à la confection des lampes au Bon Pasteur que sur commande [2]. C'est préciser beaucoup, peut-être; ce qui paraît acquis, c'est le paganisme du patron Annius, paganisme déjà revendiqué par E. Le Blant [3]. Ces diverses lampes n'appartiennent plus dès lors à nos recherches [4]; la marque ANNISER est d'ailleurs des plus répandues [5], mais elle n'est pas la seule qui se lise sur les plus anciennes lampes au type du Bon Pasteur; toutefois la disproportion est notable. La marque ANNISER avec le Bon Pasteur et un encadrement de raisins et de pampres se lit sur plus de vingt exemplaires dont l'inventaire a été donné par Dressel [6]. Les autres estampilles du Bon Pasteur accompagnées d'un nom différent sont jusqu'ici assez rares, cependant la collection du Campo Santo allemand, à Rome, possède une lampe achetée à Rome et sur laquelle on lit avec difficulté [7] :

FIDELIS

Au musée grégorien du Vatican, un autre Bon Pasteur avec l'encadrement de pampres et de raisins, et la marque [8] :

MARI FRVC

Au musée d'Ostie [9] :

MAVRI

Enfin le Bon Pasteur se trouve sur des lampes du modèle en usage dans l'officine d'Annius Serapiodorus, mais sans estampille et d'une fabrication si négligée qu'elles paraissent appartenir à l'époque chrétienne.

On s'est demandé si le mot *fidelis* était un adjectif ou un substantif [10]. Dressel s'est vivement défendu d'avoir songé à faire de ce mot une *indicazione della fede religiosa del fabbricante* [11]. Selon lui [12], nous aurions affaire au même fabricant dont le nom se retrouve ainsi transcrit : *Cœ(lius) Fid(elis)* ou bien *L. Cœlius F(idelis)* [13]. Nous ne voyons pas de raison de prendre parti, nous l'avouons, sur des indices aussi minces, et nous comprenons à peine à quoi ces conclusions un peu hâtives peuvent servir. Il faut se tenir en garde contre toute précipitation et toute généralisation. Rien ne ressemblait moins à nos idées que les idées des hommes dont nous examinons les fragiles ouvrages. Habitués comme nous le sommes à des législations très complètes et très prévoyantes nous ne nous expliquons pas les différences qui ont existé entre les manières d'agir des hommes d'une même époque. Il faut se rappeler fréquemment que la chronologie de ces siècles primitifs est assez mal établie, que les textes qui nous servent de points de repère sont assez peu fixés, pour que nous ne puissions nous montrer extrêmement rigoureux lorsqu'il s'agit de déterminer la condition d'un individu en particulier à une époque si lointaine d'après des textes dont l'origine et la date ne sont pas fixées définitivement. On a cité cette phrase de Tertullien d'où l'on peut conclure à l'existence d'artisans vivant de la confection d'objets portant des signes de paganisme : *Si nulla lex prohibuisset, idola fieri a nobis, si nulla vox Spiritus sancti fabricatoribus idolorum non minus quam cultoribus comminaretur, de ipso sacramento nostro (baptismatis) interpretamur, nobis adversas esse fidei ejusmodi artes... Potes lingua negasse, quod manu confiteris? Verbo destruere, quod facto struis? Facio, ait quidam, sed non colo; quasi ob aliquam causam colere non audeat, nisi ob quam et facere non debeat, scilicet ob Dei offensam utrobique. Imo tu colis, qui facis, ut coli possent* [14]. Les Actes des IV Couronnés et un texte de Clément d'Alexandrie nous confirment dans la pensée que les chrétiens étaient autorisés à confectionner des objets qui étaient de simple ornement et n'avaient pas une destination directement idolâtrique, enfin une des règles disciplinaires contenues dans le recueil des Canons d'Hippolyte est ainsi conçue : *Si quis autem artifex post baptismum receptum invenietur, qui ejusmodi rem (idolum vel aliquam figuram idololatricam) confecerit, exceptis iis rebus, quæ ad usum hominum pertinent, excommunicetur, donec penitentiam agat* [15]. On voit que la tolérance était assez large et qu'un fidèle pouvait conserver une industrie telle que celle d'Annius Serapiodorus sans tomber sous les sévérités de la discipline ecclésiastique. Celui-ci signait de son nom les produits de son officine quels qu'ils fussent. S'est-il trouvé un autre fabricant de lampes qui s'est appelé *Fidelis* ou bien qui se soit montré si soucieux de son titre de chrétien qu'il en ait fait la formule de son estampille, n'osant pas ou ne voulant pas y mettre *christianus*, c'est possible, mais nous l'ignorons et aucun document ne nous permet d'en décider. « Le fait d'une production simultanée pour les chrétiens et pour les païens par les fabriques du Ve siècle serait chose démontrée si l'on accepte comme appartenant à la même officine les marques et qui semblent les variantes d'un sigle bien connu [16]. Nous les relevons à la fois sur deux lampes de même type et de même forme [17] dont l'une porte le monogramme du Christ, l'autre Vénus relevant sa chevelure [18]. » On ne s'explique pas d'ailleurs la rai-

[1] Outre la technique et la forme de la queue, la figure du Bon Pasteur était déjà répandue au début du IIe siècle. Cf. Tertullien, *De pudicitia*, c. VII, X, *P. L.*, t. II, col. 1043, 1051. — [2] Lanciani, dans *Bull. della commis. archeol.*, 1879, p. 29; 1881, p. 114. — [3] E. Le Blant, dans la *Revue archéologique*, 1875, p. 4 sq.; Homolle, *ibid.*, 1876, p. 377; E. Le Blant, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1884, t. IV, p. 444, note 3. — [4] Tourret, dans le *Bull. de la Soc. nationale des antiq. de France*, 1883, t. XLIV, p. 60 sq.; Chabouillet, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1883, t. XLIV, p. 313. — [5] A. Geoffroy, dans le *Journal des savants*, 1886, p. 174. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 6296[11]. — [7] *Ibid.*, t. XV, n. 6441. — [8] *Ibid.*, t. XV, n. 6550[3]. — [9] *Ibid.*, t. XV, n. 6553. — [10] A. de Waal, *FIDELIS statt ANNISER*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 315. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. XV, n. 6441. — [12] *Ibid.*, t. III, n. 12012[30]. — [13] *Ibid.*, t. XV, n. 6381. — [14] Tertullien, *De idololatria*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 742. — [15] *Canones Hippolyti*, édit. Achelis, in-8°, Leipzig, 1891, p. 79. — [16] Eckhel, *Doct. numm. vet.*, in-4°, Vindobonæ, 1792, t. VIII, p. 279; Bruzza, dans *Annali dell' Instituto di corrisp. archeol.*, 1877, p. 59. — [17] Musée du Collège romain, n. 199, 221. — [18] E. Le Blant, *Les ateliers de sculpture chez les premiers chrétiens*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1884, t. IV, p. 445.

Digitized by Google

son qui eût empêché les officines païennes de fabriquer des types au Bon Pasteur et d'autres types chrétiens lorsqu'on savait les chrétiens nombreux et la vente assurée. Ce qui a pu se produire au IIe et au IIIe siècle s'est encore produit au IVe et au Ve auxquels appartiennent indubitablement par leur forme des lampes destinées à la population païenne et qui sortaient peut-être d'officines chrétiennes. On y voit Mercure, Jupiter, Sérapis, Vénus, Ganymède enlevé par l'aigle, Léda et le cygne, un génie porté par un taureau, un centaure, Hercule au jardin des Hespérides. Peut-être ceux qui fabriquaient ces objets n'avaient-ils pas les alarmes de conscience que nous leur prêtons et on conçoit qu'un chrétien se fît un mince scrupule de vendre des lampes à l'effigie de Léda, lorsqu'en plein IVe siècle, sous les empereurs chrétiens, ses clients et lui-même étaient exposés à voir représenter sur le théâtre cette fable de Léda dans toute sa nudité [1].

Parmi les sujets mythologiques fabriqués en pleine époque chrétienne, c'est-à-dire à partir du IVe siècle, on peut mentionner l'image de Mercure avec le pétase, tenant la bourse et le caducée, l'image d'Hercule armé de la massue devant l'arbre du jardin des Hespérides [2], l'image de Vulcain avec son marteau et sa tenaille [3], enfin Minerve s'appuyant sur son bouclier. On rencontre encore Vénus debout nue, relevant sa chevelure, tenant un miroir ou se voilant avec les deux mains dans l'attitude de la Vénus de Médicis [4]. Il ne faut pas s'imaginer que ces objets ne furent jamais à l'usage des fidèles : le coffret d'Amphitrite (voir PROJECTA), un verre doré représentant la toilette de Vénus servie par les amours, témoignent de la liberté d'esprit qu'avaient les chrétiens de ce temps. Quelques-uns s'en effarouchaient. « Les artistes païens, disait Théodoret, nous présentent leur déesse plus éhontée que les courtisanes mêmes dont elle est la déesse et la reine. Aucune de ces malheureuses se montre-t-elle jamais sur la place publique ainsi dépouillée de ses vêtements [5] ? » Théodoret vivait, on le voit, en un temps où ces scènes devenaient rares et il croyait même qu'elles ne se produisaient pas, mais il n'était pas si extraordinaire en réalité de voir ces nudités vivantes auprès desquelles celles qu'offraient les arts les plus parfaits ne troublaient qu'assez peu. Ce qui doit être toujours distingué dans cette question ce sont les représentations nues et les représentations lascives. Celles-ci étaient rigoureusement proscrites par les fidèles et par le clergé à cause des ravages que faisaient ces images impures dans la moralité des chrétiens. « Le maître de l'iniquité, dit encore Théodoret, s'est étudié à nous montrer abandonnés aux voluptés lascives ceux que l'on appelle des dieux. Tous ces démons portent la même souillure : les habitants de l'Olympe, les divinités de la mer, les nymphes des vallées, des bois et des montagnes. Ce n'est pas seulement par les écrits des poètes et des philosophes que le diable a popularisé les traits abominables de leur histoire. Pour les hommes qui ne savent point lire il a préparé d'autres embûches. Les peintres, les sculpteurs et tous ceux qui travaillent le marbre, le bois et le métal ont appris de lui à représenter les faux dieux tels que les montrent les fables; il a rempli de ces simulacres, les temples, les places publiques, les rues et les maisons des riches. Partout on rencontre l'image de ceux que l'on appelle les dieux, se livrant aux passions amoureuses, Jupiter, ivre de volupté, sous la forme d'un aigle enlevant Ganymède, ou se changeant en cygne pour séduire Léda et tombant en pluie d'or dans le sein de Danaé. Tout ce que racontent les poètes prend ainsi corps dans les productions de l'art [6]. » La fable de Ganymède soulevait également le dégoût de saint Jean Chrysostome. Cependant les lampes du haut empire offrent seules des images obscènes, depuis l'avènement officiel du christianisme il semble qu'on ne se livrait plus à la fabrication de ces objets répréhensibles. Faut-il attribuer à l'influence de la religion nouvelle l'absence de séries ou même de simples exemplaires à sujets érotiques? On ne peut l'affirmer, mais le fait est déjà une raison qui invite à le penser, sinon à le croire.

La lampe à l'effigie du Bon Pasteur présente un des types les plus élégants de ce symbole et il paraît probable à De Rossi qu'il faut attribuer à la même officine d'Annius Serapiodorus un autre exemplaire un peu différent et dont il ne reste que la partie supérieure, ce qui nous prive de l'estampille de l'officine; cet exemplaire a été trouvé à Ostie (fig. 758 et 759).

758. — Lampe à l'estampille *Anniser*.
D'après *Bullet. di archeol. cristiana*, 1870, pl. I, n. 2.

La parfaite conformité des types chrétiens portant l'estampille ANNISER avec les types symboliques officiels, ceux des catacombes par exemple, a fait présumer depuis longtemps que tous les objets marqués de ce cachet étaient chrétiens [7]. L'officine a dû avoir de l'importance, car ses produits ne sont pas rares; on en

[1] Prudence, *Peristephanon*, l. X, vs. 221, *P. L.*, t. LX, col. 464. — [2] Collection Luigi Costa, à Rome. — [3] E. Le Blant, *De quelques sujets représentés sur des lampes en terre cuite de l'époque chrétienne*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1885, t. V, pl. III, n. 1. — [4] *Ibid.*, pl. III, n. 3. — [5] Théodoret, *Græcorum affectionum curatio*, sermo III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 888. — [6] *Ibid.*, sermo VII, *ibid.*, col. 992. La même observation dans Térence, *Eunuch.*, act. III, sc. 6. — [7] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 211; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 303; Bottari, *Pitture e sculture*, in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. 209; G. Muselli, *Antiquitatis reliquiæ a Jacobo Musellio collectæ tabulis incisæ et brevibus explicationibus illustratæ*, in-fol., Veronæ, 1756, pl. 170; Marini, *Inscript. christ.*, in-4°, Romæ, 1831, dans Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 265, n. 3; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XIII, n. 1; Kenner, *Die antiken Thonlampen des k. k. Münz-und Antiken-Cabinetes und der k. k. Ambraser-Sammlung*, in-8°, Wien, 1858, p. 101, n. 143; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 15.

Digitized by Google

a trouvé parmi les ruines au Palatin, à l'Esquilin, sur l'emplacement de la gare actuelle, et à Ostie. La ville et ses faubourgs ont fourni d'autres exemplaires pour lesquels on a malheureusement omis de signaler le lieu

759. — Lampe à l'estampille *Anniser*.
D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1870, pl. VI, n. 1.

exact où ils ont été découverts. Les musées d'Europe et les collections particulières en sont pourvus. Pour plusieurs d'entre eux c'est la qualité et la couleur de la pâte qui ont permis d'identifier leur officine [1]. Le type du Bon Pasteur est représenté avec quelques variantes. L'exemplaire signalé par De Rossi dans le cabinet Wilshere n'offre pas les grappes de raisins sur le rebord extérieur [2]; Marini mentionne un exemplaire qu'il ne décrit malheureusement pas, mais qui, dit-il, n'offrait pas le type du Bon Pasteur [3], peut-être la lampe était-elle simplement lisse. Quoi qu'il en soit, celle dont nous ne possédons que la partie supérieure représente un type très ancien et qu'on peut attribuer à l'art du IIIe siècle; quant au type entouré de grappes de raisins il est plus excellent et plus ancien. La découverte d'un débris de lampe d'un caractère chrétien si indubitable parmi les débris de toute nature dans une maison particulière confirme une observation de De Rossi sur ces lampes auxquelles, en raison de leur symbole et de l'idée si erronée que l'on se fait de la vie privée des premières générations chrétiennes, on avait attribué une destination funéraire. Elles servaient au contraire aux vivants, ainsi que l'a démontré leur découverte sur les murailles des maisons. Celle d'Ostie dont nous parlons ici porte encore dans la partie forée de son manche un fragment d'un gros clou en fer qui avait probablement servi à la fixer. On la jeta avec d'autres débris parmi lesquels se trouvaient des objets profanes et des images idolâtriques.

Ce fait suffit à laisser entrevoir à Ostie l'existence d'une famille parmi laquelle se trouvaient des chrétiens et des païens, et nous relevons dans cette maison l'emploi d'un innocent subterfuge que nous avons déjà rencontré dans la salle d'entrée d'une catacombe (col. 1611). Afin de détourner les soupçons sur la religion des maîtres de l'habitation on donnait le change en décorant le vestibule avec quelques sujets d'un caractère mythologique incontestable, mais adoptés néanmoins dans la symbolique des fidèles, par exemple, le mythe de Psyché. C'est ce que firent les habitants de la maison d'Ostie dans laquelle a été trouvée la lampe à l'effigie du Bon Pasteur. Cette maison, au jugement de M. Pietro Ercole Visconti, peut avoir été construite à l'époque d'Hadrien; c'est du moins ce que permettent de croire les estampilles des briques et les peintures murales, pour autant qu'on peut juger de ces dernières. Parmi les divers objets trouvés dans les ruines, les uns sont plus anciens, d'autres d'une date postérieure à celle de la construction de la maison. A la première catégorie appartiennent une statuette, des médailles, etc. Une peinture qui se voit près de l'entrée relève d'un art déjà entré en décadence, elle représente Silvain, avec ces mots EX VISO (*sic*) pour *ex visu*. La maison périt dans un incendie, vers la fin du IIIe siècle. On ne peut guère mettre en doute qu'elle a renfermé à une période quelconque de son existence un chrétien isolé, et peut-être quelques membres d'une famille professant le christianisme.

H. LECLERCQ.

ANNIVERSAIRE DES DÉFUNTS. Voir DÉFUNTS.

ANNIVERSAIRE DES MARTYRS. Voir MARTYRS.

ANNONCE DES FÊTES. — I. Convocation des fidèles dans les premiers siècles. II. Annonce des fêtes, des jours de synaxe, et des jeûnes au IVe siècle. III. Annonce des fêtes dans la liturgie romaine antique. IV. Dans les liturgies gallicane et mozarabe, dans le rit ambrosien, dans le rit d'Aquilée et chez les Orientaux. V. L'annonce des fêtes dans la liturgie romaine actuelle. VI. Bibliographie.

I. CONVOCATION DES FIDÈLES DANS LES PREMIERS SIÈCLES. — A l'origine, les fidèles étant peu nombreux, il était facile de les réunir. Les documents les plus anciens se servent de termes qui semblent indiquer les moyens les plus simples de convocation, sans doute un avis de réunion que l'on se communiquait de proche en proche. Προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, disent les Actes des apôtres (VI, 2); et ailleurs : Συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν (XIV, 26); συναγαγόντες τὸ πλῆθος (XV, 30); (Παῦλος) μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας (XX, 17). Saint Ignace, dans son épître à saint Polycarpe, l'avertit de faire des réunions plus nombreuses, d'appeler chacun en particulier par son nom : Πυκνότερον συναγωγαὶ γινεσθώσαν· ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει [4]. On voit par là que c'est à l'évêque qu'est confié le soin de ces réunions. C'est aussi ce qui paraît d'après les lettres de saint Denys d'Alexandrie, qui par deux fois nous parle des convocations qu'il a faites dans l'église : ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν τῇ πόλει σπουδαιότερον συνηκρότουν ὡς συνών [5]. ...Συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν· παρόντων καὶ τῶν βουλομένων ἀδελφῶν, δημοσίᾳ τὴν ἐξέτασιν ποιήσασθαι τοῦ λόγου προετρεψήμην [6]. Saint Cyprien fait aussi allusion à une convocation de même genre : *sed cum cenamus ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni præsente celebremus* [7]. Mais la plupart des réunions chrétiennes à cette époque étaient à des jours et à des heures connus; le dimanche et les jours de stations l'étaient

[1] De Rossi, *Bull di arch. crist.*, 1870, p. 81, note 1. — [2] *Ibid.* — [3] Marini, *Iscrizioni antiche doliari*, in-4°, Roma, 1884, *Classe delle lucerne*, n. 8. — [4] *P. G.*, t. V, col. 721. — [5] *Epist. ad Germanum*, dans *Monumenta liturgica*, t. I, n. 1506, *P. G.*, t. X, col. 1324. — [6] *Adv. Noetum*, *P. G.*, t. X, col. 1240. — [7] *Epist.*, LXIII, n. 16, *P. L.*, t. IV, col. 398.

Digitized by Google

même des païens. *Scitis et dies conventuum nostrorum*, leur dit Tertullien; *itaque obsidemur et opprimimur*[1]. Les canons anciens fixent du reste les jours et les heures de ces réunions : *congregentur cottidie in ecclesia presbyter et* ὑποδιάκονοι *et* ἀναγνῶσται *omnisque populus tempore gallicinii*, disent les canons de saint Hippolyte[2]. Les Constitutions apostoliques font des recommandations semblables[3].

Peut-être peut-on trouver une allusion à la convocation des fidèles dans ce texte de Tertullien; *sed quomodo colligemus... non potes discurrere per singulos*, etc.[4]. Saint Jérôme fait allusion au *præco* ou *cursor* pour annoncer la réunion de l'agape : *Cum ad agapen vocaverint, præco conducitur*[5].

C'est probablement un office de ce genre qui est désigné dans l'inscription publiée par Brower : *Ursacius Cursor Dominicus*[6]. Souvent aussi c'est au diacre qu'est confié dans l'antiquité le soin de convoquer les fidèles. Nous aurons à parler séparément des *cloches*, du *semantron* ou simandre, et même des trompettes qui furent parfois employées pour convoquer les fidèles à l'office. Voir CLOCHES.

II. ANNONCE DES FÊTES, DES SYNAXES, DES JEÛNES AU IVe SIÈCLE. — La convocation des fidèles dans les premiers siècles, d'après les textes que nous avons cités, se faisait donc très simplement et selon que le besoin le requérait. Comme le cycle était réduit à sa plus simple expression, et qu'en dehors de Pâques et des anniversaires des martyrs, on peut dire qu'il n'y avait pas de fêtes, les jours et heures de réunion étaient connus de tous, même des païens. Elle revêtit bientôt un caractère semi-liturgique, comme on le voit par exemple dans les textes suivants de saint Léon, de saint Augustin ou d'autres prédicateurs.

Voici la formule usitée d'ordinaire par saint Léon à la fin de ses sermons : *Quarta igitur et sexta feria jejunemus; sabbato autem apud beatissimum apostolum Petrum vigilias celebremus; qui et orationes, et jejunia, eleemosynas nostras precibus suis dignabitur adjuvare*[7]. La suivante, de saint Augustin, se rapporte à l'anniversaire de l'ordination de l'évêque Aurélius : *Quod novit charitas vestra, suggerimus. Dies anniversarius domni senis Aurelii illucescit; rogat et admonet per humilitatem meam charitatem vestram, ut ad basilicam Fausti devotissime convenire dignemini. Deo gratias*[8].

On sait quelles controverses s'élevèrent au sujet de la date de la pâque. Les évêques d'Alexandrie avaient été chargés officiellement par le concile de Nicée d'en fixer la date et de l'annoncer au monde chrétien. Les lettres pascales de saint Athanase découvertes par Cureton nous fournissent presque toutes des formules intéressantes sur ce sujet[9]. Nous ne citerons que les deux suivantes :

Nunc quoque quadragesimale tempus exordiemur die XIII mensis Pharmenoth. Deinde ex ordine jejunii abstinentiam prosequentes, sanctam Paschatis hebdomadam incipiemus die XVIII mensis Pharmuti : et die XXIII jejunia finientes, celebrataque dominica die XXIV, adjungemus his septem reliquas magnæ Pentecostes hebdomadas; gaudentes omnes atque exsultantes in Christo Jesu Domino nostro, per quem, etc.[10].

Quadragesimæ initium est die quinto mensis Pharmenoth. Et postquam his diebus purificati fuerimus, ut jam dixi, ac bene comparati, sanctæ hebdomadæ magni Paschatis initium faciemus die Pharmuthi decimo... Finiemus autem jejunia die XV Pharmuthi. Et cum in vespere sabbati audiemus dicentes angelos : Cur quæritis viventem inter mortuos? surrexit : statim nobis magna dominica illucescet, die, inquam, XV ejusdem mensis Pharmuthi, quo Dominus noster resurrexit, qui nobis pacem cum proximis nostris donavit. Sic festum agentes juxta ejus voluntatem, et hinc sanctæ dominicæ hebdomadas septem adjungentes, videlicet illius Pentecostes, in qua Spiritus gratiam recipiemus, semper Domino gratias agemus : per quem, etc.[11].

On trouve aussi des formules semblables dans les écrits de ses successeurs. Mais ce qu'on ignore généralement, c'est que la coutume remonte au delà du concile, car Eusèbe nous parle d'une collection de lettres pascales, écrites par Denys d'Alexandrie au IIIe siècle, et qui avaient le même but[12]. Dans la nouvelle édition de ses œuvres, on trouvera plusieurs de ces lettres pascales[13].

D'après l'anonyme donné par Mai, à la fête de Noël on annonce le jour où doit être célébrée la solennité pascale. Cette coutume, nous le dirons tout à l'heure, remonte très haut, et il faut sans doute en chercher l'origine en Orient : *Ipse enim (Christus) qui reparator extitit sæculi, hodie natus est in nobis, vita et resurrectio ostensus est. Cujus resurrectionis sanctum Paschæ diem nuntiamus vobis, dilectissimi fratres, quod occurrit a die isto, luna illa; dies quoque sanctorum jejuniorum similiter : quos digne celebrantes, conlaudemus ingenitum Patrem per Christum ejus, et nunc, et in æterna sæcula sæculorum. Amen*[14].

La *Peregrinatio Etheriæ* nous donne sans doute un des stades primitifs pour ce rite. L'annonce des fêtes y est signalée cinq fois dans les termes suivants : *Jam ut fiat missa (antequam fiat missa) mittit vocem archidiaconus et dicit : omnes hodie hora septima in Lazario parati simus*[15]. C'est le samedi matin après la messe que l'archidiacre donne cet avis. Au commencement de la semaine dite pascale (semaine sainte), l'archidiacre, avant le renvoi, s'exprime ainsi : *ista septimana omni, id est de die crastino, hora nona, omnes ad martyrium conveniamus, id est in ecclesia majore. Item mittet vocem alteram et dicet : hodie omnes hora septima in Eleona parati simus*[16]. Le jeudi de la même semaine, avant le renvoi qui a lieu après la messe, l'archidiacre dit (*vocem mittet archidiaconus et dicet*) : *hora prima noctis omnes in ecclesia, quæ est in Eleona, conveniamus, quoniam maximus labor nobis instat hodie nocte ista*[17].

Le jour de la Pentecôte, nouvelle proclamation : *et jam ut dimittatur* (= *antequam dimittatur*) *populus mittit vocem archidiaconus et dicet : Hodie statim post sexta omnes in Eleona parati simus in Inbomon*[18]. On voit par là que cette annonce se fait d'ordinaire par l'archidiacre, et à la fin de la messe. Une seule fois, c'est l'évêque qui prend la parole, mais autant pour réconforter les fidèles que pour leur annoncer l'heure de la réunion (c'est le vendredi-saint) : *Ite interim nunc unusquisque ad domuncellas vestras, sedete vobis et modico, et ad horam prope secundam diei omnes parati estote hic, ut de ea hora usque ad sexta sanctum lignum crucis possitis videre ad salutem sibi unusquisque nostrum credens profuturum : de hora enim sexta denuo necesse habemus hic omnes convenire in isto loco, id*

[1] *Ad Nation.*, l. I, n. 7, *P. L.*, t. I, col. 639. — [2] *Monumenta liturgica*, t. I, n. 2742. — [3] *Loc. cit.*, n. 2497. — [4] *De fuga*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 141, 142. — [5] *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXII, col. 418. — [6] *Annales Trevirenses*, l. I, p. 53. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Cursor*. — [7] *De jejunio decimi mensis*, *P. L.*, t. LIV, col. 172. — [8] *P. L.*, t. XXXVIII, col. 643. Cf. d'autres textes indiqués par dom G. Morin, *Liber comicus*, p. 391. — [9] *The festal letters of Athanasius discovered in ancient Syriac version and edited by W. Cureton*, London, 1848. — [10] *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXVI, col. 1371. — [11] *Epist.*, III, *P. L.*, t. XXVI, col. 1376. — [12] Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 681. — [13] *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, éd. Feltoe, Cambridge, 1904, p. 84, 90 sq. — [14] Maii *Nova Patrum bibliotheca*, t. I, p. 462. Cf. dom G. Morin, *loc. cit.*, p. 391. — [15] *Corpus script. ecclesiast. latinorum*, t. XXXVIII, *Itinera Hierosolymitana*, recensuit P. Geyer, Vindobonæ, 1898, in-8°, *Silviæ Peregrinatio*, p. 82. — [16] *Ibid.*, p. 83. — [17] *Ibid.*, p. 85. — [18] *Ibid.*, p. 94.

Digitized by Google

est ante crucem, ut lectionibus et orationibus usque ad noctem operam demus [1].

Les mots *mittit vocem, vocem mittet*, répétés à peu près chaque fois, signifient peut-être que cette convocation était chantée, à tout le moins était-elle faite sur un ton très haut, de façon à être entendue de tous. Il faut remarquer en outre que quoique Etheria ne parle que cinq fois de cette convocation, probablement elle avait lieu pour toutes les fêtes.

III. Annonce des fêtes dans la liturgie romaine antique. — Les livres romains témoignent pour cette Église du même usage que celui de Jérusalem. Nous trouvons dans le sacramentaire léonien et dans le gélasien, ces petites formules pour annoncer les jeûnes des quatre-temps, ou les fêtes des martyrs, ou les scrutins :

— *Admonitio jejunii mensis septimi.*

Annua nobis est, dilectissimi, jejuniorum celebranda festivitas, quam mensis septimi solemnis recurens indicit. Quarta igitur et sexta feria succedente solitis eamdem conventibus exsequamur; sabbatorum die heic sacras acturi vigilias, ut per observantiam competentem Domino purificatis mentibus supplicentes, beatissimo Petro apostolo suffragante, et præsentibus periculis exui mereamur pariter et futuris. Per etc. [2].

— *Invitatio plebis in jejunio mensis decimi.*

Hac hebdomade nobis mensis decimi sunt recensenda jejunia. Quapropter fidem vestræ dilectionis hortamur, ut eadem quarta et sexta feria solitis processionibus exsequentes, sabbatorum die hoc ipsum vigiliis solemnibus expleamus, quatenus, apostolicis suffragantibus meritis, propitiationem Dei nostri perseverantia debitæ servitutis obtineat. Per etc. [3].

— *Denuntiatio pro scrutinio quod tertia hebdomada in Quadragesima II feria initiatur.*

Scrutinii diem, dilectissimi fratres, quo electi nostri divinitus instruentur, imminere cognoscite. Ideoque solicita devotione, succedente sequente illa feria, circa horam diei sextam convenire dignemini. Ut cæleste mysterium, quo diabolus cum sua pompa destruetur, et janua regni cælestis aperitur, inculpabili, Deo juvante, ministerio peragere valeamus. Per Dnum nostrum J. C., qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia sæcula sæculorum. Amen [4].

— *Denunciatio jejuniorum quarti, septimi et decimi mensis.*

Anniversariam, fratres charissimi, jejunii puritatem qua et corporis exquiritur et animæ sanctitas, nos commonet illius mensis instaurata devotio. Quarta igitur et sexta feria solicito convenientem occursu offeramus Deo spiritale jejunium, die vero sabbati apud beatum Petrum cujus nos intercessionibus credimus adjuvantes sanctas vigilias christiana pietate celebremus. Ut per hanc institutionem salutiferem peccatorum sordes quas corporis fragilitate contrahimus jejuniis et eleemosynis abluamus, auxiliante Dno nostro J. C. : qui cum.

ITEM ALITER

— *Illius mensis jejunia in hac nobis sunt hebdomada tenenda, ideoque hortamur sanctam fidem vestram, ut quarta, sexta vel septima feria jejunemus : quatenus divinis inhærendo mandatis, propitiationem Dei nostri perseverantia devotæ servitutis obtineat. Per...* [5].

— *Denunciatio natalitii unius martyris.*

Noverit vestra devotio, sanctissimi fratres, quod beati martyris Illius anniversarius dies intrat, quo diaboli tentationes exuperens (tentamenta vincentes) universitatis creatori gloriosa passione conjunctus est (conjuncti sunt).

Ideoque Dominum conlaudemus, qui est mirabilis in sanctis suis, ut qui illis victoriæ coronam contulit, nobis eorum meritis delictorum indulgentiam largiatur. In Illo igitur loco, vel in Illa via, Illa feria hanc eamdem festivitatem solita devotione celebremus.

— *Denunciatio cum reliquiæ ponendæ sunt martyrum.*

Dilectissimi fratres inter cætera virtutum solemnia quæ ad gloriam pertinent Christi Dni nostri, hoc quoque præstitit martyribus qui pro nominis ejus confessione, morte suscepta, cælestia præmia meruerunt : ut fidelium votis eorum præclaris reliquiis conlocatis integritas sancti corporis esse credatur. Et ideo commonemur dilectionem vestram quoniam Illa feria, Illo loco reliquiæ sunt sancti Illius martyris conlocandæ : quæsumus ut vestram præsentiam, nobis admonentibus, non negetis [6].

Nous laissons naturellement de côté les renseignements intéressants que nous fournissent ces textes (voir Quatre-Temps), pour nous en tenir au sujet présent. On remarquera d'abord que ces formules sont apparemment fort anciennes, car elles semblent remonter à un temps où le culte des martyrs était seul en usage. Rien encore sur les confesseurs. La convocation au scrutin et aux jeûnes des quatrième, septième, dixième mois, sentent aussi l'antiquité.

On remarquera enfin que la fête de pâque n'est pas au nombre de ces formules. Elle était annoncée par des lettres spéciales du genre de celles de saint Athanase.

L'annonce des fêtes et des jeûnes se fait après le baiser de paix, et le canon gélasien porte cette rubrique : *Post hæc* (après la paix) *commonenda p. plebs pro jejuniis quarti, septimi, et decimi mensis temporibus suis, sive pro scrutiniis, vel aurium apertione, sive orandum pro infirmis, vel adnunciandum natalitia sanctorum* [7]. Cela correspond à peu près au texte des deux plus anciens *ordines romani* qui s'expriment ainsi : *veniat archidiaconus cum calice ad cornu altaris* (après la communion du pontife) *et adnunciet stationem*. Plus tard, à l'archidiacre fut substitué le sous-diacre régionnaire, comme on le voit d'après le *XIe ordo romanus*, n. 34.

Un autre *ordo romanus* à l'usage des monastères publié par Martène s'exprime ainsi : *Accipiens diaconus calicem in dexteram partem altaris, elevans eum in manibus suis pronuntiat natalitia sancta in ipsa hebdomada venientia ita dicendo : illa feria veniente natalis est sancta Maria* (sic), *aut confessorum, aut aliorum sanctorum, qualis evnit secundum Martyrologium. Et respondent omnes :* DEO GRATIAS. *Post hæc, canentibus interim antiphonam ad communionem, communicantibus omnibus, dat orationem sacerdos, et dicat diaconus : Ite, missa est, respondentibus omnibus Deo gratias, et completum est* [8].

IV. Dans les liturgies gallicane et mozarabe, dans le rit ambrosien, dans celui d'Aquilée et chez les Orientaux. — On ne trouve pas dans les documents gallicans de formules semblables à celles des livres romains que nous venons de citer. On peut croire, d'après la remarque de Lebrun, que les annonces des fêtes ou des jeûnes s'y faisaient, non pas après la paix ou après la communion du Pontife comme à Rome, mais après l'évangile; c'est même pour lui une caractéristique de

[1] *Corpus script. eccles. lat., ibid.*, p. 87. — [2] *Sacramentarium Leonianum*, ed. Feltoe, p. 108. — [3] *Ibid.*, p. 114. — [4] *Sacramentaire gélasien*, dans Thomasi-Vezzosi, t. VI, p. 37. Cf. Gerbert, *Monumenta*, t. I, p. 249; t. II, p. 1. Autres annonces, t. II, p. 194. — [5] *Sacramentaire gélasien, loc. cit.*, p. 100, 101; voir sur ce point la note de l'éditeur, p. 176. Cf. Gerbert, *loc. cit.*, t. I, p. 134, et le sacramentaire édité par dom Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 118, 119, 393. — [6] *Sacramentaire gélasien, loc. cit.*, p. 127. Cf. aussi Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, t. V, p. 437. Cf. Gerbert, *loc. cit.*, t. I, p. 214, 385. Toutes ces différentes annonces se trouvent aussi dans le sacramentaire (inédit) de Gellone. — [7] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, p. 176 et la note; cf. aussi les p. 100 et 127. — [8] Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, t. I, p. 385. Cf. dom G. Morin, *loc. cit.*, p. 391.

Digitized by Google

l'usage gallican, et le prône, avec les annonces faites aux fidèles, ne serait qu'un vestige de ce rite[1]. Il faut remarquer encore deux textes de conciles, celui d'Auxerre en 578, et celui du IVe concile d'Orléans qui ordonnent *ut omnes presbyteri ante Epiphaniam missos suos dirigant, qui eis de principio quadragesimæ nuntient, et in ipsa Epiphania ad populum indicent*[2]. L'usage se conserva, car de Moléon en cite plusieurs exemples dans son ouvrage[3].

Pour le rite mozarabe nous avons une longue et intéressante note de dom Férotin (voir la bibliographie) dans son *Liber ordinum*, d'après le *Liber ordinum*, l'antiphonaire de Léon (inédit) et le *Comes* de la Bibliothèque nationale de Paris. Il pense que cette annonce des fêtes se faisait vraisemblablement le dimanche à la suite des saints mystères. Cependant ce dernier point n'est pas certain. L'annonce citée plus loin de la fête de Noël a lieu à la fin du sermon après l'évangile. Il faut faire exception aussi pour certaines provinces, comme le prouve le canon suivant du concile de Braga en 572: *Placuit ut postquam omnia in concilio sacerdotum fuerint ordinata, illud omnimodis observetur, ut superventurum ipsius anni Pascha, quoto calendarum die vel quota luna debet suscipi, a metropolitano episcopo nuntietur : quod ceteri episcopi vel reliquus clerus breviculo subnotantes unusquisque in sua ecclesia advenientis natalis Domini die adstanti populo post lectionem evangelicam nuntiet, ut introitum quadragesimæ nullus ignoret*[4]. Quand il y avait lieu, on indiquait aussi la date de la station prochaine, les jeûnes à observer, les anniversaires des évêques, les jours de litanies, etc. Dans les églises cathédrales, c'était l'archidiacre lui-même qui annonçait aux fidèles ces diverses observances, après en avoir averti l'évêque. Telle était la coutume des églises d'Espagne au VIe et au VIIe siècle, au témoignage de saint Isidore : *Ipse [archidiaconus] denuntiat sacerdoti in sacrario jejuniorun dies atque solemnitatum : ab ipso publice in ecclesia prædicantur*[5]. Ces formules étant à peu près semblables à celles que nous avons données ci-dessus (voir ACCLAMATIONS, col. 264), nous ne reproduirons que quelques variantes d'un certain intérêt, telle celle-ci lue après l'évangile du dernier dimanche de l'Avent: *Ne vero tante sollemnitatis memoriam preterisse videamur, adiubante Domino, adnuntiamus dilectioni vestræ gaudium magnum quod est sanctum in omnem terram. Erit itaque nativitas Domini et redemptoris nostri Jhesu Christi secundum carnem die* ILLO. *Quam pius et misericors Deus pro sua pietate nos et omnem populum suum cum gaudio et letitia celebrare permittat. Prestante*, etc.[6]. Le jeûne du premier jour de l'an est ainsi annoncé : *De caput anni. Crastina die omnes ieiunemus, ad exorandum Dominum nostrum Jhesum Christum pro peccatis nostris, vel pro errore gentilium abdicanda Ecclesiam Domini iugiter frequentamus*[7].

Le jour des saints Innocents, absent dans le manuscrit de Paris, est fixé dans le *Liber ordinum* au 8 janvier en ces termes : *Adveniente die* ILLO *festivitas erit nobis alisione sanctorum infantum Bethlemiticorum*[8]. Le jeûne de la Pentecôte et les litanies dont la mention doit être notée avec soin et dont il n'est pas question dans les deux autres manuscrits, sont aussi annoncés dans le *Liber ordinum : Die Pentecosten. IIII feria, V feria, VI feria et sabbato omnes ieiunemus ad exorandum dominum nostrum Jhesum Christum pro peccatis nostris, sive ut Dominus iram suam a nobis auferat, ac pro pace impetranda, vel pro sacris lectionibus audiendis, et ut adveniens Spiritus Paraclitus, nostra munda reperiet abitacula, ecclesiam Domini iugiter frequentemus*[9]. L'indication du jeûne pour les litanies (*IIIIa*, *Va*, *VIa feria*) est suivi de la péricope d'évangile que nous lisons dans la liturgie romaine pour les rogations.

L'éditeur du *Liber ordinum* met à part l'annonce solennelle de la fête de Pâques ; elle avait lieu, dit-il, d'ordinaire le jour de l'Épiphanie après la lecture de l'Évangile ou le 25 décembre. Cet usage, selon lui, remonterait à une date très reculée, au plus tard au IVe siècle, époque où l'on ne distinguait pas encore, en Espagne du moins, la fête de l'Épiphanie de celle de Noël.

Le 5e canon du IVe concile de Tolède (633) ordonne aux évêques métropolitains de s'entendre entre eux sur la date pascale trois mois avant l'Épiphanie, de manière à pouvoir en avertir leurs suffragants en temps opportun et à fêter tous le même jour la résurrection du Christ. En cela l'usage mozarabe se rapproche encore du gallican et de l'usage oriental que nous avons signalé plus haut.

Dom Férotin donne cette formule inédite à la suite d'un sermon qui doit remonter au Ve siècle: *Ob hoc, fratres carissimi, post revelatum in corpore nascentis Domini nostri Jhesu Christi misterium, post tantorum eius denuntiationem signorum, vestris Deo devotis mentibus etiam Pasce sollemnia pronuntiamus.*

Nunc igitur, dilectissimi fratres, qui adfuistis ecclesie Dei, diem apparitionis Domini nostri Jhesu Christi agnoscere meruistis, [diem] quoque passionis eius ipso iubante cognoscite.

Erit igitur anno presenti, sub era ILLA, *initium beate quadragesime die* ILLO, *luna* ILLA. *Cena vero Domini nostri Jhesu Christi die* ILLO, *luna* ILLA. *Passio quoque ipsius Domini nostri Jhesu Christi die illo, luna illa.*

Idcirco hortor vos, dilectissimi fratres, ut ita iuste et pie, caste et sobrie vivere studeamus, etc.[10].

La formule *ad accedentes : Alme virginis festum advenit, gaudete omnes simul in unum*, provient d'un manuscrit de Tolède (35,7) qui date du IXe-Xe siècle, et annonce la fête de l'Assomption ; elle est avant l'office de cette solennité[11]. Faut-il y voir réellement, avec l'éditeur, une formule d'annonce, ou seulement une formule de communion transportée là comme une sorte d'introït ? Dans ce cas, on pourrait en rapprocher certaines autres formules de même nature, notamment cet introït si antique : *Gaudeamus omnes diem festum celebrantes sub honore sancti* (illius) : *de cujus festivitate gaudent angeli et collaudant filium Dei ;* ou encore certaines introductions à la messe gallicane, celles-ci par exemple : *Venerabilem ac sublimem beatæ martyris Cæciliæ passionem, et sanctam solemnitatem pia devotione celebrantes, conservatorem omnium Deum, fratres carissimi, deprecemur*[12]. La plupart des formules rangées dans la liturgie mozarabe sous le titre de *missa* (après l'évangile et le *sacrificium*) sont aussi dans ce cas, mais on n'y saurait voir de vraies annonces des fêtes.

Pour le rite ambrosien, Bérold, au commencement du XIIe siècle, nous parle d'une cérémonie analogue, le jour de l'Épiphanie : *In Epiphania, post lectum evangelium, debet diaconus qui legit evangelium in pulpito adnunciare Pascha, primicerio clericorum apud eum stante et sibi indicante, sic dicendo : noverit caritas vestra, fratres carissimi, quod annuente Dei et D. N. J. C. misericordia, tali et tali die, Pascha Domini celebramus*[13]. Cette coutume dans le rite ambrosien paraît

[1] T. II, dissert. IV, p. 270. — [2] Sirmond, *Concilia antiqua Galliæ*, t. I, p. 362, cf. 261. Cités par Gerbert, *Monumenta vet. liturg. alem.*, t. I, p. 450. Cf. dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 524. — [3] De Moléon, *Voyages liturgiques de France*, 1718, p. 79, 184, 246. — [4] IIe Concile de Braga, can. 9, dans Tejada, *Colección de cánones de la Iglesia de España*, 1861, t. II, p. 629. Cf. dom Férotin, *loc. cit.*, p. 524. — [5] *Epist. ad Leudefred. episc.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 896. — [6] Dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 519. Cf. dom G. Morin, *Liber comicus*, p. 407. — [7] Dom Férotin, *loc. cit.*, p. 519. — [8] Dom Férotin, *loc. cit.*, p. 520. — [9] La note de dom Férotin sur ce jeûne. — [10] *Liber ordinum*, p. 527, 528. — [11] *Liber ordinum*, p. 519. — [12] *Missale gothicum*, dans Thomasi-Vezzosi, p. 258. — [13] *Beroldus*, ed. Magistretti, p. 80. Cf. le missel ambrosien (p. 45 de l'éd. de 1831, p. 49 de l'édition de 1902).

Digitized by Google

remonter très haut, car saint Ambroise y fait allusion dans un sermon. Il dit que le jour de l'Épiphanie on annonce la fête de Pâque et l'on invite les non-initiés à s'inscrire pour le baptême. Il se plaint dans ce sermon d'avoir jeté le filet le jour de l'Épiphanie et de n'avoir encore rien pris [1].

Gerbert démontre, d'après d'anciens calendriers que la coutume d'Aquilée était aussi d'annoncer la Pâque et les fêtes mobiles chaque année au jour de l'Épiphanie. Cette annonce était chantée par le diacre après l'évangile [2]. A Ravenne, d'après le synode de 1311, il paraît qu'elle avait lieu après l'offertoire. Il y a en outre dans le rite d'Aquilée, une annonce des fêtes lue le dimanche après l'Évangile et l'offertoire. Pour certaines fêtes on lisait des formules spéciales; de Rubeis en donne quelques-unes dans son ouvrage [3].

Chez les Orientaux, nous avons vu les textes de la *Peregrinatio* et ceux de saint Athanase qui témoignent d'une coutume en vigueur au IVe siècle. Cassien écrit dans le même sens ces paroles, qui nous permettront d'arriver à des conclusions intéressantes : *Intra Ægypti regionem*, dit-il, *mos iste antiqua traditione servatur, ut peracta Epiphaniorum die* (*quam provinciæ sacerdotes vel dominici baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt, et idcirco utriusque sacramenti solemnitatem non bifarie ut in occiduis provinciis, sed sub una die huius festivitatem celebrant*) *epistolæ pontificis Alexandrini per universas Ægypti ecclesias dirigantur, quibus initium quadragesimæ et dies Paschæ non solum per civitates omnes, sed etiam per universa monasteria designentur* [4].

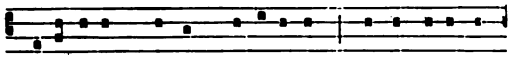
La coutume d'Occident que nous avons signalée dans plusieurs documents semble donc venir des Églises orientales et spécialement d'Égypte. De plus, il faut remarquer que Noël et l'Épiphanie, d'après les paroles de ce texte et d'après plusieurs autres auteurs, se célébrant au 6 janvier dans une même fête, ce jour était considéré comme le commencement de l'année liturgique; c'est pourquoi on y annonçait les fêtes. L'annonce des fêtes à l'Épiphanie témoignerait donc d'un usage primitif où les deux fêtes n'en faisaient qu'une et qui était en fait le commencement de l'année liturgique [5].

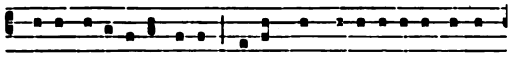
Il y a parmi les offices ecclésiastiques de l'Église de Constantinople un *annunciator* qui rappelle au peuple de chômer les fêtes plus solennelles, ὁ κατηγορίαρης, ἵνα ὑπομνίζῃ τὰς ἐπισήμους ἑορτὰς τοῦ λαοῦ ἵνα σχολάζωσι [6]. Allatius préfère à καταγοριάρης la lecture κατηγοριάρης, soit qu'on désigne la partie de sa charge qui consistait à prendre soin de l'église, soit que l'on considère l'office d'annoncer publiquement les fêtes à leur date avec leur degré de solennité, comme pour les mettre à leur place, κατηγορία; Goar rappelle le verbe καταγορεύω, faire connaître une chose cachée; le κατηγοριάρης en allumant les lampes *éclaire* l'église. Nous donnons ces étymologies pour ce qu'elles valent. Ce qu'il est intéressant de constater, c'est l'existence même de cette fonction dans l'église grecque, sur laquelle nous n'avons du reste pas d'autre renseignement; c'est aussi de remarquer que cette fonction, qui primitivement revient certainement au diacre, est confiée d'après ce texte à l'un des plus humbles fonctionnaires de l'Église [7].

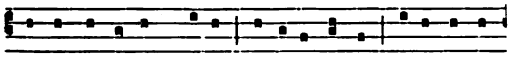
Le P. Morin, à propos des ordinations des grecs, parle aussi du *denuntiator* ou κατηγοριάρης, à peu près dans les mêmes termes que Goar [8].

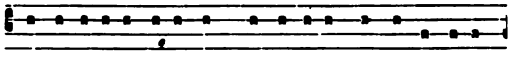
Codinus ne mentionne pas le κατηγοριάρης, mais il cite le λαοσυνάκτης qui convoque le peuple [9].

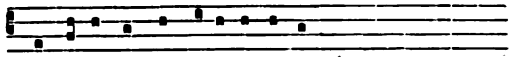
V. L'ANNONCE DES FÊTES DANS LA LITURGIE ROMAINE ACTUELLE. — Dans la liturgie actuelle, l'usage s'est maintenu au jour de l'Épiphanie de chanter après l'évangile une formule d'annonce des fêtes sur une mélodie grégorienne très simple et d'un chant à peu près purement syllabique ; c'est, à quelques notes près, la mélopée du prologue de l'*exultet*, lequel lui-même se rapproche du chant ordinaire de la préface. Celui-ci remonte aux origines les plus antiques du chant grégorien, peut-être au IVe siècle. La mélopée du prologue de l'exultet et par suite de l'annonce des fêtes, est toutefois d'époque un peu postérieure, comme nous le fait observer le Dr Wagner. On admirera la simplicité de ce chant, qui peut être cité comme un modèle du récitatif grégorien. La phrase part joyeuse des notes basses, pour s'élever jusqu'à la dominante sur laquelle elle se maintiendra presque continuellement pendant tout le récitatif, pour redescendre vers la finale jusqu'au *mi*. Elle semble combinée pour arriver rapidement aux notes élevées, dominer le bruit de la foule et faire entendre au loin l'annonce de la fête, puis descendre lentement sur les finales de la phrase. Il semble bien probable que ces cadences uniformes, cette mélodie si simple qui se répète sur chaque phrase, remonte aux plus lointaines origines du chant grégorien, qui s'est développé plus tard, mais en suivant les mêmes lois. Nous la donnerons à cause de son antiquité.

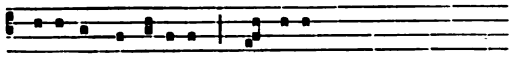

Nové-ri-tis, fratres cha-rissimi, quod annu-énte

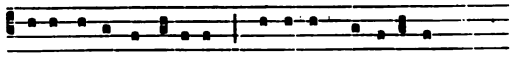

De-i mi-se-ri-córdi-a, sic-ut de Na-ti-vi-tá-te Dómi-

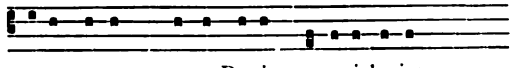

ni nostri Je-su Christi ga-vi-si sumus, i-ta de Re-


surrecti-óne e-júsdem Salva-tó-ris nostri gaudi-um


Exsultet jam ange-li-ca turba...

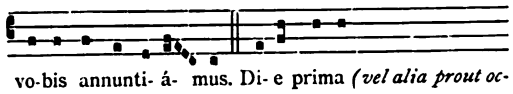

di-vi-na myste-ri-a... Gau-de-at...


adorna-ta fulgo-ribus... lumi-nis cla-ri-ta-tem

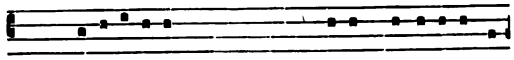

una me-cum quæ-so De-i... ce-re-i hu-jus

[1] *In Lucam* IV, 76, *P. L.*, t. XV, col. 1634. — [2] *Monumenta vet. lit. alem.*, t. I, p. 450. — [3] Cf. de Rubeis, *Dissertatio 2 de sacr. Forojul. ritibus*, p. 285 sq., 299 sq. Cf. aussi une formule d'annonce de la fête de Pâques que dom G. Morin signale dans le *Codex Forojuliensis* (J) du Nouveau Testament et qui est celle de l'Église d'Aquilée : *L'année liturgique à Aquilée*, dans la *Revue bénédictine*, 1902, p. 11. — [4] *Coll.*, X, 2, *P. L.*, t. XLIX, col. 820. — [5] Faut-il voir un autre vestige de ce rite dans la rubrique qui, chez les Abyssins jacobites, à la messe des catéchumènes, après l'encensement, prescrit au prêtre d'annoncer le commencement de l'année et celui du jour et de la nuit? Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. 209. — [6] *De officialibus Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, dans Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, éd. Venise, 1730, p. 230. — [7] Cf. Goar, *loc. cit.*, p. 240, note 46. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, à ce mot, ne fait guère que donner la définition de Goar. — [8] *Desacris ordinationibus*, Anvers, 1695, p. 171. — [9] Codinus, *De officialibus palatii Constantinop. et de officiis magnæ ecclesiæ*, éd. Goar, Venetiis, 1729, p. 3, 6, 7.

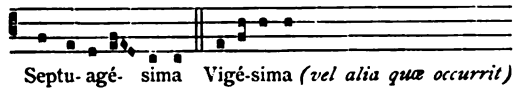
Digitized by Google



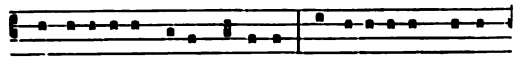
vo-bis annunti- á- mus. Di- e prima *(vel alia prout oc-*



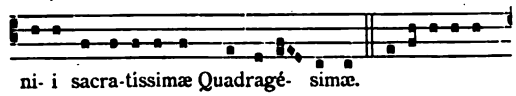
currit) Janu-a-ri- i *(vel Februarii)* e-rit Domi-ni-ca in



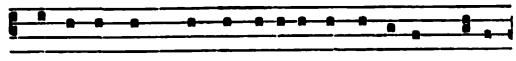
Septu- agé- sima Vigé-sima *(vel alia quæ occurrit)*



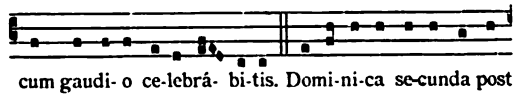
(Febru- a-ri- i) di- es ci-ne-rum et i-ni-ti- um je-jú-
(Martii)
(ejusdem)



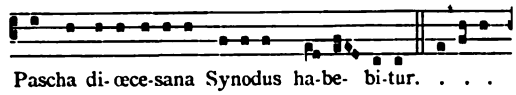
ni- i sacra-tissimæ Quadragé- simæ.



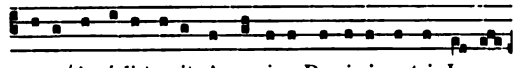
(Mártii) sanctum Pascha Domini nostri Je-su Christi
(Aprílis)



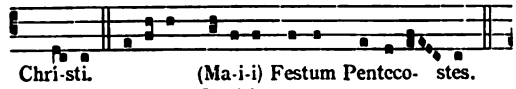
cum gaudi- o ce-lebrá- bi-tis. Domi-ni-ca se-cunda post



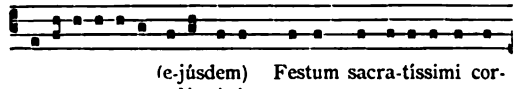
Pascha di- œce-sana Synodus ha-be- bi-tur. . . .



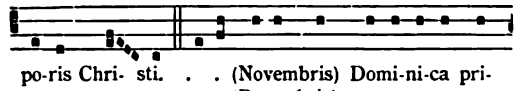
. . (Aprí-lis) e-rit Ascensi- o Domi-ni nostri Je- su
(Maii)
(Junii)



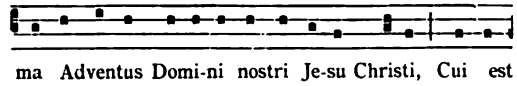
Chri-sti. (Ma-i-i) Festum Penteco- stes.
(Ju-ni-i)
(ejusdem)



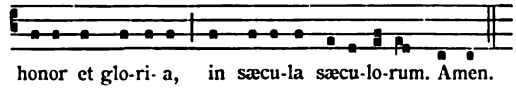
(e-júsdem) Festum sacra-tíssimi cor-
(Jú- ni- i)



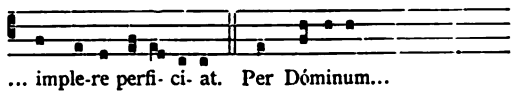
po-ris Chri- sti. . . (Novembris) Domi-ni-ca pri-
(Decembris)



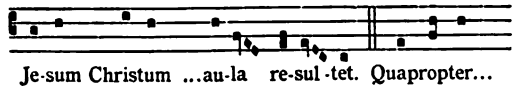
ma Adventus Domi-ni nostri Je-su Christi, Cui est



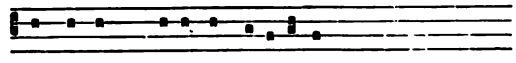
honor et glo-ri- a, in sæcu-la sæcu-lo-rum. Amen.



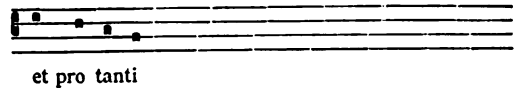
... imple-re perfi- ci- at. Per Dóminum...



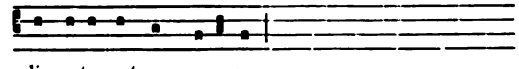
Je-sum Christum ...au-la re-sul-tet. Quapropter...



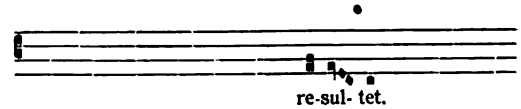
adstantes... De- i omnipo-tentis.



et pro tanti



digna-tus est aggrega-re



re-sul- tet.

Quant aux autres annonces, comme celles des quatre-temps et des fêtes des martyrs, elles ont disparu d'assez bonne heure des sacramentaires, vers le IXe siècle, si nous ne nous trompons. Nous en trouverons un exemple dans le missel de Léofric, si complet à d'autres points de vue et qui a conservé tant de traces d'antiquité. On n'y retrouve plus l'annonce des fêtes. Le jeûne du mercredi est annoncé par ces simples mots : *Legitimum jejunium celebratur feria IIII*[1]. Le seul vestige de l'annonce des fêtes à partir de cette époque est la cérémonie du jour

[1] *The Leofric Missal*, edited by F. E. Warren, Oxford, 1883, p. 3.

Digitized by Google

de l'Épiphanie, et elle se réfugie dans le pontifical, où elle est encore aujourd'hui, ce qui prouve sans doute que ce rite n'est plus guère accompli que dans les églises cathédrales. La cause en est apparemment dans l'institution qui se généralise à partir du IXe siècle, de la lecture du martyrologe après prime au chapitre, où l'on annonce les fêtes du lendemain. Un capitulaire de 817 rend cette prescription obligatoire [1]. C'est donc dans les calendriers ou les martyrologes et dans les traités de comput, qu'il faut aller chercher désormais les renseignements sur l'année ecclésiastique où on les trouve du reste beaucoup plus complets. En voici un spécimen d'après ce même missel de Léofric: *Hæc sunt jejunia quæ sanctus Gregorius genti anglorum predicare precepit.*

Quattuor ieiunia sunt legitima quattuor temporum anni, id est, tempore veris, æstatis, autumni, et hiemis et in uno quoque horum ieiunia IIII. feria duæ recitandæ sunt lectiones. VI. feria una, sabbato. VI. Lectiones. Jeiunium. I. in prima ebdomada quadragesimæ. Jeiunium secunda (sic) *in ebdomada pentecoste. Jeiunium III. in plena ebdomada ante autumnale æquinoctium. Jeiunium IIII. in integra ebdomada ante natale domini. Jeiunium in VI. feria per totum annum, excepto a pascha usque pentecosten, aut si maior festivitas fuerit* [2].

Le martyrologe de Reichenau publié par Gerbert contient des mentions comme celle-ci, au mois de mars: *In isto mense erit celebratio ieiuniorum IIII et VI fer. Sabb. XII lect.*; en juin, en septembre et en décembre, même mention. On retrouverait des formules analogues dans la plupart des martyrologes ou des calendriers. Mais ces observations ne sont plus de notre domaine.

VI. Bibliographie. — Thomasi, *Opera*, ed. Vezzosi : t. VI, p. 37, 100, 101, 176. — De Rubeis, *De sacr. Forojul. ritibus dissertatio*, Venet. 1754, p. 284 sq., 299 sq. — Gerbert, *Vetus liturgia Alemannica*, t. I, p. 99, 385; t. II-III, p. 879; Le même, *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ*, t. I, 238, 385, 450. — Bona, *Rerum liturgicarum libri tres*, édition Sala, t. III, p. 343-347. — Zaccaria, *Onomasticon*; v° *Festorum denunciatio*. — J. Catalani, *Pontificale romanum... commentariis illustratum*, ed. 1852, Paris, t. III, p. 1, *De publicatione festorum in Epiphania domini*. — Dom G. Morin, dans *Anecdota Maredsolana*, t. I, *Liber comicus*, p. 391 sq. : *Formula annunciandarum festivitatum*. — Dom M. Férotin, dans *Monumenta liturgica*, t. V, *Liber ordinum*, p. 516, appendice IV : *L'annonce des solennités religieuses dans la liturgie mozarabe*. — Martène, *De antiqua Ecclesiæ disciplina in divinis celebrandis officiis*, c. XIV, et *De antiquis monachorum ritibus*, c. VI. — J. Grancolas, *In Breviarium Romanum*, c. XXX. — Brightman, *Liturgies eastern and western*, au mot Κηρύσσειν, p. 599.

Quelques annonces de fêtes ou de réunions dans le sacramentaire de Reims récemment édité, U. Chevalier, *Biblioth. liturg.*, t. VII, p. 344, 346.

F. Cabrol.

I. ANNONCIATION (Fête de l'). — I. Noms et objet de la fête; II. Origines; III. La date du 25 mars; IV. L'Annonciation et l'Avent; V. Éléments liturgiques; VI. Bibliographie.

I. Noms et objet. — L'objet de cette fête est nettement défini dans l'Évangile de saint Luc (I, 26-38), le seul des évangélistes qui nous parle de l'Annonciation : le sixième mois (depuis la conception de Jean-Baptiste) l'ange Gabriel apparut à la Vierge Marie, à Nazareth; il semble qu'elle ne fût encore que fiancée à Joseph, et qu'elle habitât par suite chez ses parents; il la salua au nom du Seigneur, avec les marques de la vénération la plus profonde, et lui annonça qu'elle serait la Mère du Fils du Très Haut, héritier de David et de Jacob, titres qui aux yeux des juifs signifiaient le Messie. Il lui dit en même temps qu'elle concevrait du Saint-Esprit et resterait vierge. Marie acquiesça aux paroles de l'ange et, quoiqu'il n'en soit pas fait explicitement mention dans ce passage, c'est, suivant la plupart des interprètes, à ce moment que la Vierge conçut le Fils dont l'ange venait de lui annoncer la naissance.

Les évangiles apocryphes, notamment le protévangile de saint Jacques, ajoutent des circonstances qui furent adoptées dans l'art chrétien et dans certaines liturgies. L'ange apparut d'abord à Marie, alors qu'elle était occupée à puiser de l'eau à la fontaine; puis il lui apparut une seconde fois quand elle fut rentrée dans sa maison; une église élevée à l'ange Gabriel à cet endroit avait pour but de consacrer cette tradition apocryphe. Nous verrons dans le § II que la tradition a voulu conserver aussi le souvenir de la maison de Nazareth.

Le nom grec de cette fête, εὐαγγελισμός, annonce d'une bonne nouvelle, ou ἑορτὴ τοῦ ἀγγελισμοῦ, fête de la bonne nouvelle, exprime d'une façon très exacte le message de l'ange. On trouve encore les noms de ἑορτὴ τοῦ εὐαγγελισμοῦ, ἑορτὴ τοῦ χαριτισμός, et en latin les titres correspondants de *Annunciatio B. M. V., annunciatio Angeli, Mariæ salutatio, annunciatio sanctæ Mariæ de conceptione* [3]. Certains synonymes, *annunciatio dominica, annunciatio Christi* ou *domini, initium redemptionis, conceptio Christi, festum incarnationis,* ἐν τῇ Ἐνανθρώπησι, ἐν τῷ Ἐυαγγελισμῷ τῆς παναγίας θεοτόκου, envisagent davantage dans la fête la personne du fils [4]. Elle est appelée quelquefois, dans de très anciens documents que nous citerons tout à l'heure, *sanctæ Virginis festum, festivitas gloriosæ Matris,* termes très généraux qui ne précisent pas le mystère, et indiquent peut-être que cette fête est la plus ancienne des fêtes de la Vierge, à une époque où aucun des mystères de sa vie n'avait encore de fête.

II. Origines. — Il ne faut pas confondre la fête et le mystère. Le mystère de l'annonciation ou de la conception du Christ est raconté, on l'a vu, dans saint Luc. Il est inséré dans les plus anciennes formules du credo, sous des termes qui reviennent à peu près à la formule romaine : *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine,* ou *natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,* et qui appartiennent très probablement au moins au IIe siècle [5], peut-être aux temps apostoliques. Chez Tertullien elle se trouve sous cette forme : *id Verbum* (*Filium Dei*) *...postremo delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum ex utero ejus et ex ea natum egisse Jesum Christum* [6]. L'art chrétien (voir Annonciation dans l'art) compte des représentations de ce mystère dès le IIe siècle aussi. Tous les témoignages que l'on apporte en ce sens indiquent dans quelle mesure le mystère de la conception du Christ était connu, mais ne concernent pas la fête. L'origine de celle-ci, comme de la plupart des autres, est postérieure et en tout cas assez obscure. Nous chercherons d'abord les témoignages certains, pour remonter ensuite à travers les âges vers l'époque où vraisemblablement elle prit naissance. Nous croyons pouvoir écarter sans discussion une opinion, du reste surannée, qui lui donnerait une origine apostolique. Elle ne s'appuie sur aucun argument sérieux (Bollandistes, Benoît XIV) [7].

[1] Baluze, *Capitul.*, t. I, col. 587. Varin croit pouvoir donner cette date comme celle où cessa dans les sacramentaires l'insertion de l'annonce des fêtes des martyrs, *Des altérations de la liturgie grégorienne en France*, in-4°, Paris, 1885, p. 640. Cependant il y eut des exceptions, et dans la liturgie d'Aquilée par exemple, les textes auxquels nous avons renvoyé prouvent que la coutume se maintint plus longtemps. — [2] Léofric., *loc. cit.*, p. 53. — [3] Cf. Lesley, *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 171. — [4] Cf. *Acta sanct.*, martii t. III, p. 536. — [5] F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.*, t. I, p. 62; t. II, p. 616, 879. — [6] Tertullien, *De præscr.*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 30, et plus haut Afrique, col. 617; cf. aussi A. E. Burn, *An introduction to the creeds*, in-8°, London, 1899, p. 50 sq. — [7] *Acta sanct.*, martii t. III, p. 532; Benoît XIV, *De festis*, Venise, 1767, p. 190.

Digitized by Google

Il n'est pas possible aujourd'hui, avec les progrès qu'ont faits ces études, d'ignorer qu'à l'origine il n'y eut aucune fête proprement dite, et que celles de Pâques et de la Pentecôte furent les premières célébrées; Noël dut suivre de près, mais ce n'est qu'à partir du IVe siècle qu'on trouve des témoignages historiques certains de l'existence d'autres fêtes (celles des martyrs étant mises à part).

Il faut écarter comme apocryphes certains témoignages comme trois sermons attribués à saint Grégoire le Thaumaturge (IIIe siècle), un sermon de saint Athanase, un sermon de saint Pierre Chrysologue, deux homélies d'Anastase du Sinaï [1].

Nous y ajouterons un curieux texte inédit que le cardinal Pitra donne comme de saint Méliton, au IIe siècle : *Juxta angeli annunciationem celebramus nativitatem (Christi) post novem menses, ejusque post octo dies circumcisionem et post triginta annos baptismum, inde una et eadem die celebramus festum nativitatis et baptismi* [2]. Karl Thomas se prononce, non sans raison, contre l'authenticité de ce texte [3], mais il est cependant à noter, à cause de sa coïncidence avec des textes anciens analogues [4].

Le concile de Laodicée (fin du IVe siècle) ordonne de ne pas célébrer en carême les fêtes des martyrs. Nulle mention n'est faite de l'Annonciation, ce qui prouve ou qu'elle n'existait pas encore en ce pays, ou du moins que sa date ne tombait pas alors en carême [5]. Parmi les sermons de saint Léon, il n'en est pas sur l'Annonciation considérée comme fête spéciale, et ceux qu'on a pu citer se rapportent en général au mystère de la conception ou de l'incarnation. Dans une lettre aux évêques de Sicile, le même pape parle de l'annonciation, de la nativité, de la circoncision, de la purification, de l'épiphanie, mais il est difficile de prouver qu'il s'agisse ici de la fête [6]. Le calendrier de Carthage ne la mentionne pas non plus.

Un concile de Tolède en 656 parle de la fête de l'Annonciation au 25 mars en termes qui méritent d'être cités :

Si [ergo] nativitatis et mortis incarnati Verbi [hujus] dies absque immutatione ita certus habetur, ut absque diversitate in orbe toto terrarum ab omni concorditer ecclesia celebretur, cur non festivitas gloriosæ matris ejus eadem observantia, uno simul ubique die, similique habeatur honore? Invenitur etenim in multis Hispaniæ partibus hujus sanctæ virginis festum non uno die per omnes annorum circulos agi. Quoniam transducti homines diversitate temporum, dum varietatem sequuntur, unitatem celebritatis non habere probantur. Qua de re, quoniam die qua invenitur angelus virgini Verbi conceptum et nunciasse verbis, et indidisse miraculis, eadem festivitas non potest celebrari condigne, cum interdum quadragesimæ dies, vel paschale festum videtur incumbere, in quibus nihil de sanctorum solennitatibus, sicut ex antiquitate regulari cautum est, convenit celebrari; cum etiam et ipsam incarnationem verbi non conveniat tunc celebritatibus prædicari, quando constat idipsum verbum post mortem carnis gloria resurrectionis adtolli, ideo speciali constitutione sancitur, ut ante octavum diem, quo natus est dominus, genitricis quoque ejus dies habeatur celeberrimus et præclarus.

Ex pari enim honore constat, ut sicut nativitatem Filii sequentium dierum insequitur dignitas, ita festivitatem matris tot dierum sequatur sacra solennitas. Nam quod festum est matris nisi incarnatio verbi? cujus utique ita debet esse solenne, sicut est et ejusdem nativitas verbi. Quod tamen nec sine exemplo decedentis moris, qui per diversas mundi partes dignoscitur observari, videtur institui. In multis namque ecclesiis a nobis et spatio remotis, et terris, hic mos agnoscitur retineri. Proinde ut de cetero quidquid est dubium sit remotum, solennitas dominicæ Matris die decimo quinto kalendarum Januariarum omnimodo celebretur, et nativitas Filii ejus salvatoris nostri die octavo kalendarum earundem, sicut mos est, solennis in omnibus, habeatur [7].

Plusieurs choses sont à noter dans ce texte : d'abord la difficulté de célébrer la fête de l'Annonciation au 25 mars, à cause du carême; difficulté déjà éprouvée dans d'autres Églises de la chrétienté, et qui avait obligé à déplacer cette fête; renvoi de la fête à l'avent et huit jours avant Noël, au 18 décembre; importance qui lui est donnée par les Pères du concile; et lien établi entre l'Annonciation et Noël. Il semble qu'en tout cela, comme on le verra par la suite, le concile espagnol innova moins qu'il ne suivit des coutumes déjà établies dans d'autres Églises et *spatio remotis et terris*. Les termes généraux de *festivitas gloriosæ Matris, sanctæ virginis festum, dies genitricis, solennitas dominicæ matris*, font croire à Thomassin que c'était la seule fête de Marie alors célébrée en Espagne [8].

De ce texte, il faut rapprocher celui qui nous apprend que saint Hildephonse de Tolède, contemporain du concile (mort en 669), composa quelques messes, une notamment pour l'Annonciation le 18 décembre. Nous verrons plus tard, en étudiant les documents mozarabes, que cette messe est peut être conservée.

Peu après, le concile *in Trullo*, en 692, ayant à s'occuper de la même question, fit au contraire une exception et proclama que l'Annonciation serait fêtée en carême et que ce jour-là, comme le samedi et le dimanche, on célébrerait le sacrifice, tandis que tous les autres jours on ne dit que la messe des présanctifiés : Ἐν πάσαις ταῖς τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν ἡμέραις, παρέκτος σαββάτου καὶ κυριακῆς, καὶ τῆς ἁγίας τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἡμέρας, γενέσθω ἡ τῶν προηγιασμένων ἱερὰ λειτουργία [9].

Vers la même époque, le *Liber pontificalis* nous dit que Sergius (687-701) ordonna une procession aux quatre fêtes de la Vierge; c'est la plus ancienne mention que nous ayons de l'Annonciation à Rome [10].

La chronique pascale (commencement du VIIe siècle), la place au 25 mars, d'après la tradition des docteurs. *Dies annunciationis nostræ Dei genitricis* [11].

Ces témoignages ne sont que du VIIe siècle. Mais on aurait tort de croire, avec quelques critiques, peu nombreux du reste, que cette fête ne remonte pas plus haut ou même qu'elle n'a été connue et pratiquée à Rome et en Gaule, qu'à partir de ce moment.

Éthéria (Silvia), dans sa description des fêtes de Jérusalem, dernier quart du IVe siècle, parle longuement de la Purification (au 14 février); mais elle ne dit rien de l'Annonciation, au moins au 25 mars. Mais comme la partie où il est question de l'avent manque

[1] Cave, *Hist. litter.*, t. I, p. 95, 96; du Pin, *Biblioth.*, t. I, p. 186; t. II, p. 41; Rivet, *Critica sacra*, l. III, c. V, t. II, p. 1104; Labbe, *De scriptor. eccl.*, t. I, p. 373; *Acta sanctor., loc. cit.*, p. 532, 533. — [2] *Analecta sacra*, t. IV, p. 12, 292. — [3] *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893, p. 56. — [4] Dom Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, Paris, 1895, p. 72. — [5] Can. 51. Cf. Hefele, *Hist. des conciles*, t. II, p. 161; Mansi, *Concilia*, t. II, col. 572. A noter cependant que la date du concile et l'authenticité de ses canons ont été attaquées par M. Boudinhon, *Note sur le concile de Laodicée*, dans *Congrès scientif. internat. des cathol.*, t. II, p. 420-427, Paris, 1899, et F. Lauchert, *Die Kanones der altchristl. Concilien*, Leipzig, 1896, p. XXII. — [6] *Ep.*, XVI, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 697. — [7] Mansi, *Concilia*, t. XI, col. 33, 34; Hardouin, *Concil.*, t. III, p. 972; Aguirre, t. II, p. 573; *Coleccion de canon. de la Iglesia española*, por Gonzales, Madrid, 1849, t. II, p. 396 sq. Cf. Florez, *España sagrada*, t. VI, p. 191; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. III, p. 643 sq. — [8] Thomassin, *Traité des fêtes de l'Église*, p. 64. — [9] Mansi, *Concil.*, can. 52, t. XI, col. 968. Cf. Hefele, *loc. cit.*, t. IV, p. 208 sq. — [10] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 371, 376, 381, et notes 43 et 44. Cf. *Origines du culte chrétien*, éd. anglaise, 1904, p. 272. — [11] *P. G.*, t. XCII, col. 488.

Digitized by Google

dans le manuscrit, on ne peut affirmer qu'il n'en était pas question. En étudiant la liturgie de la *Peregrinatio,* nous attirions autrefois l'attention sur ce fait curieux, que quarante jours après Pâques, c'est-à-dire le jour qui correspond à notre fête de l'Ascension, l'auteur nous raconte comment on célèbre une fête qui sûrement n'est pas l'Ascension, car d'après son récit même l'Ascension se célèbre en même temps que la Pentecôte; de plus, au lieu de célébrer cette fête dans l'église de l'*Imbomon* (le lieu même où le Christ s'était élevé au ciel), ce qui eût été tout naturel pour l'Ascension, on allait célébrer les vigiles de la fête, et la messe, à Bethléhem, *dans la grotte même de la Nativité;* elle ajoute que l'évêque et les prêtres dans leur prédication disent des choses en rapport avec le jour et le lieu où l'on se trouve, c'est-à-dire la grotte de la Nativité. Quelle est cette fête où l'on fait ainsi allusion à l'incarnation? Serait-ce l'Annonciation[1]?

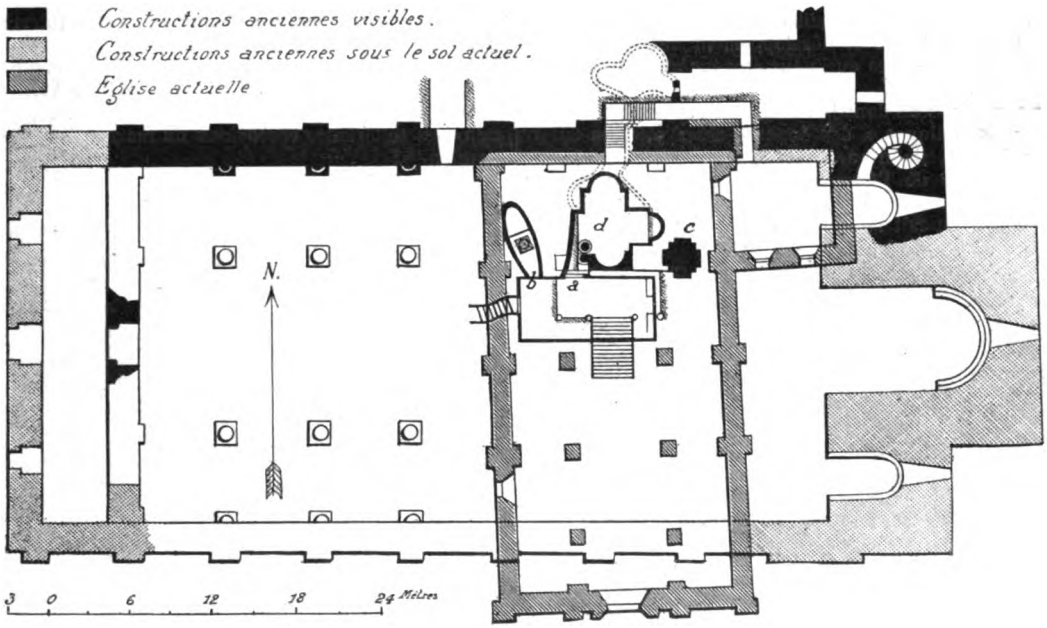
Ce n'est qu'une hypothèse, et nous voyons toutes les difficultés qu'elle peut faire surgir. Ajoutons que nous n'avons encore rien trouvé qui l'appuie, en dehors de la *Peregrinatio.* Si elle était jamais vérifiée, la fête de l'Annonciation y gagnerait une antiquité qu'on ne lui soupçonnait pas.

Mais il nous semble qu'on trouverait un argument plus solide dans le fait suivant : Lorsque sainte Hélène rechercha l'emplacement des saints lieux en Palestine, elle découvrit à Nazareth la maison où l'on croyait que s'était accompli le mystère de l'incarnation. Elle fit construire, comme à Bethléhem et à Jérusalem, une basilique sur la grotte même et qui contenait la maison de la Vierge à Nazareth.

Cette basilique de Nazareth est signalée par la plupart des pèlerins de Terre-Sainte, et grâce à leur témoignage, on peut remonter au moins jusqu'au VIe siècle[2]. Il y a peu de temps, le R. P. B. Vlaminck a publié les résultats des fouilles exécutées par lui dans ces dernières années au « sanctuaire de Nazareth ». Nous en donnons un plan et un sommaire d'après la *Revue biblique internationale,* 1901, t. x, p. 490 (fig. 760).

Le R. P. B. Vlaminck « a retrouvé l'antique disposition du lieu saint : une basilique spacieuse, normalement orientée; dans le bas-côté septentrional, la grotte de l'Annonciation, avec trois absidioles en forme de trèfle; celle de l'orient a conservé des traces de mosaïques sur ses parois; c'est là sans doute qu'était jadis l'autel. La maison de la Vierge était appuyée contre le rocher de la grotte, au sud, couvrant l'espace occupé aujourd'hui par les chapelles de l'Ange et de Saint-Joachim et le grand escalier. Elle avait ses entrées extérieures à l'ouest, où a été retrouvé un escalier ancien, et à l'est, et communiquait avec la grotte par une porte septentrionale, transformée dans les travaux postérieurs, mais découverte par le R. P. Vlaminck derrière le moderne autel de l'Ange (*a*). Au sud-ouest de la grotte il a mis à jour une chambre ornée de mosaïques byzantines (*b*) avec l'inscription: ΚΩΝΩΝΟΣ ΔΙΑΚ(ονου) ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ; elle contenait encore des débris de la sépulture, que les anciens pèlerins vénéraient comme celle de saint Joseph, mais détruite dans les dévastations successives du sanctuaire. Le gros pilier (*c*) découvert derrière l'abside orientale supportait sans doute une colonne de l'église supérieure. Pour servir d'appui à celle de la travée suivante on avait dressé, dans la grotte elle-même, les deux colonnes (*d*) dites maintenant de la Vierge et de l'Ange ». Les restes de l'architecture nous font remonter jusqu'au IVe siècle. Il y avait donc au IVe siècle, à Nazareth, une basilique consacrée au souvenir de l'annonciation, comme à Bethléhem, une basilique sur le lieu de la nativité, et à Jérusalem des églises pour marquer les lieux principaux de la passion.

Or nous croyons légitime de raisonner sur la basilique de Nazareth comme sur celles de Jérusalem et de Bethléhem. Nous avons démontré d'après la *Peregrina-*



760. — Plan du sanctuaire de Nazareth. D'après la *Revue biblique,* 1901, t. x, p. 490.

[1] *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle,* Paris, 1895, p. 122, 123; cf. p. 71, 79. — [2] Voir, par exemple, Geyer, *Itinera Hierosolymitana,* Vienne, 1898, p. 161; Antonin de Plaisance, l'auteur du *Liber nominum et locorum, P. L.,* t. XXIII, col. 132, etc. Cf. *Revue biblique,* 1901, t. x, p. 490, et *Dictionnaire de la Bible,* au mot *Annonciation,* col. 650. La maison, on le sait, fut transportée à Lorette au XIIIe siècle.

Digitized by Google

tio, qu'à cette époque, c'est-à-dire vers 380, une liturgie locale, autochtone, s'est développée autour des lieux saints dans ces deux villes; des fêtes se sont fondées aux anniversaires des jours de la passion, de la résurrection, de la descente du Saint-Esprit, de la nativité du Sauveur; on y chante des offices, on y fait des processions aux dates anniversaires des mystères qui s'y sont accomplis. A chacune de ces basiliques est attaché le souvenir d'une fête qui lui correspond. C'est de là même, croyons-nous, que plusieurs de ces fêtes ont rayonné sur la chrétienté, par les nombreux pèlerins qui venaient, comme Éthéria, de tous les coins du monde visiter les saints lieux et assister aux offices. Une basilique de l'Annonciation à Nazareth au IVe siècle, entraînerait donc très vraisemblablement une fête de l'Annonciation que les autres Églises auront adoptée dans la suite des temps. Cet argument ne prend toute sa valeur que si l'on considère l'influence considérable des lieux saints sur le développement de l'héortologie chrétienne; c'est ce que nous croyons avoir démontré ailleurs [1].

Nous saisissons dans la liturgie quelques vestiges qui semblent indiquer, à des époques assez voisines aussi du IVe siècle, sinon une fête proprement dite, au moins un souvenir de l'Annonciation. Ce serait démontré pour le sacramentaire de Bobbio, si l'on acceptait la thèse qui en fait remonter la rédaction première au Ve siècle [2].

Nous trouverons une autre preuve, qui nous paraît très claire, dans le *Rotulus* de Ravenne, lequel nous ramènera dans la première moitié du Ve siècle. Voir § IV.

Enfin, nous citerons encore le texte d'un sermon de Basile de Séleucie au Ve siècle, sur l'annonciation de la sainte Vierge et sur la fête [3]; celui de Proclus, quelquefois cité, ne vise que l'incarnation [4]; celui de Sophronius, évêque de Jérusalem, sur l'annonciation, n'est que du VIIe siècle [5].

III. La date du 25 mars. — Par des témoignages historiques du VIIe siècle, nous avons appris que l'Annonciation est alors célébrée au 25 mars. Comment a-t-on obtenu cette date? On a cru quelquefois qu'elle dépendait de celle de Noël au 25 décembre. Du moment que l'on avait cette date pour la naissance du Christ, on avait en effet celle de sa conception neuf mois auparavant. Or, la première de ces fêtes n'a pas été fixée du premier coup. Voir Noel. L'Orient paraît s'être rallié d'abord à la date du 6 janvier, l'Occident au 25 décembre. L'accord se fit vers le IVe siècle par une sorte de compromis, l'Orient dédoublant la fête de la Théophanie entre le 25 décembre et le 6 janvier, l'Occident acceptant à son tour cette dernière fête pour l'Épiphanie [6]. Cependant, quelques auteurs ont pensé que la date de mars pour la conception pouvait avoir été obtenue autrement. Saint Jean Chrysostome disait déjà qu'Élisabeth ayant conçu saint Jean-Baptiste en septembre, et la conception de Marie se plaçant six mois plus tard on obtient la date de mars [7]. Enfin, l'opinion qui semble dominante aujourd'hui est que la première date fixée a été celle de la mort du Christ au 25 mars, qui fut aussi celle de la conception. La date de Noël dépendrait de celle du 25 mars [8].

La date du 25 mars est aussi indiquée par saint Augustin, avant même peut-être qu'il ne fût question en Afrique d'une fête à cette date : *Sicut a majoribus traditum suscipiens Ecclesiæ custodit auctoritas, octavo enim kalendas Aprilis conceptus creditur, quo et passus* [9]. Tertullien disait déjà : *Mense Martio temporibus paschæ, die VIII kal. Aprilium, die prima azymorum... omnis synagoga filiorum Israel eum interfecit* [10].

Le 25 mars est donc considéré parfois comme la date de la mort du Christ, en même temps que de sa conception; et l'on trouve dans des calendriers anciens cette mention : *VIII kal. Aprilis Christus conceptus creditur quo et passus.* Elle devient même une date fatidique, le premier jour du monde.

La mention au martyrologe ou au calendrier n'entraîne pas nécessairement une fête; mais ces documents constituent cependant un témoin qui est à interroger dans les questions de ce genre.

Le calendrier de Carthage (commencement du VIe siècle [11]) et le calendrier oriental édité par Wright [12] ne signalent pas la fête de l'Annonciation. Nous donnons les différentes recensions du martyrologe hiéronymien [13] :

Martyrol. Hieron.

Cod. Bern.	*Cod. Eptern.*	*Cod. Wissenb.*
VIII Kl. Apr. Hierusolima. Dñs ñr ihs χρς *crucifixus est. Et est conceptio sce. Marie et passio sci iacobi,* etc.	*VIII k. ap̄ hierosdñs crucifixus est pās iacobi iusti,* etc.	*VIII Kl. Apr. Adnuntiatio sce Mariæ p. angelum hierusolima dus ihs* χρς *crucifixus ē.*

La récension publiée par Florentini contient au même jour cette mention que reproduisent, avec des variantes, les martyrologes de Bède, d'Adon, d'Usuard, etc.

VIII kal. Aprilis.

In Ierosolyma Dominus Jesus Christus crucifixus est. Et passio Jacobi apostoli... Et in Galilæa civitate Nazareth adnunciatio S. Mariæ de conceptione, quando ab angelo est salutata. In Nicomedia, etc. [14]. Il semble donc que la version primitive soit celle-ci :

VIII kal. April.

In Ierosolyma Dominus Jesus Christus crucifixus est, sans autre mention. Pour la tradition sur cette fête dans les calendriers des Églises orientales, voir Nilles, *loc. cit.,* t. I, p. 472; t. II, p. 637. Pour les calendriers latins et martyrologes, voir *Acta sanctorum,* mart. t. III, p. 536 sq.

L'un des calendriers mozarabes publiés pour la première fois par dom Férotin porte cette mention :

20 Martii. XIII kal. Apr.	*Conceptio sancte Marie virginis.*

puis de nouveau au 25 :

25 Martii VIII kal. Apr.	*Equinoxis verni et dies mundi primus, in quo die Dominus et conceptus est et passus est* [15].

[1] *Les églises de Jérusalem, loc. cit.,* notamment, p. 71 sq., 104. — [2] *Paléographie musicale,* t. V, p. 104 sq. — [3] *Basile de Sél., P. G.,* t. LXXXV, col. 426. — [4] *Proclus CP., P. G.,* t. LXV, col. 704, 705. — [5] *P. G.,* t. LXXXVII (pars 3e), col. 3217. — [6] Sur les dates du 25 décembre et du 6 janvier, cf. notre *Étude sur les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle,* Paris, 1895, p. 71, 72; Duchesne, *Les origines du culte chrétien,* 3e éd., p. 260; *Bull. crit.,* 1890, p. 41 sq.; J. Bonaccorsi, *Noël, notes d'exégèse et d'histoire,* Paris, 1903, p. 42 sq. — [7] Voir notamment Thomassin, *loc. cit.,* p. 228; Baillet, p. 316. — [8] Cf. Duchesne, *Origines du culte,* p. 247-254; Delehaye, *Les légendes hagiographiques,* p. 204. — [9] August., *De Trinitate,* l. IV, c. V, *P. L.,* t. XLII, col. 894. — [10] *Adv. Judæos,* c. VIII, *P. L.,* t. II, col. 656. — [11] Voy. Mgr Duchesne, *Martyrol. hieronymianum,* dans *Acta sanct.,* novemb. t. II *a,* p. LXXXII, et plus haut, col. 624. — [12] *Journal of sacred literature,* t. VIII (nouvelle série), 1866, p. 45 sq. *Acta sanct., loc. cit.,* p. LV. — [13] *Acta sanct., loc. cit.,* p. [36]. Mgr Duchesne remarque que la recension d'Auxerre ne fait pas mention des quatre fêtes de la Vierge (Purification, Annonciation, Assomption, Nativité). *Origines du culte chrétien,* éd. 1904, p. 273. — [14] *Florentini vetustius martyrol.,* Lucæ, 1668, p. 396 sq. — [15] *Liber ordinum,* p. 458, et la note 20). Voir aussi le calendrier publié par dom G. Morin, *Liber comicus,* p. 393 sq.

Digitized by Google

Les autres calendriers inédits publiés par le même auteur n'ont aucune mention, à ce jour, de l'Annonciation. Mais au 18 décembre ils portent la simple mention : *Sancte Marie virginis,* à laquelle quelques-uns ajoutent : *et genitricis Dei* ou *Domini nostri J. C.*[1]. D'après dom Férotin, les manuscrits liturgiques mozarabes appellent aussi simplement cette fête *Sancta Maria.*

Le titre *Expectatio partus,* que Lesley croit ancien, est d'un usage assez récent et ne répond pas au texte de l'office. Le calendrier de Cordoue lui donne le nom d'*Apparitio Mariæ* (pour *apparitio Gabrielis Angeli Marie*). La formule de l'annonce des fêtes dit aussi simplement *Sollemnitas sancte Marie, virginis et genetricis D. N. J. C.*[2].

IV. L'ANNONCIATION ET L'AVENT. — La date du 25 mars obtenue, une difficulté se présentait. Le carême, dans sa conception ancienne, n'admettait pas de fête. Quelques-uns passèrent outre, comme le concile *in Trullo* que nous avons cité. Quand la signification liturgique du carême se fut à peu près effacée, l'Annonciation reprit sa place presque partout, comme aujourd'hui, par exemple, dans la liturgie romaine[3].

Mais dans le haut moyen âge on était plus sévère, et la liturgie mozarabe, nous l'avons vu, renvoyait la fête à l'Avent. Raoul Glaber nous raconte que vers l'an 1000 on tint un concile dans lequel on discuta la question de savoir s'il ne serait pas utile d'imiter sur ce point les Églises d'Espagne, et de célébrer l'Annonciation durant l'Avent. Il nous raconte aussi qu'étant lui-même à Cluny, quelques moines espagnols demandèrent à saint Odilon, l'abbé, la permission de célébrer l'Annonciation en secret, selon la coutume d'Espagne. Ils l'obtinrent, mais les autres moines ne parurent pas l'approuver[4].

Dans le rite ambrosien, c'est aussi l'Avent qui est l'époque de cette fête. Le dimanche avant Noël est consacré à la sainte Vierge, comme le 18 dans la liturgie mozarabe. Ce dimanche, qui est le VIe dans l'Avent, selon la numération ambrosienne, et toute la semaine qui suit, s'appellent *de exceptato.* Naturellemt on a cherché un rapprochement entre ce terme et celui de l'*Expectatio* qui désigne le 18 décembre. Mais comme le dit Paul Lejay, une erreur de scribe écrivant de *exceptato, exceptatio* pour *expectatio* est peu vraisemblable, d'autant qu'on ne peut expliquer comment cette erreur se serait propagée dans tous les documents milanais. Il vaut mieux, avec ce critique, accepter le mot spécial à la liturgie ambrosienne, comme un dérivé des mots latins *exceptaculum, exceptor, exceptorius* et avec le sens de « réception ». La Vierge reçoit du Saint-Esprit; c'est l'équivalent des mots *conceptio, incarnatio,* et c'est bien le sens de notre fête de l'Annonciation[5]. Les gallicans ont en janvier une fête de la Vierge; faut-il y voir l'Annonciation, comme l'insinue Thomasi? C'est plutôt, d'après le texte des prières, celle de l'Assomption[6].

On voit que dans le rite d'Aquilée, d'après un capitulaire remis au jour par dom G. Morin, l'évangile du Ve dimanche de l'Avent est aussi celui de l'Annonciation[7]. On observe le même fait (IIIe dimanche de l'Avent) dans le texte des capitulaires de Naples et dans plusieurs autres textes de même genre[8].

Coïncidence plus curieuse, dans la liturgie des nestoriens, séparés depuis le Ve siècle de la chrétienté, il y a pour l'Avent quatre dimanches qui s'appellent *de l'Annonciation*[9].

La fête de l'*Expectatio partus* au 18 décembre, instituée par l'Église mozarabe, dans les circonstances que nous avons vues, a été adoptée ailleurs, notamment dans la liturgie romaine (voir EXPECTATION), avec un bel office qui fait doublet avec l'office de l'Annonciation et avec celui du mercredi des quatre-temps de décembre, et qui a plusieurs traits communs avec cette fête, notamment l'évangile *Missus est.* Ce jour même est devenu plus tard l'objet d'une solennité particulière dont la tradition s'est longtemps maintenue[10].

Il y a donc, très anciennement, dans la liturgie, des rapports entre l'Annonciation et l'Avent, et Thomassin disait déjà que l'Avent n'est qu'une sorte d'Annonciation. Les offices présentent de nombreuses analogies comme nous venons de le voir. Elles vont paraître de plus en plus nombreuses dans la suite de cet article. Voir aussi AVENT.

Le Bobbio primitif (sur son origine au Ve siècle, voir plus haut, col. 2247) ne parle pas de l'Annonciation, mais on retrouve à l'Avent trois messes avec, pour l'une, le titre général *in scæ Mariæ solemnitate,* et une messe dont les éléments seront employés dans celle de l'Annonciation et de l'Assomption.

Mais un rapprochement plus significatif encore peut-être, c'est celui des oraisons du rouleau de Ravenne[11]. Mgr Duchesne, et d'autres avec lui, ont bien constaté que ces oraisons de type romain, l'on pourrait même dire en un sens léonien, sont des oraisons préparatoires à la fête de Noël[12]; et l'une de ces oraisons se retrouve en effet dans le sacramentaire léonien, dans le gélasien, dans le grégorien, dans l'ambrosien et dans d'autres sacramentaires, pour Noël[13]. Mais il faut aller plus loin et remarquer qu'une dizaine de ces oraisons, sur quarante pièces qu'il contient, visent directement le mystère de l'annonciation. Nous en donnerons quelques spécimens au § Ve.

Ce qui est plus curieux encore, c'est que nous croyons pouvoir dire que, par la date de ces oraisons, le rouleau nous ramènerait au Ve siècle, comme plusieurs des documents que nous avons déjà cités. On n'a pas encore osé fixer une date à ces pièces; on a proposé timidement le VIIe, même le VIe siècle. Nous irions jusqu'au Ve, et même assez haut dans le Ve, pour tout dire, vers l'année du concile d'Éphèse, qui est indiqué comme récemment tenu, dans l'une des oraisons, non encore remarquée : *Ineffabilem magni decretum concilii fideles populi humiliter veneremus. Quia in virginis partum Beatæ stupendum videmus miraculum coruscare dum humana natura deitas sociata genimina in Christo fulgit substantia cui cœlestia famulantur obsequia et cuncta mundi subjacent elementa proinde tante divinitatis* || *parente* || *fes* || *er*[14]. Ce *magnum concilium* ne saurait être, croyons-nous, que le Concile d'Éphèse, et c'est bien des définitions de ce concile que s'inspirent les oraisons du *Rotulus.*

V. ÉLÉMENTS LITURGIQUES. — Il nous reste à étudier les éléments liturgiques de cette fête et la conception qu'on s'en peut former d'après cela. On verra par là même dans quel rayon cette fête a été célébrée, au moins approximativement. Pour l'Occident, si l'on met

[1] *Liber ordinum,* p. 490, 491. — [2] *Loc.cit.,* p. 518. — [3] Les Grecs modernes l'ont au contraire transférée en Avent. Cf. Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ,* t. II, p. 252. — [4] Raoul Glaber, *Historiarum,* l. III, c. III, *P. L.,* t. CXLII, col. 651. Cf. Thomassin, *loc. cit.,* p. 303, 304. — [5] Cf. AMBROSIEN (RIT), col. 1393. — [6] Thomasi, *loc. cit.,* t. VI, p. 80. Voir ASSOMPTION. — [7] *L'année liturgique à Aquilée,* par Germain Morin, dans la *Revue bénédictine,* 1902, p. 1-12. Voir AQUILÉE. — [8] *La liturgie de Naples au temps de S. Grégoire,* par dom Morin, dans la *Revue bénédictine,* 1891, p. 488. Voir AVENT. — [9] Cf. Assemani, *Bibliotheca Orient.,* t. III *b,* p. CCCLXXX. Cf. notre étude sur *Les églises de Jérusalem, loc. cit.,* p. 79, note 2; dom Cagin, *Paléographie musicale,* t. V, p. 105. — [10] Voir les sermons de saint Bernard sur le *Missus est,* et Durand de Mende, *Rationale,* l. VI, c. VIII. — [11] *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoja,* in-fo, Milan, 1883, reproduit dans *Archivio storico Lombardo,* 1884, p. 1 sq. — [12] *Origines du culte chrétien,* éd. anglaise, p. 144 sq. — [13] Muratori, *Liturgia Rom. vetus,* t. I, col. 468. Cf. Duchesne, *loc. cit.,* p. 145; *Paléogr. musicale, loc. cit.,* p. 182, note. — [14] *Loc. cit.,* lig. 375-390.

Digitized by Google

à part la liturgie mozarabe et le *rotulus* de Ravenne, ces éléments se réduisent à quelques types assez simples que l'on voit reproduits dans le léonien, le gélasien, l'ambrosien, le grégorien et même les gallicans.

Le léonien n'a pas de fête de l'Annonciation; mais comme il existe une lacune aux premiers mois de l'année, on n'en peut rien conclure. Une des oraisons employées au mois de décembre, vise ce mystère.

1. *D. Qui per beatæ* (ou *sacræ*) *virginis partum sine humana concupiscuentia procreatum in Filii tui membra venientem paternis fecisti præindiciis non teneri præsta quæsumus ut hujus creaturæ novitate suscepta vetustatis antiquæ contagiis exuamur. Per.*

Cette pièce est rééditée par le gélasien (éd. Feltoe, p. 3), pour la veille de Noël; par le grégorien dans une collection d'oraisons de *natali Domini* (Muratori, p. 11), par l'ambrosien parmi les oraisons de l'Avent *Auct.* Cf. aussi, pour d'autres comparaisons avec les sacramentaires de Gerbert, de Pamelius, de Ménard, Feltoe, *Sacramentarium leonianum*, p. 3.

Les suivantes se lisent dans une messe du *Bobbiense* que l'on pourrrait appeler première manière (ve siècle?); elles se trouvent après la Chaire de saint Pierre, c'est-à-dire vers les mois de février ou mars avec des lectures et oraisons *in Missa sanctæ Mariæ*, ou *in sanctæ Mariæ solemnitate*[1], peut-être pour l'Annonciation. Dans tous les cas, c'est à ce mystère que le sens de ces prières les rattache.

2. *Omnipotens sempiterne Deus, qui terrenis corporibus Verbi tui veritatem per venerabilem Mariam conjungi voluisti, petimus immensam clementiam tuam, ut quod in ejus veneratione deposcimus, te propiciante mereamur consequi.*

3. COLLECTIO. *Exaudi nos, Domine sancte Pater omnipotens Deus, qui beatæ Mariæ uteri obumbratione cunctum mundum inluminare dignatus es : majestatem tuam supplices deprecamur, ut quod nostris meritis non valemus, ejus adipisci præsidiis mereamur. Te quæsumus, Domine, famulantes, ut B. M. nos gaudia comitentur, cujus meritis nostra deleantur chirographa peccatorum.*

POST NOMINA.

4. AD PACEM. *Altario tuo, Domine, proposita numera Spiritus sanctus benignus adsumat qui B. M. viscera splendoris sui veritate replevit.*

5. CONTESTATIO. *V. D. Sacramentum... in qua manet intacta castitas, pudor integer, firma conscientia... Lætatur ergo quod virgo concepit, quod cæli Dominum clausis portavit visceribus, quod virgo edidit partum... virum non novit et mater est, et post filium virgo est*[2].

Cette messe a été en quelque sorte dépecée par l'ambrosien, qui en a détaillé les oraisons entre la fête de l'Assomption, celle de l'Annonciation et celle du VIe dimanche de l'Avent[3]. Le gélasien en a usé avec la même liberté (messes de l'Annonciation et de l'Assomption), ainsi que le sacramentaire édité par Gerbert, le sacramentaire inédit de Gellone et d'autres sacramentaires[4].

Dans la partie ancienne du missel de Bobbio, il y a encore au temps de l'Avent quelques pièces qui se rapportent à l'Annonciation. Telle la *Contestatio* suivante :

6. *V. D... postquam Gabrihel angelus Mariæ jam præsentia nunciat, mox puella credente in utero fidelis verbi mansit aspirata conceptio. Per Christum*[5].

Nous lisons dans le *Gallicanum vetus* une *immolation* de même genre, mais il nous semble qu'ici la priorité appartient à ce dernier, car cette immolation est plus complète, elle a une tout autre saveur que la *contestatio* de Bobbio[6]. Dans le *Gallicanum vetus* cette oraison appartient aussi à une messe de l'Avent.

Enfin, dans le même missel de Bobbio, à la veille de la Nativité, nous lisons ce *post nomina* :

7. *O. S. D. qui nasciturum ex utero virginali Jesum Christum filium tuum agnosci ab omnibus sancto archangelo nunciante, voluisti*, etc.[7].

On a vu, par les comparaisons qui précèdent, que le gélasien a pour l'Annonciation les mêmes formules liturgiques que le missel de Bobbio et semble emprunté aux mêmes sources. Pour l'Avent, le gélasien n'a plus rien qui ait trait directement à l'Annonciation, sauf à l'office des quatre-temps de décembre (*orationes et preces mensis decimi*); encore n'y a-t-il que quelques mots d'allusion à l'intercession de Marie[8].

En dehors des formules déjà citées et empruntées à l'un ou à l'autre des sacramentaires antérieurs, le sacramentaire grégorien nous offre dans Muratori deux formules de premier ordre :

Préface 3e dimanche avant le *Natale Domini*.

8. *V. D. Qui tuo inenarrabili munere præstitisti, ut natura humana ad similitudinem tui condita, dissimilis per peccatum et mortem effecta, nequaquam in æterna damnatione periret, sed unde peccatum mortem contraxerat, inde vitam tuam pietas immensa repararet, et antiquæ virginis facinus nova et intemerata virgo Maria piaret, quæ ab angelo salutata, a Spiritu sancto obumbrata, illum gignere meruit, qui cuncta nasci suo nutu concessit. Quæ mirabatur et corporis integritatem et conceptus fæcunditatem, gaudebatque suum paritura parentem, Jesum Christum*, etc.

Préface de la férie IV du Xe mois.

9. *V. D. Per Christum... quem pro salute hominum nasciturum Gabriel archangelus nuntiavit, virgo Maria Spiritus sancti cooperatione concepit; ut quod angelica nuntiavit sublimitas, virginea crederet puritas, ineffabilis perficeret deitas. Illius itaque optamus, te opitulante, cernere faciem sine confusione, cujus incarnationis gaudemus solemnitate; quatenus purificati jejuniis*, etc.[9].

L'ambrosien, outre l'office du VIe dimanche de l'Avent consacré à l'Annonciation, possède encore la fête du 25 mars. Mais, comme il arrive souvent pour ce rite, quand on veut étudier de près ses documents, on n'y trouve rien ou presque rien d'original; tout est emprunté aux documents romains.

Voici le résumé de ces pièces :

10. SUPER OBLATA. *Altari tuo, Domine, superposita nunera*[10]. Cf. plus haut, n. 4 (*Bobbiense*).

11. PRÉFACE. Parallèle entre Ève et Marie : *Beatæ Mariæ virginis festa celebrare, de cujus ventre fructus effloruit qui panis angelici munere nos replevit. Quod Eva voravit in crimine, Maria restituit in salute*, etc.[11].

OR. DE ADVENTU. *Deus qui B. M. V. partum sine humana concupiscentia*[12]. Cf. plus haut l'oraison du léonien, n. 1.

[1] *Musæum Italicum*, t. I, p. 298, 299. Cf. *Paléogr. musicale*, t. V, p. 156 sq. — [2] *Musæum Italicum, loc. cit.* La même, dans le sacramentaire de Reims, récemment publié par M. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. VII, p. 331. — [3] *Auctarium Solesm.*, p. 11, 105, 120. — [4] Gerbert, *Monumenta vet. liturg. Alem.*, t. I, p. 31, 103; pour les autres comparaisons, cf. Wilson, *The Gelasian sacramentary*, p. 170, 387; *Paléogr. musicale*, t. V, p. 156, 157, 158. — [5] *Musæum Italicum*, t. I *b*, p. 288. — [6] Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 474. Si c'était ici le lieu, nous dirions que dans ces passages parallèles c'est souvent le *Gallicanum vetus* qui semble avoir la priorité sur le sacramentaire de Bobbio. — [7] *Musæum Italicum, loc. cit.* — [8] Gélasien, *loc. cit.*, p. 221. — [9] Muratori, *Sacramentarium Gregorian.*, p. 345. — [10] *Auct. Solesmense*, p. 12. — [11] *Auct. Solesm.*, *Ibidem*; cette préface est aussi donnée dans le *Sacramentarium triplex* de Gerbert, comme ambrosienne, *Monumenta vet. liturg. Alem.*, t. I, p. 210. Le parallèle entre Ève et Marie, à propos de l'Annonciation, est déjà dans saint Irénée, *Adv. hær.*, l. V, c. XIX, et ensuite usité très fréquemment chez les Pères. — [12] *Auct. Solesm., loc. cit.*

Digitized by Google

Au *VIII Kal. April.*

12. ORATIO SUPER POPULUM. *Omnipotens sempiterne Deus, qui coæternum tibi Filium, hodie pro mundi salute secundum carnem Spiritu sancto concipiendum, angelico ministerio Beatæ Mariæ semper virginis declarasti, adesto propitius populo tuo ut ad ejus nativitatem, pace concessa liberioribus animis occurramus*[1]. Cette oraison est tout à fait dans le style léonien où l'on lit des finales équivalentes comme : *ut omni pertubatione submota, liberi tibi mentibus serviamus* (éd. Feltoe, p. 59).

SUPER OBLATA. *Oblationes nostras... quas in honore Beatæ et gloriosæ semperque Virginis Dei genitricis Mariæ annua sollemnitate deferimus,* etc.[2] La finale se confond avec celle du n. 4.

PRÉFACE. *In qua manet intacta castitas,* etc. Cf. plus haut, n. 5.

13. POST COMM. *Gratiam tuam, Domine, mentibus... ut qui angelo nuntiante, incarnationem cognovimus per passionem ejus et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur*[3], est aussi d'origine romaine.

Les post-communions suivantes appartiennent toutes au gélasien :

Beatæ et gloriosæ semperque virginis Dei genitricis Mariæ nos, Domine, etc.[4].

B. et gloriosæ semperque virginis Dei genitricis M. intercessio gloriosa[5].

Porrige dexteram tuam et per intercessionem[6].

Chez les gallicans, on s'attendrait à trouver des compositions d'une certaine originalité. Mais en réalité cette fête est assez pauvre. Le *Missale Gothicum* a une lacune au commencement. D'après une hypothèse ingénieuse de Mabillon, il manquerait trois offices : un de la vigile de la Nativité, et deux de l'Avent[7] ; mais on peut à peu près combler cette lacune par le *Gallicanum vetus.* Les *Benedictiones populi* du *Gothicum* donnent une oraison dans laquelle on voit unis le souvenir de l'Annonciation et celui de l'Avent.

14. *Deus qui adventum tuæ Majestatis per Angelum Gabriehlem priusquam descenderes, nuntiare jussisti. Amen*[8].

Un peu plus loin il donne la formule qu'on a lue ci-dessus au n. 3[9].

Dans *præfatio ad vesper. Natalis Domini :*

15. *Per Spiritum sanctum servi sponsa conciperet, et paritura Dominum suum Virgo Maria portaret et per eam lumen sæculi natum, angelo nuntiante pastoribus, sollicitudo cognoscit.*

Le sacramentaire de Gellone (inédit) emprunte aussi généralement à d'autres sources ses formules pour l'Annonciation, qu'il place au 25 mars sous ce titre significatif : *Annunciatio sanctæ Mariæ et passio domini nostri J.-C.* Dans une secrète, il unira en effet les deux souvenirs : *Accepta tibi sit hæc oblatio... ob incarnatonem simul et passionem redemptoris nostri J.-C.*

COLLECTE : *O. S. D. qui coæternum tibi filium hodie pro mundi salute secundum carnem Spiritu sancto concipiendum,* etc., identique à celle donnée au n. 9.

Gratiam tuam, quæsimus Domine, mentibus nostris infunde ut qui angelo nuntiante, etc., romaine.

Exaudi nos, D. S. P. O. Æ. D. qui B. M. sacri uteri divinæ gratiæ obumbratione universum mundum inluminare dignatus es.

Altari tuo superposita munera, etc., identique au n. 4.

Oblationes nostras... qui illius viscera splendore suæ gratiæ, etc. Cf. aussi n. 4.

CONTESTATA (*Maria*) *in quam intacta castitas, pudor integer,* etc. Cf. n. 5. *In qua manet intacta castitas,* etc.

CONTESTATA. *Cui proprium est veniam delictis,* etc., parallèle pour le début au grégorien n. 8 et pour la fin au *Gallicanum vetus,* Muratori, p. 704, et sous ce titre *Contestada* au IIIe dimanche avant Noël, U. Chevalier, *Biblioth. liturg.,* t. VII, p. 341.

C'est chez les mozarabes que l'on trouverait des éléments nombreux et, la plupart du temps, originaux.

Il existe une première messe : *in festivitate annunciatonis S. M. V.* avec des lectures et des pièces propres[10] ; on remarquera surtout la *missa : Erigamus, fratres charissimi, in sublime oculos nostros,* qui développe une belle doctrine sur la conception du Christ dans le sein de Marie, et l'*Inlatio,* sur la virginité perpétuelle de Marie, doctrine que les anciens théologiens espagnols ont toujours vigoureusement défendue. On y lit ces mots : [*Filius*] *non adoptione sed genere : nec gratia sed natura,* qui méritent d'être relevés.

Il existe une autre messe dans le même missel, que l'on peut croire une des messes composées par saint Hildephonse pour l'Annonciation (plus haut, col. 2244), et dont les oraisons se rapportent en effet à ce mystère[11]. On y remarque aussi un parallèle entre Ève et Marie, mais différent de celui que nous avons relevé dans l'ambrosien.

Le rotulus de Ravenne, à la date du Ve siècle, nous fournit pour une liturgie étroitement apparentée à celle de Rome, et plus précisément au sacramentaire léonien, une série d'oraisons des plus remarquables sur la signification de la fête de l'Annonciation. Nous ne donnerons que les suivantes :

16. *Deus æterna Majestas cuius ineffabilem* (sic) *Verbum Angelo deferente virginitas immaculata suscepit et domicilium deitatis effecta sancti Spiritus luce repletur. Quæsumus ut fidelem populum ipsa suis orationibus protegat. Quæ deum et hominem sacris castisque visceribus meruit baiulare* (lig. 260-270).

17. *Deus humanæ conditor et redemptor naturæ, qui Verbum tuum in utero perpetuæ virginitatis carnem adsumere voluisti respice propitius ad preces nostras ut unigeniti tui nativitate suscepta, ipsius etiam redemptoris mereamur divino consortio sociari, per* (lig. 233-290).

18. *Lumen verum quod ex fonte cordis tui Domine Deus noster salutiferum eructuare dignatus est Verbum, quæsumus ut sicut Beatæ Mariæ intemeratæ virginis mirabiliter ingressus es*] *uterum, ita nobis concedas tuis famulis ejus cum gaudio præstolare gloriosæ nativitatis præsentia per* (lig. 309-321).

Pour l'Orient, nous avons vu quelle place il donne à cette fête dans sa liturgie, § II. On retrouverait dans ses ménologes, ses menées, ses synaxaires et ses autres livres de nombreux témoignages sur l'Annonciation. Nous renvoyons aux Bollandistes qui en donnent quelques extraits, et à Maracci qui en a édité aussi un certain nombre[12].

On peut considérer comme éléments de cette fête l'emploi de l'*Ave Maria* dans la liturgie (voir ce mot), et l'*Angelus* qui est consacré tout entier au même mystère (voir ce mot).

Chez les Grecs, le lendemain du 25 mars est, par une sorte d'extension de la fête, consacré à saint Gabriel, Ἡ σύναξις τοῦ Ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ[13].

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Hospinianus, *Festa christia-*

[1] *Auct. Solesm.*, p. 105. Cf. aussi Gerbert, *Monument. vet. lit. Alem.*, t. I, p. 31. — [2] *Auctarium, loc. cit.*, p. 105. — [3] *Loc. cit.*, p. 106. — [4] *Loc. cit.*, p. 106. Cf. *Gélasien*, éd. Wilson, p. 169. — [5] *Auct., loc. cit.*, p. 106. Cf. *Gélasien, loc. cit.*, p. 169. — [6] *Auct., loc. cit.*, p. 106. Cf. *Gélasien*, p. 170. Voir encore pour l'ambrosien dans l'*Auctarium Solesm.*, un *confractorium* sur l'*Ave Maria*, p. 177, et le *Capitulare ambros.*, au VIe dim. de l'Avent, *in sancta Maria, Auctar.*, p. 194. — [7] Cf. Thomasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 231, note 2. — [8] *Loc. cit.*, p. 233. — [9] Thomasi, *loc. cit.*, p. 376. — [10] Sur ces lectures, voir déjà le *Liber comicus*, p. 14. La messe dans le *Missale mixtum* est *P. L.*, t. LXXX, col. 170 sq. — [11] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 1032 sq. Cf. aussi, sur la fête de l'Annonciation, dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 458, 491. — [12] *Acta sanct.*, martii t. III, p. 533. — [13] Nilles, *Kalendarium*, t. I, p. 127.

Digitized by Google

norum, in-fol., Tiguri, 1573. — Dresser, *De festis christianorum, judæorum et ethnicorum*, Lipsiæ, 1594. — Gretser, *De festis christianorum*, Ingolstadt, 1612. — Gueti, *Heortologia*, in-fol., 1657. — Casalius, *De vet. sacris christianorum ritibus*, Romæ, 1647, p. 422, 423. — J. Hildebrand, *De diebus festis libellus*, 1701, dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum*, t. I, p. 29 sq. — Bollandistes, *Acta sanct.*, 25 mars, martii t. III, p. 532-538. — Florentini, *Vetustius martyrologium*, Lucæ, 1668, p. 396 sq. — Combefis, *Bibliotheca Patrum concionatoria*, plusieurs homélies des Pères sur l'Annonciation, t. VI. Cf. aussi son *Novum auctarium*, t. I, p. 301 sq. — Thomassin, *Traité des festes de l'Église*, 1697, p. 297 sq. (un des meilleurs). — A. Baillet, *Les Vies des saints*, éd. 1707, t. I, p. 313-319. — Benoît XIV, *De festis D. N. J. C. et B. M. V.*, dans *Opera omnia*, Prati, 1843, t. IX, p. 251 sq. — Lesley, *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 170. — Bingham, *The antiquities of the christ. Church*, t. VII (éd. 1855), p. 375; cf. t. IX, l. XX, c. VIII, § 4. — Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiæ*, t. I, p. 126, 127. — Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis*, etc., Paris, Lecoffre, 1855 et 1857; Rome, 1856, t. II, donne plusieurs sermons grecs sur l'Annonciation, *Pars prior*, p. 499 sq. et *Pars posterior*, p. 4 sq. — Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, éd. anglaise, 1904, p. 269. 272. — *Paléographie musicale*, t. V, p. 156 sq. Au point de vue particulier pour le rit ambrosien, I. Santagostino, *Pro missa Annunciationis a sacerdotibus ambrosianis*, etc., Mediolani, 1887. F. CABROL.

II. ANNONCIATION DANS L'ART. — I. Fresque. II. Miniatures. III. Mosaïques. IV. Bas-reliefs. V. Terre-cuite. VI. Ivoires. VII. Glyptique. VIII. Métaux ouvragés.

I. FRESQUE. — Nous verrons au cours de cette dissertation l'influence exercée par les récits des évangiles apocryphes sur l'imagination des artistes qui représentèrent la scène de l'Annonciation. Ils ne se contentèrent pas de l'épisode très simple rapporté par saint Luc, ils s'ingénièrent à introduire des détails et des épisodes sans réalité historique. A ce point de vue le monument le plus ancien que nous ayons à décrire est en même temps le plus digne d'attention, parce qu'il donne tout lieu de penser que l'artiste s'est inspiré du texte de saint Luc. En effet, la scène ne comporte aucun accessoire et, pour autant que la dégradation de la fresque permet d'en juger, on n'y voyait aucun de ces détails : portique, quenouille, vase, etc., qui firent partie nécessairement du sujet depuis le moment où les écrits apocryphes obtinrent leur grande vogue.

A la voûte du *cubiculum* IV de Bosio, dans la catacombe de Priscille, sur la *Via Salaria nova*, se voit une scène devenue presque méconnaissable aujourd'hui, si nous ne possédions la gravure un peu arrangée du dessinateur de Bosio et un dessin colorié fort exact de A. Liell (fig. 761)[1]. Au milieu de la voûte, dans un médaillon, la Vierge, assise et les bras appuyés sur un fauteuil regarde fixement un homme debout devant elle, le bras droit étendu et la désignant du doigt. Celui-ci porte une longue tunique à manches flottantes et n'a point d'ailes. C'est Bottari qui, le premier, soupçonna que la scène représentait l'Annonciation[2]. Garrucci, De Rossi, Liell, Wilpert ne mettent pas en doute l'exactitude de

761. — L'Annonciation. Fresque de la catacombe de Priscille. D'après Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, pl. II, n. 1.

cette interprétation. Quant à la date, elle ne peut être reportée après la fin du IIe siècle.

Il faut retirer du nombre des représentations de l'Annonciation une fresque de la catacombe de Domitille interprétée à tort par De Rossi[3], Lefort[4] et Liell[5] comme appartenant à notre sujet. La reproduction qu'en a donnée Mgr Wilpert démontre que nous avons ici les trois Hébreux avec un ange[6].

Un fait digne d'attention, c'est que le geste de l'ange est identique, ou peu s'en faut, sur tous les monuments que nous allons énumérer ou décrire et sur un grand nombre d'autres que nous n'avons pas le loisir de rappeler. Nous croyons néanmoins que le souci d'établir des classifications trop bien tranchées a entraîné un habile archéologue, lorsqu'elle l'a conduit à dire que dans les catacombes, au Ve siècle, la salutation angélique est figurée d'après un type invariable : l'ange à droite, vu à peu près de face, s'avance vers la Vierge assise à

[1] A. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l. III, c. LXI, p. 541; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 136; Bottari, *Sculture et pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. CLXXVI; Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Paris, 1856, p. 245; De Rossi, *Images de la sainte Vierge*, in-4°, Rome, 1863, p. 11; Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 121; H. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 199, pl. II, 1; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 517, n. 6; Le même, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 187; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 75, n. 1; d'Agincourt, *Hist. de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, t. V, pl. XII, n. 4; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXXV, n. 3; J. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katac. der hh. Petrus und Marcellinus*, in-4°, Freiburg, 1891, pl. VI, n. 2; Smith and Cheetham, *Dict. of christ. antiquities*, in-8°, London, 1893, t. II, p. 1149; F. Schultze, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 184; Martigny, *Dictionnaire*, in-8°, Paris, 1877, p. 50; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, in-8°, Stuttgart, 1886, p. 290; F. Hennecke, *Altchristl. Malerei*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 117. — [2] Bottari, *op. cit.*, p. 141. Cf. E. Hennecke, *Altchristl. Malerei und altkirchl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 4, note 1. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 95, pl. I-II. — [4] Lefort, *Étude sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne*, in-12, Paris, 1885, p. 84, n. 113. — [5] Liell, *op. cit.*, p. 212, fig. 8. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. CCXXXI, n. 1. Cette peinture appartient à la deuxième moitié du IVe siècle. Le dessin de De Rossi, *loc. cit.*, reproduit par Liell, est tout à fait inexact. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 251 sq., pl. XXXVIII, et Liell, *op. cit.*, p. 213, ont pensé reconnaître dans la peinture de la lunette d'un *arcosolium* du cimetière de Cyriaque (Callixte), une scène de l'Annonciation; avec bien plus de raison, Mgr Wilpert y voit le Christ juge entre deux saints; sa reproduction ne laisse aucun doute sur ce point. *Le pitture delle catacombe romane*, pl. CCXLIII, 1.

Digitized by Google

gauche[1]. Exception faite du médaillon de la voûte du *cubiculum* IV de Bosio à la catacombe de Priscille, les catacombes ne fournissent aucun monument relatif à l'Annonciation. Cette curieuse fresque « est demeurée unique; son sens peu évident au premier abord, son défaut de symbolisme devaient l'exclure des grands cycles funéraires »[2]. De plus, comme nous l'avons dit, elle paraît tout à fait isolée du courant apocryphe qui inspira les représentations les plus nombreuses de l'Annonciation; celles-ci forment un groupe compact dans lequel on peut reconnaître quelques directions d'idées principales.

II. Miniatures. — Au vi^e siècle, la Vierge est à droite, assise ou debout et vue de face; l'ange est à gauche, tourné vers elle. Cette règle n'est pas absolue, mais les cas contraires qu'on peut citer sont exceptionnels[3]. Après le vi^e siècle, l'ange persiste à occuper la droite de la scène dans quelques sujets très rares[4]; mais presque partout la disposition nouvelle est adoptée et se rencontre principalement sur les monuments de provenance syrienne et palestinienne; à tel point que Strzygowski la croit originaire de Syrie ou de Palestine[5]. A partir du vi^e siècle nous rencontrons presque invariablement le fauteuil à dossier[6] et l'évangéliaire d'Etschmiadzin, qui peut passer pour le prototype d'un groupe important de manuscrits, nous montre une maison occupant toute la largeur de la miniature[7]. Dans l'évangéliaire de Rabulas (*Cod. 56* syriaque de Florence), on voit également derrière la Vierge une maison étroite et haute[8], et on peut y comparer la Bible syriaque (*Cod. syr. 33* de la Bibliothèque nationale), datée comme l'autre du vi^e siècle ainsi qu'un camée du Cabinet des médailles[9], provenant également de Syrie-Palestine.

Les principales miniatures à étudier pour notre sujet sont les suivantes : *Ms. Vatic. gr. 1162*, fol. 122^a; — Paris, Biblioth. nationale, *fonds grec, 1208*, fol. 160 v.; — Ms. Barberini, *grec, III, 91*, fol. 114 r.; — Laurentianus, *Plut. 6, cod. 23*, cf. Fleury, *L'Évangile*, pl. IV, 1; — Couvent de Megaspilaion, ms. 11 × 15^cm2. Dans toutes ces miniatures la Vierge est représentée assise; dans ceux qui suivent elle est représentée debout : Paris, Biblioth. nationale, *fonds grec, n. 510*, fol. 3; — Évangéliaire arménien de S. Lazzaro, cf. Rohault de Fleury, *op. cit.*, pl. IV, 2 : — Couvent russe de l'Athos, évangéliaire, fol. 236 v.

III. Mosaïques. — Ce qui fait en grande partie l'intérêt des fresques des catacombes et des mosaïques basilicales, c'est leur destination en quelque sorte officielle. Le décoration du cubicule des martyrs, c'est-à-dire du lieu même où le culte était célébré, de même que celle des basiliques, constituait un enseignement sinon positif, du moins toléré et équivalent. Cette remarque prend tout son intérêt lorsqu'on se rappelle l'influence exercée par les écrits apocryphes sur le choix de la décoration murale des édifices chrétiens[10].

La mosaïque de l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure, exécutée sous le pape Sixte III, nous montre la scène de l'Annonciation inspirée par le récit du *Protévangile de Jacques* (fig. 625). Marie est occupée à filer de la pourpre destinée à la confection du voile du Temple. La scène est devenue par ailleurs purement conventionnelle. Un cortège d'anges envahit le lieu de l'action.

Une mosaïque de Parenzo (fig. 762), digne d'être

762. — L'Annonciation. Mosaïque de Parenzo.
D'après Diehl, *Justinien*, p. 278, fig. 101.

comparée aux meilleures mosaïques de Ravenne, nous montre l'Annonciation doublement intéressante par le détail des costumes et des architectures. C'est un ouvrage du vi^e siècle[11]. Ici encore, nous trouvons l'influence des apocryphes dans cette construction élégante, mais il est fort probable qu'au vi^e siècle, cette influence s'exerçait sans qu'on la soupçonnât, tellement le type était maintenant adopté et pour ainsi dire officiellement consacré.

[1] G. Millet, *Quelques représentations byzantines de la salutation angélique*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1894, t. XVIII, p. 453 sq. Les monuments invoqués à l'appui de cette assertion sont étrangers aux catacombes comme la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure, dans Rohault de Fleury, *L'Évangile*, in 4°, Paris, 1874, p. 11, pl. II; N. Pokrovski, *L'Évangile dans les monuments byzantins et russes* (en russe), in-4°, Moscou, 1892, p. 8, fig. 21; p. 9, note 1; Rohault de Fleury, *La Vierge, études iconographiques*, in-4°, Paris, 1878, t. I, p. 78, pl. IX; quant à Liell, *Die Darstellungen der allersligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, p. 215, fig. 9, c'est le sarcophage de Ravenne (fig. 764). — [2] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 122. — [3] Ange à droite; cf. N. Pokrovski, *op. cit.*, p. 10, fig. 22; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, pl. VII. — [4] Dans les psautiers du type Chloudof; cf. Kondakof, *Miniatures d'un psautier grec du IXe siècle de la collection Chloudof*, pl. I, 3; Manuscrit du couvent de Pantocrator, à l'Athos, *n. 61*, fol. 55 v.; Ouspenski, *Premier voyage au monastère de l'Athos*, t. II, p. 139, fig. 43; Biblioth. nationale à Paris, *ms. grec 923*, fol. 163 v. (IXe siècle); un émail de Chémokmidi, du Xe siècle, dans Kondakof, *Geschichte und Denkmäler des byzantinischen Emails*, in-4°, Frankfurt, 1892, p. 148, fig. 43. — [5] *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 71. — [6] Wernicke, *Lebenslauf eines Kindes in Sarkophag-Darstellungen*, dans *Archäol. Zeitung*, 1885, p. 290 sq. — [7] *Das Etschmiadzin Evangeliar*, pl. V, n. 2. — [8] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, *Peinture*, pl. XXVII, n. 2; Garrucci, *Storia dell'arte italiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 130, n. 1. L'évangéliaire de Rabulas est daté de l'an 586. — [9] Garrucci, *op. cit.*, pl. 478, n. 29-30. — [10] A. de Waal, *Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 173 sq., 272 sq.; K. Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, dans *Studien über christl. Denkmäler*, herausg. von J. Ficker, in-8°, Leipzig, 1902; J. E. Weiss-Liebersdorf, *Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen*, in-8°, Freiburg, 1902. — [11] A. Amoroso, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, in-8°, Parenzo, 1891; P. Deperis, *Il duomo di Parenzo ed i suoi mosaici*, Parenzo, 1894; J. G. Boni, dans *Archivio storico dell'arte*, 1894, p. 107 sq.; P. Deperis, *Ancora del duomo di Parenzo e dei suoi mosaici*, in-8°, Parenzo, 1895; O. Marucchi, *Le recenti scoperte nel duomo di Parenzo*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1896, p. 14 sq.

Digitized by Google

IV. Bas-reliefs. — Les colonnes antérieures du *ciborium* de Saint-Marc, à Venise, dont nous avons déjà eu à plusieurs reprises l'occasion de signaler l'intérêt (voir Agneau, fig. 210; Ane, fig. 598), nous offrent au vie siècle une représentation de la scène de l'Annonciation (fig. 763). Le sujet est traité d'une manière moins originale que ne l'ont été plusieurs autres de cette rare pièce de sculpture. Marie et l'ange occupent chacun une niche et le geste oratoire de l'ange est le seul indice qui indique le rapport établi entre les deux personnages. On remarquera que l'artiste qui a sculpté ce morceau, malgré sa façon très personnelle d'interpréter les scènes évangéliques, n'a rien trouvé d'autre en la circonstance que l'attitude classique de la plupart des monuments que nous avons déjà énumérés et que nous rencontrerons encore au

763. — L'Annonciation. Ciborium de Saint-Marc.
D'après une photographie.

cours de ce travail. L'absence de tout emblème, portique, corbeille, source, vase, etc., à côté de la Vierge ne nous permet pas de dire de quelle tradition s'est inspiré l'auteur. Peut-être aura-t-il simplement voulu traduire la scène telle qu'elle nous est rapportée par l'évangile de saint Luc. Au contraire, nous retrouvons sur un sarcophage trouvé à Ravenne, non loin de l'église San Nicolo degli Agostinini, le type de l'Annonciation dans la demeure de Marie (fig. 764). Celle-ci, assise sur un tabouret, est vêtue de la tunique et du pallium, elle a la tête voilée. Devant elle, à ses pieds se voit une corbeille qui sert à recevoir la laine qu'elle file au moyen d'une quenouille. L'ange se présente à ce moment : malheureusement la mutilation du monument laisse incertains les gestes des mains. Ce sarcophage ne peut être postérieur au ve siècle.

Signalons un monument décrit au xviie siècle et dont nous n'avons pas rencontré d'autres indications dans les inventaires de musées. Près de la Corne d'Or à Constantinople, à l'une des trois portes près de Balat Kapussi, se voyait un bas-relief que Tafferner décrit ainsi : *Ad dextrum portæ latus adstat Angelus a candido et eleganti marmore effigiatus, statura celsior ac virilem præ se ferens, et inserto muro. Ad lævum, Deipara visitur, proportione priori consimilis, atque ab Angelo consalutata.* Cette porte remonte au ive ou au ve siècle[1].

Signalons encore un bas-relief que son éditeur a déjà commenté au point de vue de ses rapports avec les récits apocryphes[2].

V. Terre-cuite. — Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler la vogue obtenue vers les ive, ve et vie siècles de notre ère par les petits reliquaires connus sous le nom d'ampoules à eulogies. Voir Ampoules, col. 1722. Une pratique analogue appartient étroitement à notre sujet. Grégoire de Tours nous apprend que la terre blanchâtre qui environnait le tombeau du Christ à Jérusalem servait à une dévote industrie. On la détrempait d'eau et on formait alors de petits gâteaux ou

764. — L'Annonciation. Sarcophage de Ravenne.
D'après Liell, *Die Darstellungen*, p. 214, fig. 9.

tourtes que l'on envoyait en tous pays pour aider à la guérison des infirmes. *Prodit et ex monumento quo Dominicum jacuit corpus, mira virtus, quod sæpius terra naturali candore radiante repletur, et exinde ablata, aqua conspergitur, de qua tortulæ parvæ formantur, ac per diversas mundi partes transmittuntur, de quibus plerumque infirmi sanitates hauriunt*[3]. Ces petits gâteaux étaient marqués d'un emblème ou d'une figure. Nous en possédons encore quelques exemplaires, et il est possible que, ainsi qu'il est arrivé pour les ampoules à eulogie, l'attention des archéologues une fois éveillée, on en découvre des séries dans les collections où personne ne s'est avisé jusqu'à ce jour de leur accorder la moindre attention. Le trésor de la basilique royale de Monza possède trois gâteaux sur lesquels sont imprimés des sujets ayant rapport deux fois à l'Annonciation et une fois à l'Ascension[4] (fig. 765).

Un premier médaillon mesure 0m04 de diamètre. Il est fait de terre, cuite au soleil après avoir passé par le moule qui a laissé une image d'un relief très marqué.

[1] Tafferner, *Cesaræa Legatio*, in-4°, Vindobonæ, 1668, t. III, p. 94. — [2] A. de Waal, *Die apocryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst*, 1887, t. I, p. 173-196, pl. VII, n. 2. — [3] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. VII. — [4] X. Barbier de Montault, *Le trésor de la basilique royale de Monza*, dans le *Bulletin monumental*, 1883, p. 132; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 136 sq. et note 1 de la page 137; *L'eulogia è del secolo in circa ottavo.*

Digitized by Google

La pâte est fine, compacte et de teinte roussâtre. Le revers est resté lisse. La légende se lit ainsi :

+ ЄVΛΟΓΙΑ ΤΗϹ ΘЄΟ̊ΚΘΤΗϹ ΠЄΤΡΑϹ 8 ΘΔΑM̊

Le sujet, qui ne peut laisser aucun doute, permet de préciser le sens de l'inscription. A droite, se voit un arbre au pied duquel coule une source. La Vierge Marie, un vase à la main et un genou en terre, s'apprête à

765. — L'Annonciation. Trésor de Monza.
D'après le *Bulletin monumental*, 1883, p. 144.

puiser de l'eau, mais à ce moment elle entend parler, se détourne et le geste du bras gauche exprime la surprise. Un ange vole vers elle et prononce les paroles recueillies par l'Évangile :

ΧЄΡЄ
ΚЄΧΑ
ΡΙΤΟ
ΜΗΝΙ

« Je vous salue, pleine de grâce. »

Nous avons ici une scène inspirée par les apocryphes. On lit ce qui suit dans le *Protévangile de Jacques :* « Et ayant pris une cruche, elle [Marie] alla puiser de l'eau et voici qu'elle entendit une voix qui disait : « Je « te salue, Marie, pleine de grâce; le Seigneur est avec « toi, tu es bénie parmi toutes les femmes. » Marie regardait à droite et à gauche, afin de savoir d'où venait cette voix. Et étant effrayée, elle entra dans sa maison et elle posa la cruche, et ayant pris la pourpre elle s'assit sur son siège pour travailler. Et voici que l'ange du Seigneur parut en sa présence, disant : « Ne crains rien, « Marie, tu as trouvé grâce devant le Seigneur[1]. » Un autre récit apocryphe s'exprime de même : « Un autre jour, y est-il dit, comme Marie était debout auprès d'une fontaine, l'ange du Seigneur lui apparut disant : « Tu es bienheureuse Marie, car le Seigneur s'est pré« paré une demeure en ton esprit. Voici que la lumière « viendra du ciel pour qu'elle habite en toi et pour que « par toi elle resplendisse dans le monde entier. » Et le troisième jour qu'elle tissait la pourpre de ses doigts, il vint à elle un jeune homme dont la beauté ne se peut décrire. En le voyant, Marie fut saisie d'effroi et se mit à trembler, et il lui dit : « Ne crains rien, Marie; tu « as trouvé grâce auprès de Dieu[2]. » L'usage s'était donc introduit de fabriquer de petits gâteaux sigillés dans lesquels on faisait entrer quelques grains de la pierre réduite en poudre sur laquelle Marie s'était agenouillée pour puiser l'eau à la fontaine au moment de l'Annonciation. Il va sans dire que nous mentionnons une légende, rien de plus. Reste à expliquer les derniers mots de la formule : « Eulogie de la pierre de la mère de Dieu... ΘΔΑM̊. » Faut-il traduire « et d'Adam »? C'est la lecture la plus facile à faire accorder avec le texte d'une part et certains récits d'autre part. On sait que l'on imagina de bonne heure d'établir une série de coïncidences chronologiques entre la création de l'homme et sa rédemption. Certains calendriers portent au 25 mars la double mémoire de la création d'Adam et de l'incarnation du Fils d'Adam. La corrélation purement symbolique suffisait aux esprits d'alors pour tenir lieu de fait historique, et il est assez possible que, à la faveur de cette convenance, on ait songé à faire entrer dans la composition des petits gâteaux les traces des deux grands souvenirs d'une même journée. Nous trouvons une indication dans ce sens chez saint Grégoire le Thaumaturge, ou du moins dans une homélie qui lui a été attribuée[3] :

Le médaillon de Monza peut être reporté au VIIIe siècle, Un deuxième médaillon, d'un diamètre un peu moindre et représentant également l'Annonciation, est en craie blanche, d'un travail un peu moins soigné et devenu un peu fruste. On y distingue sur le côté l'ange nimbé et volant qui parle à la Vierge debout et nimbée. La scène se passe sur un gazon. Ce deuxième médaillon semble postérieur d'un siècle environ au précédent.

VI. Ivoires. — A cette catégorie de représentations nous pouvons joindre un ivoire du Ve siècle, dans lequel l'ange porte la parole tandis que la Vierge, un vase en main, va puiser l'eau qui coule; mais surprise par la voix, elle s'arrête et se détourne[4] (fig. 766). Un

766. — L'Annonciation. Ivoire.
D'après Bugati, *Memorie di S. Celso*, 1702, pl. II, n. 3.

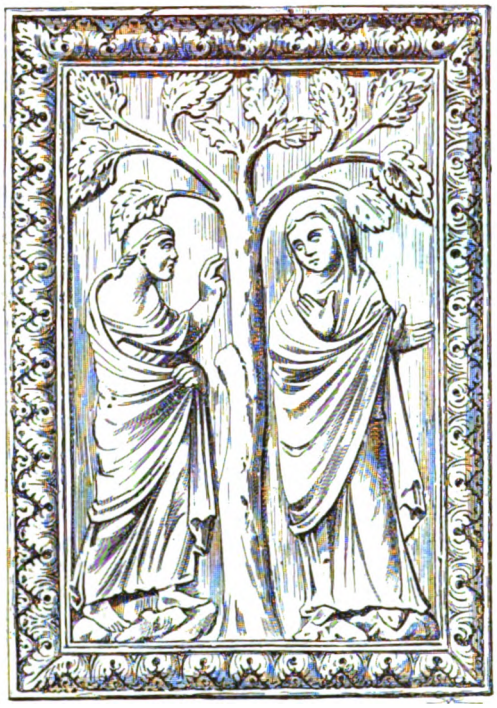
ivoire de Milan, publié par Bugati, reproduit une scène analogue[5]. Nous trouvons un autre monument de cette

[1] *Protévangile de Jacques*, dans G. Brunet, *Les Évangiles apocryphes*, in-12, Paris, 1848, p. 122. — [2] *Histoire de la nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur*, dans Brunet, *op. cit.*, p. 192 sq. — [3] *Acta sanct.*, mart. t. III, p. 532. — [4] R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 447. — [5] Bugati, *Memorie di S. Celso*, in-4°, Milano, 1782, p. 382, pl. II, n. 3. On trouvera dans N. Prokovski, *L'Évang. dans les mon. byzantins et russes* (en russe), in-4°, Moscou, 1892, p. 22 sq., le catalogue des « Annonciations au puits ». Cf. J. Strzygowski, *loc cit.*, p. 44; A. De Waal, dans *Röm. Quart.*, 1837, p. 180, pl. II.

Digitized by Google

même scène dans le manuscrit syriaque de la Laurentienne, à Florence, terminé en 586. « La Vierge est debout, en avant du seuil de sa maison; elle vient de quitter son siège et tient encore dans une main la bande de laine qu'elle tissait[1]. »

Nous revenons à la scène de la campagne avec un ivoire qui n'est connu jusqu'à ce jour que par le moulage de l'École des Beaux-Arts à Paris et par celui de la Société d'Arundel. La plaque mesure 0m145 de hauteur sur 0m10 de largeur. L'encadrement se compose d'acanthes assez régulièrement disposées (fig. 767). Notre dessin dispense de toute description. On a pensé voir ici l'apparition de Jésus à Madeleine, le matin de la Résurrection, mais cette interprétation ne paraît pas fondée. Nous avons donc une scène vraiment gracieuse et dans



767. — L'Annonciation. Ivoire.
D'après le *Bulletin monumental*, 1883, p. 149.

laquelle l'artiste témoigne d'une certaine originalité, puisque le doute devient possible sur le sujet qu'il a voulu représenter. Mentionnons un autre monument que M. J. Strzygowski croit originaire de la Thébaïde. C'est un diptyque d'ivoire dont un des petits panneaux nous montre la Vierge assise sur un fût de colonne, ombragée par un arbre dans lequel volent trois oiseaux, et recevant le message de l'ange. Cet ivoire fait partie de la collection du peintre Botkin à Saint-Pétersbourg (fig. 768). D'après M. J. Strzygowski, cette Annonciation s'adresserait à sainte Anne. Un panneau d'ivoire de la chaire de l'évêque Maximien de Ravenne représente l'Annonciation. Le sujet est traité suivant les routines qui prévalaient dans l'art depuis quelque temps déjà. La Vierge, enfoncée dans un vaste fauteuil d'osier tressé à dossier, reçoit assise la communication que lui apporte un ange pourvu de la baguette byzantine. Dans le fond de cette scène on a représenté une corbeille à ouvrage et le fronton d'un édicule, ce qui nous indique assez à quel courant d'idées se rattache cette sculpture, dont l'auteur s'inspirait assez ordinairement chez les écrivains apocryphes. Voir ANE, col. 2060[2].

Nous retrouvons l'Annonciation traitée avec une liberté plus grande sur la couverture d'ivoire d'un livre conservé

768. — L'Annonciation. Ivoire de la coll. Botkin.
D'après une photographie.

au trésor de la cathédrale de Milan (fig. 769). Trois scènes remplissent le panneau, ce sont l'Annonciation, l'Adoration des mages et le Massacre des innocents. Ces deux derniers sujets sont moins originaux que le premier. La scène se passe sous un portique à courtines et elle a deux témoins. L'ange Gabriel n'a pas encore touché le sol et les ailes sont déployées. Cette composition, d'un réalisme tout imprégné d'idéal et de science technique, est un petit tableau tel qu'il est rare d'en rencon-

769. — L'Annonciation. Couverture en ivoire.
D'après une photographie.

trer à cette époque, où la décadence des arts est déjà pleinement engagée dans la voie fatale. Si agréable que soit ce morceau, il ne peut soutenir la comparaison avec l'ivoire de la collection Trivulzio, à Milan (fig. 770). Ici nous avons devant les yeux non plus une pièce excellente, mais une œuvre de maître. Le sujet n'est pas douteux, puisqu'on lit les noms des personnages représentés : Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ et ΓΑΒΡΙΗΛ. La scène se passe sous le portique et nous retrouvons aux pieds de la Vierge une minuscule corbeille à ouvrage. Surprise par la voix de l'ange, Marie détourne la tête et le corps se porte obliquement vers la droite; d'un geste rapide elle rassemble le voile qui lui couvre la tête. L'ovale du visage est d'une finesse juvénile et d'une délicatesse de

[1] Bayet, *Recherches sur l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétienne en Orient*, in-8°, Paris, 1879, p. 72. — [2] Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 314, fig. 296. Rapprocher d'un ivoire de la collection G. Stroganov, à Rome, J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, in-8°, Wien, 1902, p. 87, fig. 64.

Digitized by Google

trait tout à fait remarquable; on y prendra une idée très juste et très avantageuse de la beauté des Byzantines. L'ange est d'une vigueur physique remarquable; il a même, pourrait-on dire, quelque chose d'athlétique. Ses vêtements ainsi que ceux de la Vierge sont traités avec une indépendance complète des errements byzantins. Le corps garde son dessin, et l'étoffe le moule exactement sans le dissimuler. M. Schlumberger assigne cette pièce admirable au xe-xie siècle; nous serions disposé, avec M. Hans Græven et pour les raisons très

770. — L'Annonciation. Ivoire de la coll. Trivulzio. D'après une photographie.

solides qu'il invoque, à la reporter au ve-vie siècle [1]. Le groupe d'ivoires d'origine syro-alexandrine représenté par l'évangéliaire de Saint-Lupicin (Paris, Bibliothèque nationale), le diptyque de Murano (Ravenne) et l'évangéliaire d'Etschmiadzin [2], présente d'un exemplaire à l'autre des variantes peu considérables et qui ne s'opposent pas à un classement de ces types dans une catégorie unique. Tantôt le siège de la Vierge est pourvu d'un escabeau, tantôt cet appendice lui fait défaut; tantôt le geste de l'ange varie légèrement ainsi que le port de sa baguette. Un détail plus remarquable est la présence d'une étoile que montre l'ange sur l'ivoire de la couverture de l'évangéliaire d'Etschmiadzin, détail qui se retrouve sur un diptyque d'ivoire de la collection Uwaroff à Moscou [3], lequel appelle à son tour la comparaison avec notre sarcophage de Ravenne.

VII. Glyptique. — Nous avons publié plus haut (voir Anges, col. 610, fig. 2089) un onyx de la collection du British Museum offrant une représentation tout à fait rare de la scène de l'Annonciation. L'ange Gabriel n'est plus l'adolescent aux formes viriles ou athlétiques que nous avons rencontré. Si la Vierge a gardé le plus pur type byzantin, l'ange s'est transformé en Cupidon et le petit dieu accomplit son message avec des mouvements très vifs. Il n'est pas douteux que nous ayons ici une scène adaptée. La figure aura été copiée d'après l'antique. Son éditeur, M. O. Dalton, soupçonne que ce petit objet aura été confectionné à l'époque des persécutions iconoclastes, alors que les types iconographiques orthodoxes étaient difficiles à découvrir et qu'on était bien aise de dépister les fanatiques briseurs d'images sans renoncer cependant à sa dévotion ni à ses bijoux. Cette supposition paraît vraisemblable à condition de supposer que l'onyx n'a reçu la légende qu'à une époque postérieure à la persécution ou pendant une période d'accalmie. Cette légende est ainsi conçue : Ο ΧΑΙΡϹΤΙϹΜΟϹ et plus bas : Ο ΑΡΧ ΓΑΒΡΙΗΛ et $\overline{\text{ΜΡ}}$ $\overline{\text{ΘΥ}}$ [4]. Rapprochons de cette légende une inscription de provenance égyptienne dans laquelle il est fait mention de l'Annonciation : les lignes 3-5 sont illisibles, les lignes 6-11 contiennent une doxologie et une imprécation [5].

ἄγγελος κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ
ἀπήνγελα τὸ γενν[η]θὲν ἐκ τοῦ $\overline{\text{πνα}}$ τοῦ
[redacted]
[redacted]
5 [redacted]
αὐτὸν ὑμν[ή]σομ[ε]ν πάντα τὰ ἔθνη, αὐτὸν
βοήσομεν λέγ[ον]τες Κύριε, δοξασθῇς.
μακαριώσει καὶ καλῶν ἐστινος?
[redacted]ἐκείναις τ [redacted]? σαμουμεθανυφυ
10 λαξα τοὺς καρ [redacted] μονος ἀφανε φυ
τε μετ' ἀνγέλο[redacted]τὴν βασιλε[ίαν]

VIII. Métaux ouvragés. — Deux *encolpia* d'or trouvés à Adana, en Cilicie, et conservés au musée de Tschinili Kiosk à Constantinople, nous offrent une série de scènes de la vie du Christ obtenues par le procédé du « repoussé ». C'est au revers que nous voyons la scène de l'Annonciation à laquelle assiste, en arrière du fauteuil de la Vierge, un minuscule personnage féminin, agenouillé, les bras croisés sur la poitrine. La Vierge est assise sur un siège à dossier et coussin, elle est voilée et nimbée; devant elle un ange ailé et nimbé, vêtu de la tunique et du pallium, faisant le geste de l'allocution. Dans le champ on lit : ΧΕΡΕ ΚΑΙΧΑΡΙΤΟ-

[1] H. Græven, *Der heilige Markus in Rom und in der Pentapolis*, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, t. xiii. Cf. Rohault de Fleury, *La sainte Vierge, Études archéologiques et iconographiques*, in-4°, Paris, 1878, t. i, p. 64 sq., pl. vii, et l'ivoire du *ms. Paris, 9393*, pl. viii. — [2] Ainalof, *Tchast Ravennskago Dipticha v sobranij Grafa Stroganova*, dans *Viz-Vrem*, 1897, p. 218-142; *Tchats Ravennokago Dipticka v sobranij Grafa Krauforda*, même revue, 1898, p. 153-156; Strzygowski, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. viii, p. 678-681. — [3] Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 43. — [4] O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 16, pl. iii, n. 104. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. iv, n. 9061 : *In versibus tertio, quarto, quinto, maximam partem evanidis, præter verba singula* νεκρῶν, θάνατος et ἀνίστει (*pro* ἀνίστη) *legi nihil potuit. Nihilominus verborum misere lacerorum argumentum fere idem patet fuisse atque esse tituli præcedentis cognovimus. Versus enim quinque priores narrationem habuere de domini annuntiatione, passione, resurrectione, in sequentium vestigiis doxologiæ restant et imprecationis haud obscura indicia, quamquam de singulis aut restituendis aut supplendis certi quidquam pronuntiare temerarii foret. Certum tamen nidetur initio*, vs. 3. ἁγίου. vs. *vero* 5 *extremo* δόξ. *vocabula ante corrosionem fuisse præscripta.* » Kirchhoff.

Digitized by Google

MENI O KYPIOC META COY, qui sont les paroles mêmes de l'Évangile de saint Luc, I, 28 : Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ (voir fig. 495)[1].

H. LECLERCQ.

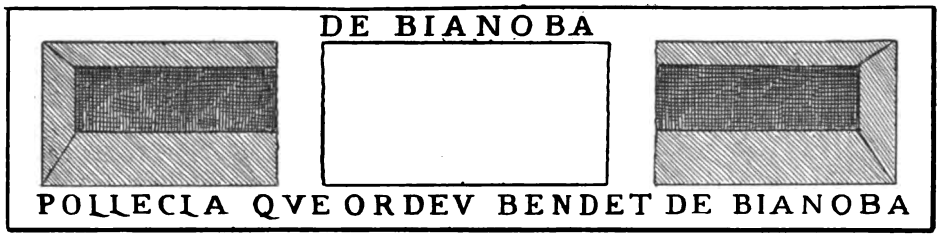
ANNONE. — I. Fresques. II. Verre gravé. III. Inscriptions. IV. Anneau.

I. FRESQUES. — L'organisation de l'annone, bien qu'elle se soit prolongée, sauf quelques modifications indispensables, sous les empereurs chrétiens, n'appartient qu'indirectement à l'objet de nos études ; nous n'entrerons donc pas dans l'exposition d'une institution importante, mais qui n'offre aucun caractère spécifiquement chrétien, même à partir de l'époque où l'on commence à constater l'influence du christianisme sur la législation et en général sur les institutions politiques et sociales de l'empire[2]. Nous nous bornerons à décrire quelques monuments chrétiens ayant rapport à l'annone et à ses fonctionnaires.

Un *loculus* dont Bosio a publié l'inscription tracée sur la chaux (fig. 771). mais qui n'a pu être retrouvé depuis, portait ces mots : *Pollecla, quæ hordeum vendet, de via nova*[3].

Quelques pages plus loin, le même antiquaire publie une série de peintures dont son dessinateur n'a donné qu'une idée assez peu exacte. Le cubicule qu'il décrit sous le nom de : *Cubicolo primo del cimiterio di S. Calisto papa ed altri santi martiri nelle vie Appia et Ardeatina*[4]. Nous donnons (fig. 772) la coupe de ce cubicule parce que l'on pourra non seulement se rendre un compte plus exact du développement de la frise dont nous allons parler, mais parce que l'on y reconnaîtra une peinture que nous avons donnée déjà (fig. 250) et on verra l'emplacement de celle dite des grands apôtres qui aura sa place dans l'illustration du Dictionnaire.

L'Aventin avec les régions civiles XII et XIII constituait la *regio I*[a] de la topographie ecclésiastique, région désignée par antonomase *Horrea*[5]. A cette région appartenaient les cimetières chrétiens de la *Via Ostiensis*, de la *Via Ardeatina* et du côté droit de la *Via Appia*[6]. Le cimetière de Domitille, situé près de la *Via Ardeatina*, comprenait la sépulture d'un chrétien ayant exercé une des charges principales dans le *collegium pistorum* de la XIIe région. C'est dans le cubicule où il reposait que furent faites les peintures que tous les antiquaires,

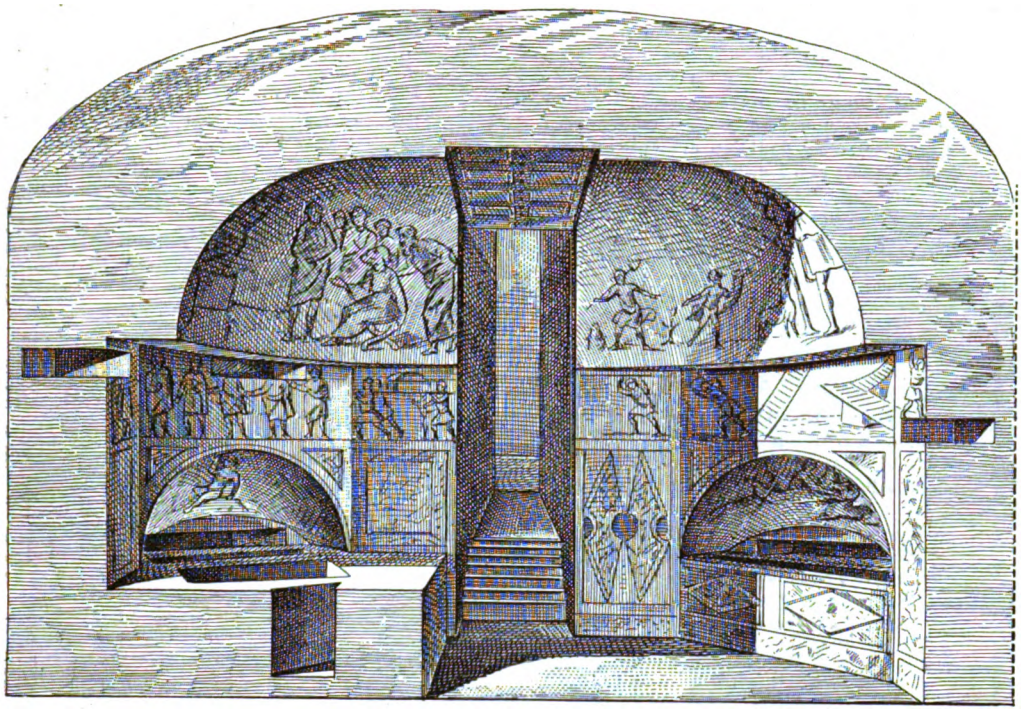


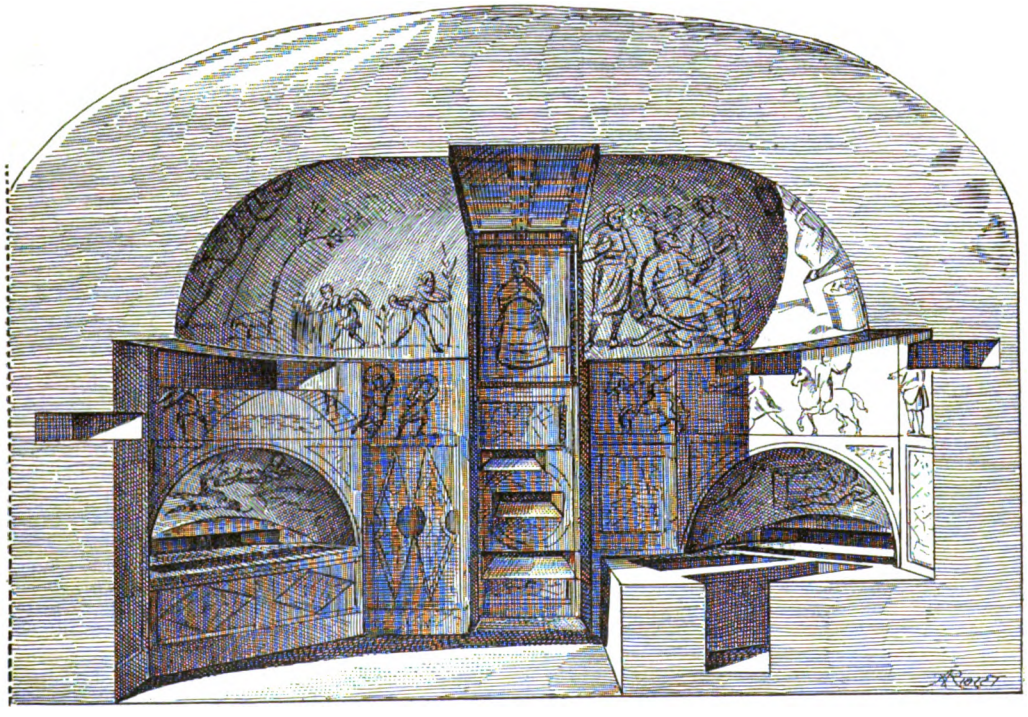
771. — *Loculus* de Bosio.

[1] J. Strzygowski, *Zwei Goldenkolpien aus Adana im kaiserzeit. ottomanischen Museum zu Constantinopel*, dans *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 101. — [2] G. Humbert, *Annona*, dans Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. grecques et romaines*, in-4°, Paris, 1873, t. I, p. 273-280, et la bibliographie citée, p. 278, note de la col. 1 ; ajouter Dureau de la Malle, *Économie politique des Romains*, in-8°, Paris, 1840 ; Th. Mommsen, *Die römischen Tribus*, in-8°, Altona, 1844 ; O. Hirschfeld, *Die Getreideverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, dans *Philologus*, 1870, t. XXIX, p. 1-96, travail capital donnant la liste de tous les fonctionnaires de l'annone alors connus ; Pigeonneau, *De convectione urbanæ annonæ et de publicis navicularioruin corporibus apud Romanos*, in-8°, Saint-Cloud, 1876 ; Gebhardt, *Studien über das Verpflegungswesen von Rom und Constantinopel in der späteren Kaiserzeit*, in-8°, Dorpat, 1871 ; G. Lacour-Gayet, dans *La grande encyclopédie*, au mot *Annone*, t. III, p. 86-90. Pour la période du Bas-Empire, les excellents commentaires de J. Godefroy sous différents titres du Code Théodosien. Willems, *Le droit public romain*, in-8°, Louvain, 1874, p. 351. Sur l'importance de l'annone pour l'existence matérielle des Romains, C. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces romaines d'Afrique*, in-4°, Paris, 1896, t. II, 2e partie, p. 269 ; H. Fournel, *Richesse minérale de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1849, t. I, p. 406-409 ; H. Pigeonneau, *L'annone romaine et le corps de naviculaires particulièrement en Afrique*, dans la *Revue de l'Afrique française et des antiquités africaines*, 1886, t. IV, p. 220 sq., et la bibliographie de la page 237. Cf. *Bullettino della commissione archeologica comunale*, 1889, p. 359. Pour les *tesseræ frumentariæ*, Benndorf, *Beiträge zur Kenntniss des attischen Theaters*, dans *Zeitschrift für die östreichischen Gymnasien*, 1875, t. XXVI, p. 592. Sur le *corpus pistorum* de Rome, Aurelius Victor, *De Cæsaris*, c. XIII ; J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, in-8°, Leipzig, 1871, t. II, p. 400-402 ; Guidi, dans le *Bullett. della comm. arch. comunale di Roma*, 1884, p. 228. Sur les *pistores annonæ publicæ*, dans les municipes, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8480 ; Houdoy, *Le droit municipal*, in-8°, Lille, 1876, p. 469. Sur la *cura annonæ* et ses officiers, cf. Mommsen, *Staatsrecht*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1887, t. II, 1re partie, p. 468-471 ; Marquardt, *op. cit.* p. 132 sq. ; Hirschfeld, *Römische Verwaltungsgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1877, t. I, p. 128 sq. Nous trouvons un *subpræfectus annonæ Urbis* en Sardaigne, Fiorelli, *Notizie degli scavi*, in-8°, Rome, 1881, p. 202. Aux personnifications de l'*annone* données par E. Saglio, il faut ajouter un sarcophage publié par Matz et Duhm, *Antike Bildwerke in Rom*, in-8°, Leipzig, 1881, t. II, p. 334-335 ; S. Gsell, *Musée de Philippeville*, in-4°, Paris, 1898, p. 20. On trouvera une exposition très claire de presque tout ce qui a trait au fonctionnement de l'annone dans E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, in-8°, Roma, 1895, t. I, 474-487 ; enfin, pour mémoire, citons N. Nicolaï, *Memorie, leggi ed osservazioni sulle campagne e sull' annona di Roma*, in-4°, Roma, 1803. — [3] A. Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 214. — [4] *Ibid.*, p. 219, cf. J. Wilpert, *Ein unbekanntes Gemälde aus der Katakombe der hl. Domitilla und die cœmeterialen Fresken mit Darstellungen aus dem realen Leben*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 20-40. Cette crypte est plus connue sous le nom de « cripta degli apostoli grandi ». — [5] Bosio, *op. cit.*, p. 227. — [6] De Rossi, *Annali dell' Instituto*, 1885, t. LVII, p. 229 : *è dipinta una figura, cui il Bosio ed i seguaci di lui avevano dato una veste stranissima a guisa di guardinfante* ; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 26, *Bosio identificirte den Malter mit der Figur und zeichnete eine unförmlich corpulente Frau* ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. II, pl. 20, p. 24 sq., s'était borné à faire recopier Bosio dont *la figura di donna in habito così strano* était devenue sous sa plume : *una matrona con largo manto abbottonato sul petto e col capo coperto, e involvo in un panno o modo di velo e portante una stretta fascia, che dal collo discende a due bande, a modo della stola sacerdotale, abbraccia un gran moggio di grano*. A. Pératé, *op. cit.*, p. 52 : « [Le personnage] du milieu est debout derrière un grand muid (le dessinateur de Bosio, identifiant l'homme et le muid, les transformait en une grosse femme enjuponnée) ! » L. Le Fort, *Étude sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 71 : « Femme avec voile ou manteau sur la tête, ayant devant elle un énorme cuvier plus étroit à son orifice qu'à sa base et posé sur trois griffes de lion. » Aux pieds du personnage est un vaisseau avec ses agrès, peut-être par manière d'insinuation et pour indiquer que le défunt avait des intérêts dans le corps des naviculaires. Nous donnons ici les reproductions d'après les dessins de *Römische Quartalschrift* qui sont plus nets que les planches 142, n. 2, 194, 195 et 196, de G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 485.

Digitized by Google

jusqu'à ces dernières années, ont tenté avec une égale malechance d'interpréter (fig. 773). Un détail qui aurait telle maladresse, qu'il a fallu attendre la profonde connaissance de la vie des chrétiens de l'antiquité que pos-



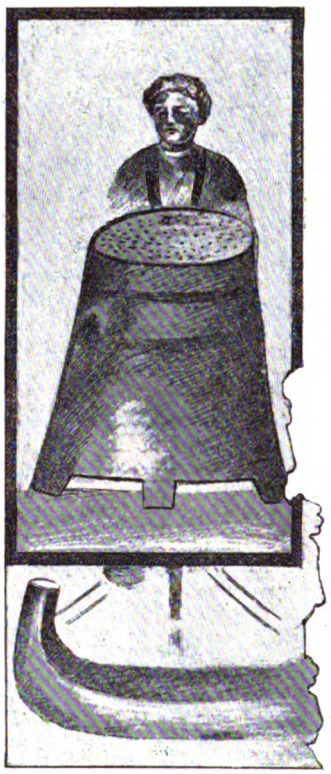


772. — Coupe de la *cripta dagli apostoli grandi*. D'après Bosio, *Roma sotteranea*, 1932, p. 219.

pu mettre sur la voie de l'explication définitive avait été travesti — on peut le dire sans jeu de mots — avec une sédait J.-B. De Rossi, pour découvrir le sens véritable d'une peinture que le dessinateur de Bosio a interprétée

Digitized by Google

comme le portrait en pied d'une dame dont le buste émergeait d'un énorme vertugadin, ou, si on le préfère, d'une « crinoline ». Cette figure grotesque est un exemple frappant du sans-gêne des anciens antiquaires si l'on se rappelle que le livre de Bosio parut en 1632, et on y verra un exemple inattendu de l'influence des milieux. La réalité est bien différente : nous avons ici un des membres du *collegium pistorum* représenté à mi-corps, tout le reste étant caché par un boisseau tronconique, et flanqué de deux collègues dont l'un présente un pain de la main droite, tandis que l'autre prend un pain sur un panier rempli jusqu'au bord. Ces deux inconnus n'ont pas échappé à la manie des symbolistes à outrance et sont devenus, celui de gauche, Moïse frappant le rocher, et celui de droite, le même Moïse montrant la manne tombée du ciel. Garrucci, toujours plein d'imagination, fit de la dame en vertugadin, l'Église ! ayant à sa droite le Christ qui fait couler les eaux du baptême et à sa gauche le Christ encore, avec le pain de l'eucharistie destiné à nourrir ses enfants régénérés par l'eau du baptême.



773. — Trois membres du *collegium pistorum*. D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. II, fig. 1.

Il serait trop facile de faire sentir le ridicule auquel aboutit l'école apologétique avec ses interprétations, nous nous bornons à en donner cet illustre exemple : ce ne sera pas le seul que nous aurons à signaler dans le cours du Dictionnaire.

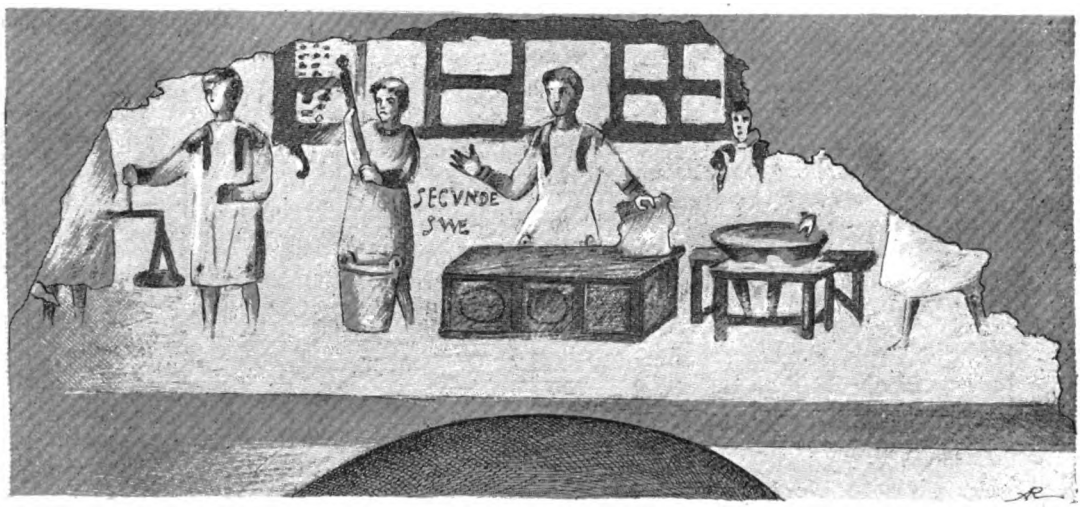
La peinture qui se déroule sur la frise du cubicule est, dit De Rossi : *una scena fino ad ora unica* [1]. Bottari, désireux d'en donner une interprétation *quand même*, avait proposé d'y voir les Hébreux faisant provision de blé en Égypte [2]. La peinture est beaucoup plus intéressante, elle n'a rien à démêler avec le symbolisme, c'est une scène de la vie réelle [3]. On sait que les représentations de cette nature sont rares dans l'art des premiers chrétiens [4] et, faute de les entendre ou préoccupation tendancieuse, on s'est ingénié à trouver à ces précieux morceaux des intentions aussi compliquées qu'étrangères à la mentalité des chrétiens de jadis, ce qui, pour le dire en passant, montre avec quelle désinvolture on a prêté à ceux-ci des façons de penser et de raisonner qu'ils n'ont jamais connues. Cette hantise de symbolisme et des sujets ayant une portée apologétique se trouve déjà chez l'illustre antiquaire Bosio, si sensé et si modéré d'ordinaire en matière d'interprétations. Le groupe de boulangers, de *susceptores* et de *mensores machinarii* [5] devient pour lui : *santi martiri condennati ad opere servili come cavare, e portar' arena ; ò pure (se vogliamo riferirle ad istoria) si potrebbe dire che siano i figli di Giacob, quando mandati in Egitto, furono da Gioseppe loro fratello caricati di sacchi di frumento*, et il ajoute : *Si potrebbe dire (continuando l'istoria di Gioseppe) che rappresentino l'istesso Gioseppe, quando riconduce da Egitto nella Giudea il corpo di Giacobe suo padre ; ò vero alcuna delle trasportazioni dell' arca fœderis ; che si leggono nella Scrittura sacra* [6]. Garrucci raffine encore et découvre une allégorie : *Per me*, écrit-il, *non v'ha dubbio, che a sinistra siano rappresentati gli Ebrei che recano sulle loro spalle in quei sacchi le spoglie dell' Egitto, preparandosi al viaggio che debbono intraprendere per la terra di Canaan, e a destra i medesimi che viaggiano pel deserto verso di essa. E parmi questo biblico avvenimento essere un' allegoria della vita presente, nella quale raccogliamo i meriti delle buone opere, viaggiando verso la terra a noi promessa, che è la patria celeste* [7]. Il suffit d'une phrase de J.-B. De Rossi pour remettre toutes choses au point. *Date eziando*, écrivait-il en 1885, *che la pittura rappresenti un soggetto biblico, questo per la singolarità sua ed in quel luogo non parmi debba essere stimato estraneo alle reminiscenze del grano scaricato all' emporio tiberino e portato ai forni dei* pistores, *che ebbero sepolcreto loro proprio in quel cimitero* (dis. Domitilla) [8].

Une première peinture, au fond d'un *arcosolium*, nous introduit dans l'administration de l'annone. La scène représentée est une distribution gratuite de vivres,

[1] De Rossi, *Le « horrea » sotto l'Aventino e la « statio annonæ urbis Romæ »*, dans *Annali dell' Instituto di corrispond. archeol.*, 1885, t. LVII, p. 229. — [2] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, p. 21. — [3] J. Wilpert, *Ein unbekanntes Gemälde aus der Katacombe der Hl. Domitilla und die cœmeterialen Fresken mit Darstellungen aus dem realen Leben*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 20. — [4] *Ibid.*, p. 23. Cf. A. Peraté, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 51. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 85. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 227. — [7] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, p. 26, pl. XXII. — [8] De Rossi, dans *Annali dell' Instituto di corrisp. archeol.*, 1885, t. LVII, p. 230.

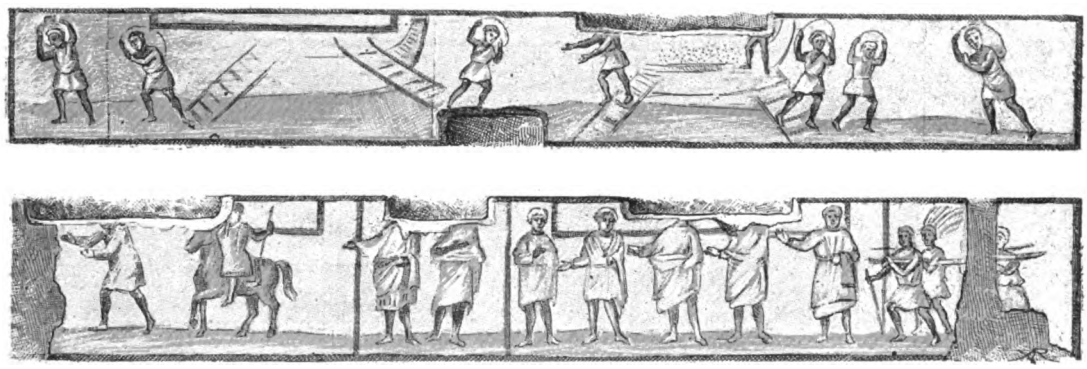
Digitized by Google

largitio frumentaria (fig. 774). Au centre de la composition, un employé supérieur, assis devant une table formant coffre, tient un parchemin déroulé et donne des ordres. A sa droite, le *mensor frumentarius* lève le bâton, insigne de son emploi, au moyen duquel il mêle le grain dans le boisseau. Vient ensuite le *mensor machinarius* qui soulève les balances; l'état de la fresque ne permet pas de préciser les fonctions de plusieurs autres em-



774. — Scène de *largitio frumentaria*. D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. 1.

ployés représentés debout à la gauche de leur chef; on distingue cependant derrière eux, fixés au mur et supportés par des consoles, les rayons d'un *repositorium*. La frise du cubicule dont nous avons parlé appartient au même ordre d'idées et a dû être exécutée aux frais du même collège des boulangers ou de l'un de ses membres



775. — Déchargement du blé au port. D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. 3.

(fig. 775). Cette frise nous montre d'abord deux barques dont huit portefaix opèrent le déchargement; il n'est pas douteux que nous ayons ici une représentation de ce qui se voyait chaque année au pied de l'Aventin; des échelles relient les barques au quai, les portefaix vont et viennent, transportant les sacs sur leurs épaules. D'autres porteurs paraissent dirigés par des gens à cheval; des deux cavaliers, un seul subsiste aujourd'hui; puis viennent sept hommes debout, groupés à part, causant entre eux avec animation. C'est ici le *collegium pisto-*

rum; enfin au second plan, passe une corvée portant une volumineuse quantité de vivres.

Une seule inscription se lit dans tout cet ensemble:

SECVNDE
S WE

Secunde sume

dont l'interprétation paraît être la formule par laquelle l'employé présidant la distribution populaire appelait les ayants droit à la sportule.

II. Verre gravé. — Un fond de coupe de verre aujourd'hui perdu, mais qui a fait partie du cabinet du chevalier Gualdi et dont Suarez, de Vaison, a gardé un dessin dans ses portefeuilles [1], nous fait voir à la fin du IVe siècle un préfet de l'annone ou, pour le moins, un des principaux dignitaires de cette corporation (fig. 776). La scène est divisée en deux registres, séparés par une bande ouvragée. Le registre supérieur est environ deux fois plus haut que le registre inférieur. Au centre, deux personnages, deux époux ayant à leurs côtés leurs deux enfants, un adolescent et une jeune fille. Le père est vêtu d'une ample *pænula*, de même que son fils qui tient

[1] *Cod. vatic. n. 9136*, fol. 217 a.

Digitized by Google

des tablettes. La matrone agite un petit voile, probablement le *sudarium* ou la *mappula*, dont se servait le magistrat pour donner le signal du début des jeux. Entre les personnages sont quatre figurines représentant les saisons et reconnaissables à leurs attributs : le printemps avec une corbeille de fleurs, l'été avec une gerbe d'épis, l'automne avec une coupe de vin, l'hiver avec un canard ou une oie. Deux génies couvrent les époux de fleurs. Le registre inférieur est consacré à la profession ou, si on le veut, à la dignité du personnage principal. Devant une porte d'aspect monumental se tient un personnage dont le vêtement rappelle exactement l'un des deux personnages masculins du registre supérieur. Devant lui vont défiler des employés de l'annone qui viennent peser leur marchandise dans une balance de grandes dimensions. Un homme de peine s'approche, tirant une charrette, puis viennent deux attelages. Nous ne savons trop pour quelle raison De Rossi a fait du personnage représenté ici dans l'exercice de ses fonctions le fils du préfet de l'annone, qui eût été *procurator annonæ*; c'est là de l'identification à outrance, système dont on n'a que trop abusé au plus grand détriment de l'histoire du christianisme; nous ne voyons aucune bonne raison de décider s'il s'agit ici du père ou du fils, quoiqu'il s'agisse, on peut le dire presque à coup sûr, de l'un ou de l'autre, car la *pænula* était un vêtement réservé aux personnages de l'ordre sénatorial ou équestre, remplissant des fonctions civiles [1].

776. — Pesage du blé. Verre gravé.

D'après *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1885, t. LVII, pl. 9.

III. Inscriptions. — Parmi les épitaphes de la basilique de Saint-Paul, sur la *Via Ostiensis*, se trouve celle d'un *pistor* de la XIIe région [2] (fig. 777).

Celle d'un *horrearius*, garde-magasin [3] (fig. 778).

Enfin celle d'un *s(ub) ce(nturio?) præf(ecturæ) ann(onæ)* [4]; celle-ci toutefois n'est pas d'un christianisme assuré (les capitales romaines sont effacées sur le titulus) :

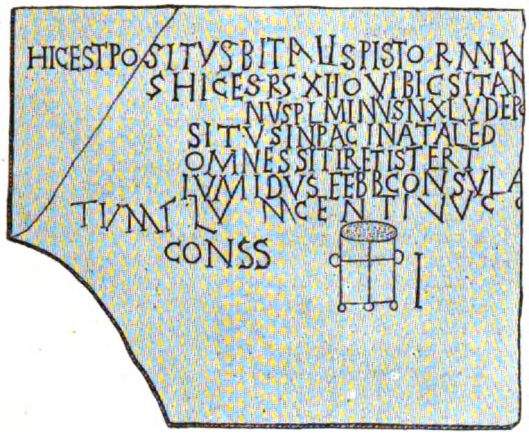
D m
P·A*ELIO* · CENE*thliano*
S·CE·PRAEF·AN·N· *et aeliae*
CENETHLIANE·FIL·DV*lciss*
5 VIXIT·*AN* N XI·ME·IIII *d* . . .
O*RA QVA* NATA ES*t spi*
ritum REDDIDIT·FECER unt
p. aELIVS·HER. . . . . .
. . . . . .

[1] De Rossi, *Le « horrea » sotto l'Aventino, e la « statio annonæ urbis Romæ »*, dans *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1885, t. LVII, p. 223-234. — [2] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 213, n. 495. Cette épitaphe offre à la fin de la ligne 1 et au début de la 2e des caractères restés inexpliqués. Cf. Cancellieri, *Sopra l'origine delle parole Dominus, e Domnus*, p. 19; Adami, *Del culto dovuto ai ss. mm. cemeteriali*, p. 117; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 213. La région XIIe, à laquelle appartenait Bitalis, était contiguë à la région XIIIe et au *forum pistorium* qui faisait partie de cette dernière région. Il fut enterré dans le cimetière de la voie d'Ostie, ce qui a eu lieu pour d'autres habitants du quartier de l'Aventin, ainsi qu'on peut le constater à l'aide des épitaphes trouvées dans la basilique de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie. Les boulangers à Rome étaient désignés par le numéro de la région dans laquelle ils étaient établis; une inscription du musée Capitolin mentionne un *pistorem Romaniensem ex regione XIIII*. Cf. Guasco, *Inscript. musæi Capitolini*, n. 19. — [3] *Ibid.*, t. I, n. 1026. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 8471. Cf. Nicolai, *Della basilica di S. Paolo*, in-fol., Roma, 1815, p. 238, n. 765.

Digitized by Google

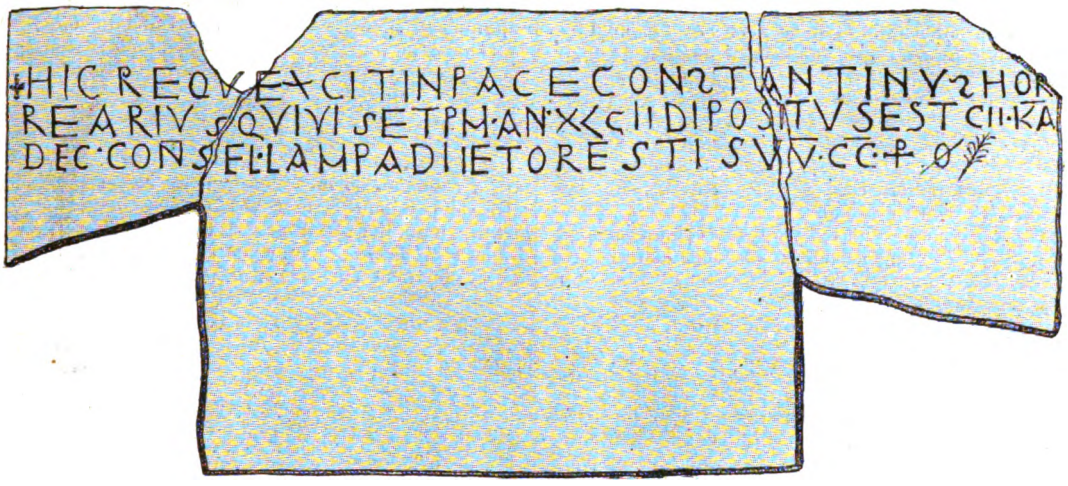
Nous traiterons ailleurs des épitaphes portant la représentation du boisseau. Voir ce mot[1].

Dans la basilique de Saint-Sébastien se conserve



777. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, pl. 212, n. 495.

l'épitaphe d'un préfet de l'annone contenant l'éloge métrique du personnage. Le fragment du titulus original est encastré dans le mur de droite par rapport au visiteur qui pénètre dans la basilique. Une copie complète de l'épitaphe — sauf toutefois le dernier vers demeuré inachevé — a été faite à l'époque moderne et

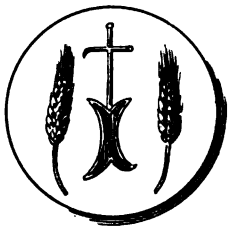


778. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, p. 466, n. 1026.

se lit aujourd'hui sur le mur de gauche. Voici ce qui reste du titulus original avec les restitutions[2] :

hic positus vict ?]OR FIDENS REMEARE SEPVL-
[TOS LEATIOR I[*n*
superam tandem]QV. SVRGAT AD AVRAM INMA-
[CVLATA
piæ conservans]FOEDERA MENTIS CONCILIO
[SPLENDENS PR[*u*
dens et in urbe]SENATOR INLVSTRES MERITO
[CEPIT VE [*ne*
5 *randus honor*]ES SVBLIMISQ · COMES NOTVS
virtutibus aul]AE VIVIDVS ANNONAM REXIT CA···

Le lapicide, suivant d'ailleurs en cela l'usage le plus répandu, n'a pas observé la coupe des vers, que l'on voit



779. — Anneau.
D'après Gorlæus, *Datybotteca*, t. I, n. 42.

sur la copie moderne dont nous avons parlé et dans la reconstitution de l'épitaphe qui se trouve parmi les papiers de Suarez[3]. Il manque à la dernière ligne deux mots pour compléter l'hexamètre. De Rossi, dont nous avons donné les restitutions, propose *ca*[*nonemque probavit*][4].

[1] A côté de l'inscription de *Pollecla*, marchande de grains, Bosio en a publié deux autres provenant du même cimetière et ornées du boisseau dont il a fait un *brasero* laissant échapper des flammes. Cf. Bosio, *op. cit.*, p. 214. Cette erreur a été relevée par R. Garrucci dans son commentaire à Macarius. *Hagioglypta*, in-8°, Parisiis, 1856, p. 107. De Rossi, *Le « Horrea » sotto l'Aventino e la « statio anonæ urbis Romæ »*, dans *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1885, t. LVII, p. 229, note 6, ajoute ce qui suit : *Altri moggi graffiti sugli epitaffi ho io medesimo trovato nel sotterraneo cimetero di Domitilla a Tor Marancia.* Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 8594. — [2] De Rossi, *Elogio metrico sepolcrale d'un « præfectus annonæ » del secolo quinto o del sesto*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 41 sq. — [3] *Ms. Barberin. XXXVIII; 100*, non paginé. — [4] De Rossi, *op. cit.*, p. 44 : *Dovremo leggere* CAnonemque *e cercare un verbo esprimente l'ufficio dell' esigere e verificare il canone urbico, cioè il canone delle varie specie alimentari pagato in natura dalle provincie, p. e. :* CAnonemque probavit. *Cio è troppo incerto, nè ho ardito segnarlo nei supplementi.* Sur ce canon, cf. Mommsen, *Römische Forschungen*, in-8°, Berlin, 1879, t. II, p. 199 sq. ; C. Jullian, *Les transformations politiques de l'Italie sous les empereurs*, fascicule XXXVII de la *Bibliothèque des Ecoles franç. d'Athènes et de Rome*, in-8°, Paris, 1884, p. 188 sq. ; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1747, 1771, 1784, 1785. Enfin, le *ms. du Vatican 8066 E* contient une dissertation anonyme intitulée : *De canone frumentario*, écrite au XVIII° siècle.

Digitized by Google

IV. Anneau. — Un anneau de fer en forme de clef dont la forme se rapproche fort de celle de ce genre de bijoux à l'époque chrétienne porte en chaton un onyx dont la gravure rappelle l'annone. On y voit la proue d'un navire flanqué de deux épis. Il est probable que cet anneau a appartenu à quelque employé du service de l'annone (fig. 779).

H. Leclercq.

ANTELUCANUM. Voir Matines, Vigiles.

ANTENOMINA. Voir Diptyques.

ANTHOLOGION, littéralement *florilège*, livre liturgique grec, dont le nom indique assez le caractère général et la nature. Ce recueil est né d'un besoin analogue à celui d'où provient notre bréviaire latin. La récitation de l'office canonique, telle que la fixe le Typicon, exige l'emploi d'un grand nombre de livres. La psalmodie proprement dite requiert un psautier; le commun des féries, la Paraclétique; le propre du temps, le Triodion et le Pentecostarion; le propre des saints, les douze tomes des Ménées; le commun des heures canonicales, l'Horologion, sans parler des parties notées, qu'il faut chercher dans une foule de recueils spéciaux. Un si volumineux et si coûteux ensemble ne peut guère être acquis et entretenu par les paroisses rurales, ni par les clercs pauvres. Ceux-ci ne sont pas, il est vrai, individuellement astreints à la récitation privée de l'office; mais on conçoit que plus d'un éprouve parfois le besoin de vivre autrement que par le costume de la vie liturgique. Quant aux paroisses, elles ont le devoir commun de réciter ou de chanter l'office. Pour elles comme pour les clercs un peu fervents, il y avait donc nécessité de rendre plus aisée la récitation de l'office. De là un essai de codification, d'où est sorti l'Anthologion.

Si ce livre présente par son origine quelque analogie avec notre bréviaire, il en diffère totalement par sa composition. L'Anthologion n'est pas un abrégé, une réduction de l'office, mais une simple compression en un volume unique du sanctoral et du temporal. Au lieu d'écourter l'office, il en laisse intacte chaque partie. Là où il y a diminution, c'est dans le nombre même des offices. Son sanctoral comme son temporal reproduisent intégralement le texte des fêtes principales, de celles qui se célèbrent partout, même dans les paroisses rurales, avec une certaine solennité. Les fêtes non solennelles ont également un office complet, mais identique pour toutes les fêtes de même nature. Le saint du jour est-il martyr? on dira l'office du commun des martyrs; est-ce un confesseur? on prendra l'office des confesseurs; y a-t-il plusieurs saints fêtés ensemble? on choisira dans telle ou telle catégorie l'office de plusieurs saints. Grâce à ce système, on a pu réduire considérablement le nombre des offices, sans rien enlever d'essentiel à la structure même de l'office, sans bouleverser son ordonnance générale, sans porter atteinte à sa physionomie propre. L'uniformité, cette mère de l'ennui, pourra bien régner en souveraine presque toute l'année liturgique; mais les apparences seront sauves et, en Orient, qu'importe l'être, pourvu que l'on paraisse.

Les ἀνθολόγια sont très nombreux dans les collections de manuscrits: ils sont généralement du XIIIe et du XIVe siècle, quelques-uns beaucoup plus anciens. La première édition connue parut en 1587 à Venise par les soins de Manuel Glynzounios, qui la dédia à Gabriel Sévère, archevêque de Philadelphie, dans une épître rédigée par Maxime Margounios et reproduite par E. Legrand dans sa *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles* [1]. D'autres éditions n'ont cessé depuis cette époque de voir le jour; E. Legrand n'en cite pas moins de six pour le XVIIe siècle seulement sous les dates suivantes: 1617, 1621, 1629, 1639, 1672, 1697 [2]. La dernière en date, revue par l'archimandrite Anthime Makiszara, est de 1882; ce sera sans doute la dernière. L'imprimerie vénitienne du *Phénix* vient de liquider, et l'éditeur athénien, Georges Phéxis, qui s'est rendu acquéreur de la plupart des livres liturgiques, n'a pas l'intention de réimprimer un volume aussi peu rémunérateur que l'Anthologion. Inutile aux clercs, qui ne sont guère tourmentés du souci de réciter l'office en particulier, il est insuffisant pour les paroisses rurales, où les progrès de l'instruction dans la jeunesse ne permettent plus de remplacer les parties propres par des parties communes, même aux jours ordinaires.

Quoi qu'il en soit du sort futur de ce recueil, il a rendu dans le passé de réels services, dont témoignent ses multiples éditions. Il pourrait en rendre encore à certains jours de fêtes, puisqu'il en reproduit intégralement le texte liturgique. Voici d'ailleurs une indication sommaire de tout ce qu'on y rencontre: 1° l'office complet emprunté aux Ménées des fêtes de N.-S., de la sainte Vierge et des plus grands saints des douze mois de l'année; 2° les onze évangiles de l'aurore; 3° l'office des quatre fêtes principales du temporal: dimanche des Rameaux, Pâques, Ascension, Pentecôte, tiré du Triodion et du Pentecostarion; 4° l'Octoechos, c'est-à-dire les parties communes, disposées d'après les huit tons, qui se chantent aux offices du dimanche; 5° les Theotokia similaires des huit tons que l'on chante à vêpres les jours où il y a *alleluia;* 6° le commun des saints comprenant les offices suivants: d'un apôtre, de plusieurs apôtres, d'un prophète, de plusieurs prophètes, d'un martyr, de plusieurs martyrs, d'un évêque, de plusieurs évêques, d'un prêtre ou évêque-martyr (εἰς ἱερομάρτυρα), de plusieurs prêtres ou évêques-martyrs, d'un confesseur (εἰς ὅσιον), de plusieurs confesseurs, d'un laïque-martyr, de plusieurs laïques-martyrs, d'une femme-martyre, de plusieurs femmes-martyres, d'une sainte femme, de plusieurs saintes femmes. Ces offices dits *anonymes* constituent la portion la plus originale de l'anthologion; 7° le commun des féries comprenant pour tous les jours de la semaine, hormis le dimanche, des extraits de la paraclétique, dont cette partie de l'Anthologion est destinée à tenir lieu; 8° le petit et le grand canon paraclétique à la Vierge; 9° un court comput pascal, complément obligé de tout livre liturgique grec.

Après l'énumération que l'on vient de lire, on n'aura pas de peine à comprendre le titre suivant que porte la dernière édition du livre qui nous occupe: Ἀνθολόγιον περιέχον τὰς ἐν τῷ μηνολογίῳ ἀκολουθίας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν καὶ τῶν ἑορταζομένων ἁγίων, καί τινας τῶν ἐν τῷ τριῳδίῳ καὶ πεντηκοσταρίῳ δεσποτικῶν ἑορτῶν, τὰ ἕνδεκα ἑωθινὰ εὐαγγέλια, τὰς τῆς ὀκτωήχου ἀναστασίμους ἀκολουθίας, τὰς εἰς ἁγίους μὴ ἑορταζομένους ἀνωνύμους ἀκολουθίας, τὴν ἐν ἑκάστῃ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος παρακλητικὴν ἀκολουθίαν καὶ ἐπὶ τέλους τοὺς δύο παρακλητικοὺς κανόνας τῆς θεοτόκου, νεωστὶ διαταχθὲν κατὰ τὰ ὑπὸ τοῦ πανοσιοελλογίμου Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ ἐξακριβωθέντα μηναῖα παρὰ τοῦ ἱεροδιδασκάλου Ἀνθίμου Μαζαράκη, ἀρχιμανδρίτου τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου, καὶ μετατυπωθὲν μεθ' ὅσης οἷόν τε τῆς ἐπιμελείας. Βενετίᾳ, ἐκ τοῦ ἑλληνικοῦ τυπογραφείου Ὁ Φοῖνιξ, 1882, in-fol. de 568-104 pages. Anthime Mazarakis, originaire de Céphalonie, dirigeait à Venise le Φλαγγινιανὸν Φροντιστήριον, quand il fut appelé, au début de 1851, à la direction de l'École commerciale de Halki, près Constantinople; c'est pendant son séjour à Venise qu'il fit imprimer la première édition de l'Anthologion revue par lui, dont celle de 1882 est une simple réimpression.

A côté de l'Anthologion orthodoxe, dont je viens de

[1] T. II, Paris, 1895, p. 49, 50. — [2] *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1894, t. I, p. 108, 147, 273, 398; t. II, p. 274; t. III, p. 52; Bianu et Hodoș, *Bibliografia românéscă vécha*, Bucarest, 1903, t. I, p. 347-349.

Digitized by Google

parler, il y a l'Anthologion catholique, codification artificielle et hors d'usage d'Antoine Arcoudios, publiée en 1598 à l'Imprimerie vaticane sous les auspices du pape Clément VIII. L'extrême rareté de ce livre m'engage à en donner ici le titre complet : Νέον Ἀνθολόγιον πληρέστατόν τε καὶ ἀκριβέστατον εἰς τὸ τὰς νυχθημέρους κανονικὰς ὥρας τε, καὶ δεήσεις ἀναγινώσκειν, συντεθὲν καὶ συλλεχθὲν κατὰ τὴν τάξιν τοῦ παλαιοῦ καὶ καθολικοῦ τυπικοῦ τῆς παραδόσεως τῶν ἁγίων πατέρων, τοῦ τε ἁγίου Σάβα, καὶ τοῦ Στουδίτου καὶ τὸ πλεῖστον τοῦ ἁγίου ὄρους, οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ μέρος τῆς παραδόσεως τοῦ ὁσιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Νικολάου τῶν Κασούλων. — Ἐτυπώθη ἐν Ῥώμῃ αφϛη. Ἐκ τῆς Βατικανῆς Τυπωγραφίας. In-8° de 36 feuillets non chiffrés, φλγ (= 533) pages chiffrées et 3 pages non chiffrées, dont les deux premières contiennent l'erratum et la dernière est blanche. — Bibliothèque nationale de Paris, B. 121 (Inventaire, B. 3580); Bibliothèque du British Museum, 1018. g. 12. Le Paris. *Suppl. gr. 442,* n'est autre qu'un exemplaire de ce volume annoté par Meursius.

La confection de ce livre fut entreprise à la demande du cardinal Jules-Antoine Sanctorio, protecteur du Collège grec de Rome, par Antoine Arcoudios, archiprêtre de Solito. Dans une très intéressante épître dédicatoire à Clément VIII, reproduite en entier par E. Legrand [1], l'éditeur explique fort bien l'origine, le but et le contenu de ce bréviaire grec. Après les rubriques générales on y trouve le psautier avec les neuf cantiques scripturaires, l'Horologion et un office férial pour tous les jours de la semaine remplaçant ceux de la Paraclétique, l'office du dimanche d'après l'Octoechos, les onze évangiles de l'aurore, les exaposteilaria du dimanche, le psaume *Miserere* avec les triodia de l'apodeipnon, l'office complet du saint-sacrement et des défunts, les offices abrégés du sanctoral et les offices complets des principales fêtes, le commun des saints, analogue à celui de l'Anthologion orthodoxe.

Ce recueil factice, fruit de quinze années de délibérations et de travail [2] n'obtint pas le résultat qu'on s'en était promis. Accueilli avec assez de faveur par les Italo-Grecs, chez qui toute réduction est bien venue, il ne réussit pas à se répandre hors d'Italie. Les orthodoxes, que l'on aurait voulu atteindre, se hâtèrent d'en publier à Venise des contrefaçons où ils firent entrer tout ce qu'il pouvait contenir de bon, et, comme il arrivait souvent à cette époque, ils tuèrent si bien le volé que celui-ci ne tarda pas à devenir simplement une rareté bibliographique sur laquelle, un demi-siècle après son apparition, Léon Allatius prononçait ce jugement sévère, mais juste : *Et sane si intra sanctorum patrum terminos se continuisset Arcudius, neque plus sapere quam ipse divinus spiritus voluisset, opus neque inutile neque incommodum Orientalibus etiam Græcis fuisset. Verumtamen cum vetera immutat, integra obtruncat, perfecta immiscet, et de suo addit incompta atque insulsa neque cum Græcis ipsis communia, stomachum sapientibus movit, et opus alias laudabile dehonestavit* [3]. Les observations d'Allatius, il est bon de l'ajouter, pourraient tout aussi bien s'appliquer à certaines parties de l'Anthologion orthodoxe.

Il me reste à signaler un Anthologion slave imprimé à Câmpulung en 1643 [4] et un Anthologion slave et roumain, Rimnic, 1705 [5].

Je ne connais aucune édition de l'Anthologion grec pendant tout le XVIIIe siècle; mais le prêtre Métrophanes Grégorâ publia en 1709 à Tîrgoviste un recueil factice de même genre intitulé Βίβλος ἐνιαύσιος, 4 fol. non chiffrés + 973 p. + 1 fol. blanc + 588 p. + 36 p., soit 2 tomes in-folio en un volume [6]. Un livre de même nom parut à Leipzig en 1761, et un troisième d'origine catholique avait déjà vu le jour en 1738 à l'imprimerie de la Propagande, 152 pages in-4°.

L. PETIT.

ANTIDORON. Voir EULOGIES.

I. ANTIENNE (LITURGIE). — I. Origines de la psalmodie antiphonique. II. Expansion. III. Altération. IV. Échanges. V. La psalmodie antiphonique.

I. ORIGINES DE LA PSALMODIE ANTIPHONIQUE. — Ἀντίφωνος, ος, ον, qui répond, qui renvoie le son. Chant qui est exécuté alternativement par les deux chœurs; lat. : *Antiphona.*

Le chant alternatif a été un des principaux ornements du drame antique; les chœurs de la tragédie grecque eussent suffi à eux seuls à en assurer l'impérissable influence sur les générations sensibles à la beauté, et il ne faut plus douter que cette influence se soit exercée aux origines des créations liturgiques du christianisme; mais nous limiterons la présente étude à la période des institutions fermes laissant à d'autres temps l'étude des tâtonnements qui ont précédé ces institutions.

Pour mémoire et sans prendre parti dans le débat nous mentionnerons tout d'abord l'emploi de l'antiphonie chez ceux que Philon nomme les thérapeutes : « Le souper étant fini, dit-il, ils célèbrent la veille qu'ils nomment sacrée, c'est-à-dire que, se levant tous, ils se rangent au milieu de la salle où ils ont soupé, et se divisent en deux chœurs, l'un des hommes, et l'autre des femmes. Chaque chœur choisit pour chef et pour conducteur, celui d'entre tous qui est le plus vénérable et le plus habile en l'art de chanter; et ensuite ils chantent plusieurs cantiques composés en la louange de Dieu. Et après que chaque chœur s'est comme rassasié du plaisir de chanter, l'un après l'autre, ils se joignent lors les uns aux autres et ne font tous qu'un même chœur [7]. » Dût-on admettre que les thérapeutes n'ont jamais existé que dans l'imagination de Philon, la description d'une psalmodie antiphonique subsiste et c'est, à bien prendre, ce qui nous importe le plus. Fantaisie ou réalité historique, il demeure que les contemporains de la première génération chrétienne ont connu une institution identique à celle dont nous allons recueillir les attestations et constater le développement.

Les relations des thérapeutes avec le judaïsme présentent un intérêt plus suggestif quand on remarque les points de contact nombreux et assurés existant entre le rituel synagogal et le noyau liturgique du christianisme [8]. Nous ignorons trop complètement le détail du rituel synagogal pour entreprendre des rapprochements précis entre l'usage psalmodique juif et ce même usage tel qu'il existe à partir du moment où nous le rencontrons dans les documents chrétiens. Il faut donc renoncer, pour le moment du moins, à connaître la part d'influence du judaïsme sur l'antiphonie chrétienne.

Dès le début du IIe siècle nous trouvons deux attestations de valeur très inégale. La plus ancienne se lit dans la lettre célèbre de Pline à Trajan, écrite d'Amisus, en Bithynie, en l'année 112. La voici : « Ils [les chré-

[1] *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles,* t. II, p. 127-131. — [2] Le *codex Vallicell. gr. 117* (*K. 17*), ff. 22 sq., contient une foule de documents non encore utilisés sur cette édition de l'Anthologion et sur la revision générale des livres liturgiques grecs entreprise par ordre du Saint-Siège. — [3] *De libris ecclesiasticis Græcorum,* Paris, 1644, p. 105, 106. — [4] Bianu et Hodos, *op. cit.*, p. 128-136, 536. — [5] *Ibid.*, p. 464. — [6] *Ibid.*, p. 480. — [7] Philon, *De vita contemplativa,* trad. de Jean Racine. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 173 sq.; P. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift De vita contemplativa,* in-8°, Strassburg, 1879; P. Wendland, *Die Therapeuten,* in-8°, Leipzig, 1896, dans *Jahrb. für class. Philol.*, t. XXII, *Suppl.*, p. 697-772; G. Krüger, *Die Therapeuten,* dans *Allg. Zeit. Beil.*, p. 1 sq., 1896, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1896, p. 248. — [8] D. Cabrol et D. Leclercq, *Mon. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, préface; D. Cabrol, *Les origines de la messe et le canon romain,* dans la *Rev. du clergé franç.*, 15 août 1900, p. 561 sq.

Digitized by Google

tiens] affirmaient que toute leur faute ou toute erreur s'était bornée à se réunir habituellement à des jours fixés, avant le lever du soleil, pour chanter entre eux alternativement un hymne à Christus comme à un dieu [1]. »

Quelques années auparavant, en l'année 107, l'évêque d'Antioche, Ignace, avait subi le martyre [2]. L'historien Socrate attribue à ce personnage un rôle capital dans la question qui nous occupe : « Je dois consigner ici, écrit-il, l'origine des chants antiphoniques (τοὺς ἀντιφώνους ὕμνους) dans les mœurs liturgiques. Ignace, troisième évêque d'Antioche, qui avait conversé familièrement avec les apôtres, ayant un jour eu la vision des chœurs angéliques chantant en l'honneur de la sainte Trinité des hymnes antiphoniques (διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν Τρίαδα ὑμνούντων), introduisit dans l'Église d'Antioche une tradition analogue à ce qui lui avait été révélé [3]. » Cette attestation réunit toutes les conditions désirables pour être écartée. Il n'en est pas de même d'une phrase de Théodoret ramenant à Antioche l'origine de l'antiphonie, mais à une date moins reculée. « Ces deux hommes admirables, dit-il, Flavien et Diodore, avant même d'avoir été initiés au sacerdoce et n'étant encore qu'au rang des laïques (entre 348 et 358) s'appliquèrent à promouvoir autour d'eux la dévotion populaire aux prières de nuit comme à celles du jour. Ils inaugurèrent la distribution des chœurs des psallistes en deux groupes auxquels ils apprirent à chanter alternativement les psaumes de David, οὗτοι πρῶτοι διχῇ διελόντες τοὺς τῶν ψαλλόντων χωροὺς ἐκ διαδοχῆς ᾄδειν τὴν Δαυϊτικὴν ἐδίδαξαν μελῳδίαν [4]. Mais était-ce bien une innovation? On se prend à en douter quand on lit dans Sozomène [5] un passage concernant le même fait, dans lequel la division en deux chœurs se trouve rapprochée des mots ὡς ἔθος qui donnent lieu de voir une institution établie dans ce que Théodoret présente comme une nouveauté. Quoi qu'il en soit, ce même passage nous montre que les χωροὺς ψαλλόντων ne visent pas seulement les clercs, mais le peuple entier. Reprenons le récit de Théodoret : « Une fois cette coutume implantée à Antioche, on la vit gagner de proche en proche et se répandre de là jusqu'aux extrémités de la terre. Ils (Flavien et Diodore) rassemblaient aux tombeaux des martyrs les fidèles d'une piété fervente et s'y employaient à célébrer avec eux toute la nuit les louanges divines. Léonce n'osa les en empêcher... » Léonce était ce patriarche d'Antioche qui, pour éviter de se compromettre dans la querelle existante dans le clergé et le peuple sur la formule doxologique [6], s'arrangeait de manière à bredouiller tout le commencement et ne récitait clairement que les mots *in sæcula sæculorum*. D'après la dernière phrase de Théodoret que nous avons transcrite nous voyons que l'œuvre de Diodore et de Flavien n'excluait pas la doxologie; les mots de Sozomène, ὡς ἔθος, semblent d'autre part indiquer que le chant alterné d'un chœur à l'autre n'était pas une nouveauté. On se demande dès lors en quoi avait pu consister l'innovation de Diodore et de Flavien?

Si on fait appel aux documents syriaques on trouve, semble-t-il, l'explication de la double institution par saint Ignace et par Diodore et Flavien [7]. Il s'agirait d'une restauration, au IVe siècle, d'un usage établi par saint Ignace et tombé depuis en désuétude. Bar-Hébræus en fait honneur à l'évêque de Séleucie, Siméon Barsaboë : *Ipse instituit ut duobus choris preces fierent in ecclesiis orientalibus* [8], *quemadmodum in occidente a temporibus Ignatii Ignei, discipuli Joannis evangelistæ Zebedæi filii, fuerat institutum* [9].

Laissant de côté la légende de la vision de saint Ignace nous voyons que ce n'est plus en Syrie mais en Babylonie et dans la Mésopotamie orientale que nous amène la recherche des origines de l'antiphonie. C'est là aussi que nous conduit le « Livre de l'abeille » de Salomon de Bassora, compilation historique et théologique dans laquelle sont insérées de nombreuses légendes [10]. On y lit ce qui suit : « L'enfant que Notre-Seigneur appela et plaça au centre du groupe était Ignace, qui devint patriarche d'Antioche et qui vit les anges répartis en deux chœurs servant le Seigneur ce qu'il ordonna de pratiquer dans son Église. Cette institution ayant périclité avec le temps, Diodore étant venu en Perse avec son père, vit le service s'exécuter à deux chœurs et à son retour à Antioche il établit la psalmodie antiphonique [11]. » Un fragment de Théodore de Mopsueste [12] recueilli par Nicetas Choniates jette sur cette question toute la clarté désirable; nous n'en avons que la traduction latine, que nous transcrivons afin d'éviter de paraître solliciter le texte pour le faire abonder dans notre sens : *Cæterum per id tempus Antiochiæ florebant et virtute scientiaque celebres habebantur Flavianus et Diodorus, quorum ille Antiocheno episcopatui, hic Tarsensi postea præfectus est. Atque ut Theodorus Mopsuestenus scribit :* ILLAM PSALMODIÆ SPECIEM QUAS ANTIPHONAS DICIMUS, ILLI EX SYRORUM LINGUA IN GRÆCAM TRANSTULERUNT *et omnium prope soli admirandi hujus operis omnibus orbis christiani hominibus auctores apparuerunt. Heterousiastæ quidem certes, hoc est, ariani, diversa Filium, a Patre substantia esse dicentes, ita canere solebant : Gloria Patri* PER *Filium* IN *Spiritu sancto. Flavianus autem* PRIMUS CECINISSE FERTUR *Gloria Patri* ET *Filio* ET *Spiritui sancto* [13].

Nous retrouvons ici l'insinuation de Théodoret au sujet de la doxologie et en même temps nous voyons que l'intervention de Flavien et Diodore s'exerçait en outre sur le formulaire hymnologique. Mais le point capital est la fixation topographique de la psalmodie antiphonique : *illam psalmodiæ speciem quas antiphonas dicimus, illi ex syrorum lingua in græcam transtulerunt.* Une fois de plus l'origine syriaque reparaît et nous apprenons que l'œuvre de Flavien et Diodore s'est bornée à des traductions du syriaque en grec.

Un nom domine la littérature syriaque, c'est celui de saint Éphrem d'Édesse, mort en 373. Mais il ne fut pas le créateur de l'hymnographie syriaque puisqu'il écrit de Bardesane d'Édesse qui vivait à la fin du IIe siècle de notre ère :

Il créa les hymnes et y associa des airs musicaux.
Il composa des cantiques et y introduisit les mètres.

[1] Pline, *Epist.*, X, 97. Le mot *hymne* pourrait prêter à une fausse interprétation. Sur le sens de ce mot et ceux de *psaume* et *cantique*, cf. D. Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1895, p. 62, note 2. — [2] Sur les dates 107-117 qu'on a proposées pour ce martyre, cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1902, t. I, p. 51. — [3] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 688 sq. — [4] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. II, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1060. — [5] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1100. — [6] Ces formules étaient : *Gloria Patri* ET *Filio* ET *Spiritui sancto* ou bien *Gloria Patri* CUM *Filio* IN *Spiritu sancto*. — [7] La Chronique de Bar-Hébræus dit que : *Vidit ille* (*S. Ignatius*) *angelos alternis choris cantantes, atque sic quoque in ecclesia faciendum docuit.* — [8] On sait que pour les auteurs syriaques, l'Occident comprend plusieurs des provinces auxquelles les Occidentaux donnent le nom d'Orient, par exemple : l'Asie-Mineure, la côte de Syrie. — [9] Bar-Hébræus, *Chron. eccles.*, l. II, c. XXXIII, 341, tandis que le biographe est postérieur de neuf siècles. Sur cette attribution à Siméon, cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 22. — [10] R. Duval, *op. cit.*, p. 402. Le « Livre de l'abeille » a été analysé par Assemani, *Biblioth. orient.*, in-fol., Romæ, 1719-1728, t. III *a*, p. 309-324; il a paru une traduction allemande de Schonfelder en 1886 et le texte avec traduction anglaise dans E. Budge, *Anecdota Oxoniensa. The Book of the Bee*, in-8°, Oxford, 1886. — [11] E. Budge, *op. cit.*, c. L, p. 115; Assemani, *op. cit.*, p. 321. — [12] On sait que Théodore appartient à l'école d'Antioche. — [13] Nicetas Choniates, *Thesaurus fidei*, l. V, c. XXX, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390.

Digitized by Google

En mesures et en poids il divisa les mots [1].
Il offrit aux gens sains le poison amer dissimulé par la douceur.
Les malades n'eurent point le choix d'un remède salutaire,
Il voulut imiter David et se parer de sa beauté,
Ambitionnant les mêmes éloges, il composa comme lui
Cent cinquante cantiques (ou psaumes) [2].

Ainsi, dès cette époque, l'Église d'Édesse était en possession d'un répertoire très étendu [3], cadencé et harmonisé. La strophe se composait de onze ou douze vers de cinq syllabes, scandés d'après l'accent [4]. On chantait au son de la citare, sur des airs grecs. Bardesane eut un successeur, Harmonius son fils, dont le succès dépassa le sien, mais il nous importe bien plus de remarquer qu'il avait eu des prédécesseurs. On lit en effet dans le fragment de Muratori [5] :

arsinoi autem seu valentini, vel m[i]tia[di]s
nihil in totum recipemus qui etiam novû
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianom catafry
85 *cum constitutorem.*

Un fragment d'Origène, recueilli dans une chaîne, présente la mention suivante *Nec non isti ipsi psalmi pronuntiant Valentini, odas Basilidis, voceque psalmi delectati loquuntur hujusmodi* [6]. Nous donnerons dans le tome I, pars altera de notre recueil des *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* sous les n. 5112-5267, les monuments que nous avons pu réunir de ces hymnaires et psautiers primitifs. Les textes que nous venons de citer suffisent néanmoins à témoigner de l'existence de répertoires très complets et assez nombreux. Il y a plus. Par Bardesane, Valentin et Basilide nous nous approchons de fort près, chronologiquement et topographiquement, de notre attestation antiphonique de l'an 112, en Bithynie. Ainsi donc, sans pouvoir établir une filiation et une migration entre des textes perdus on ne laisse pas d'entrevoir l'importance exceptionnelle du témoignage de Pline et la relation qu'il est possible de soupçonner entre l'institution qu'il dénonce et les institutions semblables dont les productions littéraires du IIe siècle dans l'Asie-Mineure et l'Asie antérieure attestent l'existence.

On peut juger de la place tenue par les hymnes de Bardesane en voyant un siècle et demi plus tard, les hymnes de saint Éphrem composées en vue de les supplanter [7]. Non seulement il s'astreignit à reproduire le mètre et le rythme de Bardesane, mais il conserva ses airs, ainsi que l'atteste Sozomène [8]. Or, si nous ne trouvions pas la mention formelle du chant antiphonique des hymnes de saint Éphrem nous aurions néanmoins deux indications équivalentes. Dans la biographie du saint [9], on apprend que « les vierges consacrées à Dieu se réunissaient à l'église aux fêtes de Notre-Seigneur et des martyrs et au jour du dimanche. Lui, Éphrem, les dirigeait et leur enseignait les chants et le changement des airs ». Or, nous voyons, par les *ounita* placés après la première strophe dans les plus anciens manuscrits, que le chœur reprenait cet *ounita* en refrain après chaque strophe, ce qui nous ramène à l'alternance. En outre la longueur démesurée des hymnes, dont quelques-unes ont plus de cinquante strophes comptant parfois chacune quatorze vers, le plus souvent onze vers de cinq syllabes interdisait au chantre le plus intrépide et même au chœur le mieux composé la récitation tout d'une haleine. De là à adopter le système alternant connu depuis si longtemps il n'y avait qu'un pas à faire. Mais nous n'avons pas à recourir à ces expédients puisque nous lisons en propres termes dans la biographie de saint : « Il divisa les vierges en chœurs pour les chants alternants et leur enseigna les différents airs musicaux [10]. » Les strophes les plus longues étaient chantées par le premier chœur les strophes les plus courtes formaient le refrain et la partie du second chœur, chanté sur le même air que les autres strophes de l'hymne.

Nous ne nous sommes attardé si longtemps à l'œuvre de saint Éphrem que parce qu'elle est le pastiche et comme le décalque de l'œuvre de Bardesane. Les conclusions qu'elle nous donne valent pour la fin du IIe siècle [11] auquel elles permettent d'attribuer avec certitude l'usage de la psalmodie antiphonique, grâce aux attestations qui s'échelonnent sur son cours : les hymnes bithyniens en 112, les psaumes de Valentin vers le milieu du siècle, les psaumes de Bardesane dans la deuxième moitié de ce siècle.

II. Expansion de la psalmodie antiphonique. — Les textes que nous venons de mettre à profit nous ont montré l'origine orientale de l'antiphonie; nous pouvons donc nous attendre à voir cet usage acclimaté dans les grandes Églises d'Orient. Jusqu'à la renaissance constantinienne, nous sommes réduits à fort peu de chose : le psaume des dix vierges, par l'évêque Méthode [12], dans lequel chaque verset est doublé d'un ὑπακοή; l'hymne attribuée au Christ par quelques conventicules hérétiques [13], dans laquelle chaque stique est marquée par : Amen; un cantique à l'usage des ophites [14]; quelques passages du papyrus de Bruce [15] et du *Codex Nazaræus* [16]. Au IVe siècle, l'antiphonie apparaît en usage dans les principales Églises, sans qu'il soit possible de déterminer les courants de ses migrations. Si l'on s'en rapporte à un texte de saint Augustin que nous citerons plus loin, c'est à l'Orient que l'Occident a emprunté l'antiphonie. C'est donc en Orient que tout nous invite à nous rendre dès l'abord.

Antiphone, dit un des hommes les plus au courant de ces questions d'archéologie musicale [17], est un terme théorique de la musique grecque où « chanter antipho-

[1] C'est-à-dire il divisa les vers en mesures rythmées et accentuées. — [2] S. Ephræmi *Opera syriace et latine*, in-fol., Romæ, 1737-1743, t. II, p. 554. Cf. A. Hahn, *Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus*, in-8°, Lipsiæ, 1819, p. 28-34, Paul de Samosate, qui fut évêque d'Antioche de 260 à 270, avait supprimé dans son Église « les psaumes qui s'y chantaient en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ » sous prétexte que ce n'étaient point les vieux psaumes davidiques, mais qu'ils « étaient nouveaux et l'œuvre d'hommes nouveaux ». Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 713. Nous étudierons ailleurs (voir Psalmodie) les ouvrages attribués à Athénogène, à Marcion, à l'évêque Népos, à Valentin, à Bardesane. Nous mentionnerons enfin, afin de ne rien soustraire à notre étude, un texte dans lequel nous hésitons à voir une allusion à l'alternance. Cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 1733. — [3] Il ne serait pas impossible que le nombre de cent cinquante cantiques auquel s'arrêta Bardesane ait eu une raison très différente de la pensée d'émulation qu'y voit saint Éphrem. Le psautier tout entier avait probablement son emploi déterminé et pour le remplacer dans la liturgie il fallait lui substituer un nombre égal de pièces. — [4] Zingerlé, dans *Zeitschrift der d. morgenländischen Gesellschaft*, 1848, p. 66 sq.; 1856, p. 116 sq. — [5] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2288. — [6] *Catena Comitoli in Job*, in-fol., Venetiis, 1587, p. 345. — [7] A. Hahn, *op. cit.*, dit qu'en parcourant les ouvrages de saint Éphrem il est tombé sur l'hymne 65e : *adversus scrutatores* à la fin duquel il a lu ces paroles : *Finiti sunt septemdecimi hymni ad modos canticorum Bardesanis*. Cf. T.-J. Lamy, *Discours et hymn. de S. Éphrem*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1882, t. III, p. 216 sq. — [8] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVI : « Si les Syriens, dit-il, ne conservent plus aujourd'hui ses chants (de Bardesane), ils conservent encore ses airs. » — [9] Elle paraît écrite au VIe siècle. — [10] Rubens Duval, *op. cit.*, p. 21. — [11] T.-J. Lamy, *op. cit.*, p. 214 sq. : « On n'est pas d'accord sur l'année de la naissance de Bardesane. La Chronique d'Édesse et Grégoire Bar-Hébræus la placent en l'année 154; Élie de Nisibe en l'année 134, ce qui paraît plus exact. Il vécut 68 ans. » — [12] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, pars 2a, n. 5152. — [13] Voir col. 787, Δόξα σοι, Πάτερ, κ. τ. λ. On y répondait simplement *Amen*, ce qui est à rapprocher de I Cor., XIV, 16. — [14] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, pars 2a, n. 5160. — [15] *Ibid.*, n. 5241. — [16] *Ibid.*, n. 5247. — [17] P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique jusqu'à la fin du moyen âge*, in-8°, Tournai, 1904, p. 30.

Digitized by Google

niquement » signifie « chanter en octaves »[1]. La musique grecque était, aux premiers siècles après Jésus-Christ, la musique universelle, tout comme la langue grecque; elle dominait en Grèce, à Rome, en Asie-Mineure et en Afrique. Les musiciens de Syrie savaient donc ce que signifiait « antiphone ». Il s'ensuit que nous devons admettre un chant en octaves comme forme originelle de l'antiphonie chrétienne. Cette opinion s'appuie sur le fait qu'un chant alternant existait conjointement avec le chant en octaves aux premiers siècles et même chez les thérapeutes. Faisant la description de leurs vigiles, Eusèbe (Philon)[2] fait cette remarque : « Soudain tous se lèvent des deux côtés... et forment deux chœurs, celui des hommes et celui des femmes. Chaque chœur choisit son coryphée et son soliste qui se distingue par la dignité de sa personne aussi bien que par son talent musical, puis ils chantent à Dieu des hymnes et des mélodies de divers mètres, tantôt tous ensemble, tantôt se répondant de façon convenable. Ensuite les deux chœurs se réunissent en un seul... L'intonation et la répétition alternative des cantiques, le son grave des voix d'hommes et le son élevé des voix de femmes produisent, quand ils chantent ensemble, une symphonie agréable et vraiment musicale. » Ce texte prend une importance historique par le fait qu'Eusèbe déclare conforme à l'usage de son temps le chant qu'il vient de décrire. Il est donc hors de doute que, peu après l'édit de Milan de 313, date de la rédaction des neuf premiers livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, l'Église chrétienne pratiquait un chant d'octaves, même dans les réponses faites au psaume responsorial par le peuple entier. Par « antiphone » il faut donc entendre un chant exécuté par deux chœurs de voix différentes, d'abord alternant, ensuite se réunissant pour chanter en octaves. Plus tard, on n'admit plus que le chant alternant comme caractéristique de l'antiphonie, et c'est là le sens qui demeura attaché à cette expression.

Pendant les années qui suivirent la paix de l'Église, la psalmodie à deux chœurs prit une grande expansion. Cependant il s'en fallait qu'on la trouvât établie partout puisque, en 375, saint Basile, ayant introduit dans son Église le chant à deux chœurs, se voyait obligé de justifier cette innovation par une lettre adressée aux habitants de Néocésarée, justification qu'il tirait précisément de l'usage très répandu de cette manière de psalmodier. La description qu'il donne dépeint nettement les deux façons de psalmodie. « Quant au reproche qu'on me fait sur la psalmodie, dit-il, je réponds qu'elle est organisée de la même manière dans toutes les Églises de Dieu et qu'elle y résonne agréablement. Le peuple se lève la nuit et va à la maison de prière; et quand il a prié, il passe à la psalmodie. Tantôt il se partage en deux parties alternantes, tantôt il laisse chanter un soliste auquel tous répondent; et après avoir ainsi passé la nuit en psalmodies diverses, ils entonnent tous ensemble, comme d'une bouche et d'un cœur, le psaume de la pénitence... Si c'est pour ce motif que vous vous séparez de moi, il faudra vous séparer aussi des Égyptiens, des Libyens, des Thébains, des habitants de la Palestine, de l'Arabie, de la Phénicie et de la Syrie et des riverains de l'Euphrate, en un mot de tous ceux qui tiennent en honneur les vigiles et la psalmodie en commun[3]. » Une difficulté d'ordre pratique s'élève ici. On demandera comment la foule, ne sachant pas le psautier de mémoire, pouvait prendre part à la psalmodie antiphonique, du jour où il plaisait à un évêque de l'introduire dans son Église. La question peut recevoir une réponse certaine grâce à une épisode arrivé à Antioche dans les premières années qui suivirent l'institution par Diodore et Flavien. Il arriva sous le règne de Julien (en 362)[4] qu'une translation du corps du martyr saint Babylas fut ordonnée par l'empereur afin de délivrer l'oracle d'Apollon Daphnéen de ce voisinage. Dès que les chrétiens eurent connaissance de cet ordre, ils se rendirent en foule au bois de Daphné, posèrent les reliques sur un chariot attelé de deux chevaux et escortèrent le martyr jusqu'au lieu de sa nouvelle sépulture, sur un espace d'environ 40 stades. Hommes et femmes, adolescents et jeunes filles, enfants et vieillards traînaient le corps ou bien chantaient des psaumes le long du chemin. Ceux qui savaient le mieux les psaumes, disent les historiens[5], chantaient les premiers et le peuple leur répondait de concert, ἐξῆρχον δὲ τῶν ψαλμῶν τοῖς ἄλλοις οἱ τούτους ἀκριβοῦντες. καὶ ξυνεπήχει τὸ πλῆθος ἐν συμφωνίᾳ; et voici le verset qui servait de refrain : Que tous ceux qui adorent les idoles soient confondus, que ceux qui se glorifient dans leurs faux dieux soient couverts de honte[6].

Il va sans dire que nous ne pouvons tenir compte des coutumes locales, qui progressivement modifiaient l'usage primitif. C'est ainsi qu'au début du IVe siècle, Eusèbe tient le chœur d'hommes et de femmes mentionné par Philon pour conforme à ce qui se passe de son temps, et un demi-siècle plus tard environ, nous lisons dans la *Didascalia CCCXVIII patrum* l'interdiction faite aux femmes de se mêler à la psalmodie antiphonique et à la psalmodie responsoriale : γυναιξὶ παραγγέλλεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ... μήτε συμψάλλειν μήτε συνυπακούειν[7]. Une antiphonie bien différente et très originale se pratiquait dans un monastère situé à 30 stades environ de Zeugma. On y célébrait l'office divin en langue grecque, lorsque arriva une troupe de novices ne parlant et n'entendant que le syriaque. Désormais vêpres et vigiles se célébrèrent de la manière suivante. On établit deux chœurs qui alternaient la récitation vers par vers, chacun dans sa langue; cette pratique se prolongea très longtemps[8]. Mais ce sont là des cas particuliers, des « curiosités » qui ne doivent pas nous détourner de l'institution elle-même et de son établissement dans les Églises.

A Rome (si on peut s'en rapporter à une attestation indirecte) la psalmonie antiphonique se serait implantée sous le pontificat de Damase (366-384), peut-être à la suite du concile de 382 auquel assistèrent des évêques grecs et syriens familiarisés avec l'antiphonie. C'est ce qu'atteste la Chronique de Lérins suivant laquelle saint Agricola, abbé de Lérins devenu évêque d'Avignon vers 660, introduisit dans sa cathédrale pour les heures canoniales et les autres offices liturgiques, la psalmodie alternante telle qu'elle était en usage dans les monas-

[1] Pseudo-Aristote, *Problemata*, 19, 39 dans Jahn, *Mus. script.*, in-8°, Leipzig, 1895, p. 100 : l'*antiphonique* signifie consonance des octaves; et l'*antiphone* a lieu quand hommes et enfants chantent ensemble, dont les voix sont distinctes, comme par exemple la Nete E et l'Hypate e. — [2] *Hist. eccl.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 173 sq. — [3] S. Basile, *Epist.*, CCVII, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 763. — [4] P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1903, t. III, p. 53. — [5] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1272; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1097. — [6] F. X. Pleithner, *Ælteste Geschichte des Breviergebetes*, in-8°, Kempten. 1887, fait cette ingénieuse remarque, p. 73, que le martyr saint Justin, dans ses ouvrages, cite habituellement les textes de l'Ancien Testament avec peu d'exactitude (sans doute de mémoire), tandis que ses citations des psaumes sont à la lettre, même des psaumes entiers mot pour mot. Preuve de l'usage quotidien de la psalmodie. A Alexandrie, les fidèles paraissent avoir été moins instruits du psautier qu'à Antioche; lors des violences entreprises contre saint Athanase, c'est à un diacre que l'évêque confie le soin de chanter le psaume, après chaque verset duquel le peuple reprend en chœur : *quoniam in æternum misericordia ejus*. S. Athanase, *De fuga sua*, 6, *P. G.*, t. XXV, col. 652. — [7] Ce texte canonique est des environs de 375, cf. P. Batiffol, *Hist. du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1903, p. 6. A Milan, les femmes chantaient à l'église. Cf. S. Ambroise, *In psalm. I*, *P. L.*, t. XIV, col. 968. Cf. *Ibid.*, col. 178. Nous reviendrons sur tout cela. — [8] Théodoret, *Hist. religiosa*, c. V, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1353.

Digitized by Google

tères et avait été introduite par le pape Damase dans l'Église romaine [1].

Plusieurs textes qu'il est intéressant de rapprocher nous montrent l'exécution antiphonique du psautier avant la célébration du sacrifice de la messe. Le texte le plus connu est celui du *Liber pontificalis* dans la notice du pape Célestin (422-432) : *Hic multa constituta fecit et constituit ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antephonatim ex omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistola beati Pauli recitabatur et sanctum Evangelium* [2]. A cette date l'introduction de l'antiphonie n'était plus une nouveauté à Rome [3]. Elle ne l'était pas non plus à Milan, où elle avait été introduite dès 387 et où elle se pratiquait, comme nous l'allons voir. Une fête dotée de vigile commençait à Milan dès la veille au matin du jour de la fête. Après une première série de supplications et une procession accompagnée de chant antiphonique à trois chœurs, on entre dans la basilique ambrosienne où se chante le Te Deum. C'est alors que commence la récitation du psautier tout entier, que viennent parfois couper des lectures divisant en trois parties égales cette récitation, ps. I-L, ps. LI-C, ps. CI-CL. Voici d'ailleurs les paroles de Bérold : *Postea incipit psalterium sicut mos est; et si lectiones habentur, vita vel passio, notarii legunt jussu primicerii sui, unam in* Quid gloriaris, *alteram in* Domine exaudi. *Notarius etiam* ℟. *in* Quid gloriaris *jussu primicerii sui, et secundicerius semper canit* ℟. *in* Domine exaudi. *Finitis psalmis archiepiscopus aut presbyter ebdomadarius canit missam* [4]. Une coutume identique était établie à la cathédrale de Novare, et Bugati témoigne de son existence à la fin du XVIIIe siècle, pour la fête de saint Gaudentius. Les chanoines se transportaient à l'église du saint et s'y distribuaient en trois groupes qui récitaient à tour de rôle chacun leur tiers du psautier [5].

Si la psalmodie de l'introït est un souvenir de cette psalmodie antiphonique, on reconnaîtra que c'est un souvenir bien altéré. Néanmoins, il est assez curieux de voir le pontifical d'York chercher à rattacher les psaumes récités par l'évêque au moment de la présentation des ornements pontificaux, à la prescription du pape Célestin. Voici le texte de la rubrique : *Celebraturus pontifex missarum solemnia, quosdam psalmos et orationes ex institutione Cælestini papæ primo præmittit, quos interim dum caligis et sandaliis ornetur, dicet* [6]...

L'exemple donné peut-être à Rome par le pape Damase, vers 382, fut suivi à Milan, en 386, par l'évêque Ambroise et reçut des circonstances dramatiques qui l'accompagnèrent, une notoriété sans égale et une sorte de consécration définitive. Un Africain qui se trouvait pour lors à Milan a raconté l'épisode cent fois rappelé. Catholiques et ariens étaient en état d'hostilité ouverte. L'impératrice Justine avait fait cerner militairement la *basilica Nova* et ses dépendances, où l'évêque et un grand nombre de fidèles étaient rassemblés, résolus à n'en sortir ni le jour ni la nuit. Le peuple, rapporte saint Augustin, témoin oculaire, *sollicitudinis et vigiliarum primas partes tenens orationibus vivebat... Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus mœroris tædio contabesceret, institutum est : ex illo in hodiernum retentum multis jam ac pæne omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus* [7]. Le biographe de saint Ambroise, le notaire Paulin, confirme les paroles qui précèdent : *Hoc in tempore primum antiphonæ, hymnique ac vigiliæ celebrari cœperunt, cujus celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia verum per omnes pene Occidentis provincias manet* [8].

La psalmodie antiphonique avait pris son essor, nous l'avons montré, à Antioche, et il n'est pas douteux que le prêtre antiochien Jean Chrysostome, en venant occuper le siège patriarcal de Constantinople, ne se soit employé à introduire, si ce n'était déjà fait, et à répandre le chant alternant. Une circonstance contribuait puissamment du reste à recommander le chant antiphonique : c'était la controverse arienne. Grâce à l'antiphonie, on mettait sur les lèvres des fidèles une formule théologique coupant court à toute dispute : c'était la doxologie. Nous avons montré que le patriarche Léonce d'Antioche s'était désintéressé de la doxologie apprise au peuple par Flavien et Théodore [9]; à Milan, le conflit s'agite autour de la doxologie : « Ils disent que j'ai séduit le peuple par les vers de mes hymnes. J'en conviens. J'ai un chant magique plus puissant que tout autre. Qu'y a-t-il de plus fort que la profession de foi en la sainte Trinité, entonnée chaque jour par la voix de tout un peuple? Tous à l'envi s'animent pour confesser leur croyance; car ils ont appris à célébrer dans la langue des vers le Père, le Fils et le Saint-Esprit [10] .»

A Constantinople comme à Milan, ce sont les provocations des ariens qui paraissent avoir été la cause déterminante de l'établissement de l'antiphonie. « C'est à l'initiative de saint Jean Chrysostome, dit Socrate [11], qu'on doit les développements de l'euchologie et de l'hymnologie nocturnes telles que nous les pratiquons maintenant. Voici comment il y fut amené. Nous avons vu que les ariens sortaient de la ville pour leurs réunions liturgiques. Chaque semaine donc, aux jours fériés, je veux dire le samedi et le dimanche, où c'est la coutume d'accomplir les synaxes dans les églises, ils s'assemblaient aux environs des galeries publiques et chantaient des hymnes antiphoniques conformément à la doctrine arienne, καὶ ᾠδὰς ἀντιώνους πρὸς τὴν ἀρειανὴν δόξαν συντιθέντες ᾖδον. Or ils chantaient ces antiennes la plus grande partie de la nuit. Ils les chantaient encore dès l'aube en traversant la ville pour sortir des portes et se rendre aux endroits où ils célébraient les synaxes. Mais, parce que ces hymnes étaient injurieuses à ceux qui soutiennent la doctrine de l'homoousion et qu'en chantant ils redisaient souvent : « Où « sont ceux qui disent que trois ne sont qu'une même « puissance? » Jean, préoccupé du scandale des simples que ces hymnes auraient pu séduire et détacher de

[1] Mabillon, *Præfationes in Acta sanctorum ord. S. Bened.*, in-4°, Tridenti, 1724, p. 385. *Præfatio altera in sæc. quart.*, n. CCX : *Sanctus item Agricolus ex eodem cœnobio raptus ad Avenionensis Ecclesiæ cathedram, voluit etiam horas canonicas et divina officia deinceps in eadem Ecclesia, eodem modo quo solerent in monasteriis, alternis videlicet cantibus recitari. Nondum enim in illis partibus invaluerat ille mos, quem aliquot ante annos Damasus pontifex maximus invexerat.* — [2] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 230. D'après l'éditeur les mots *antephanatim ex omnibus* sont particuliers à la deuxième édition du *Liber*. Il est possible que ce second éditeur ait un peu glosé le texte primitif et il y a peut-être lieu de conserver des doutes sur l'attribution de ce règlement au pape Célestin. — [3] F. Probst, *Das abendländische Messe*, in-8°, Münster, 1896, p. 110, 128, voit dans ce chant des psaumes le graduel. C'est confondre psalmodie antiphonique et psalmodie responsoriale; d'ailleurs, le graduel est antérieur au pontificat de Célestin. Cf. P. Lejay, *Le Liber pontificalis et la messe romaine*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1897, t. II, p. 182. — [4] *Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ mediolanensis Kalendarium et ordines sæc. XII*, in-8°, Mediolani, 1894, édit. Magistretti, p. 57 sq., p. 1871 note 104. — [5] Bugati, *Memorie storico-critiche intorno le reliquie ed il culto di S. Celso*, in-4°, Milano, 1782, p. 129. — [6] Henderson, *Liber pontificalis Chr. Bainbridge archiep. Ebor.*, in-8°, London, 1873, publication du *Surtees Society*, t. LXI, p. 2. — [7] S. Augustin, *Confessiones*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. XXXII col. 779. — [8] Paulin, *Vita Ambrosii*, XIII, *P. L.*, t. XIV, col. 31. — [9] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. II, c. XIX, *P. L.*, t. LXXXII, col. 1060; Nicetas Choniates, *Thesaurus fidei*, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390. — [10] S. Ambroise, *Contra Auxentium*, n. XXXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 1018. — [11] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 688-689.

Digitized by Google

Église, choisit au milieu de son peuple, pour les opposer aux ariens, quelques personnes qui se consacreraient pareillement au chant des hymnes nocturnes, de manière à éclipser les hérétiques et confirmer le troupeau fidèle dans la vraie foi. C'était, semble-t-il, un excellent dessein; il aboutit néanmoins à des rixes et à des troubles. » Sozomène, qui rapporte les mêmes incidents, dit que les ariens psalmodiaient suivant le mode des antiennes κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον [1]. Jean suggéra aux fidèles de psalmodier de la même manière. « Le cubiculaire de l'impératrice eut charge de fournir ce qui serait nécessaire pour la dépense et de préparer les compositions à chanter [2]. » A la suite de rixes, l'empereur interdit aux ariens leurs réunions. « Quant aux catholiques, le pli une fois pris, ils continuèrent de chanter leurs hymnes comme ils font encore aujourd'hui [3]. »

A Jérusalem, nous voyons l'usage bien établi des antiennes à la date du pèlerinage d'Égéria, vers 380-388 [4]. Chaque fois qu'il y est question d'antiennes, le mot et la chose sont nettement distingués des hymnes et des cantiques. *Antiphona* est employé vingt-neuf fois dans la *Peregrinatio Egeriæ* [5]; voici les principaux cas [6] : *ymni et antiphonæ:* 79 [19], 83 [19], 84 [17], 86 [15], 90 [13], 82 [15]; — *ymni vel antiphonæ :* 71 [20], 72 [13], 73 [16], 83 [24], 95 [3], 96 [7]; *ymni seu antiphonæ :* 77 [14], 95 [15], 95 [5]; — *ymni aut antiphonæ :* 86 [9]; *psalmi et antiphonæ :* 74 [10]; *psalmi vel antiphonæ :* 75 [15], 81 [25], 95 [19], 74 [11]; *ymni nec non et antiphonæ* 73 [15]. On ne sait, en présence de ces faits, quelle valeur, conjonctive ou disjonctive, attribuer aux particules *et, vel, aut, seu,* parce que nous ne pouvons rapprocher ces indications d'une liturgie de Jérusalem contemporaine et clairement rédigée, en un mot d'un monument technique. En outre, nous lisons dans notre document une phrase dans laquelle *et* et *vel* ont le même sens : *psalmi* ET *antiphonæ dicuntur usque ad lucem et cata singulos psalmos* VEL *antiphonas fit oratio,* 74 [10, 11]. D'après ce texte, cependant, on croit entrevoir que l'*antiphona* ne consiste pas dans le mode alternant lui-même, mais dans une formule distincte du psaume, puisque, de quelque manière qu'on entende *et* et *vel,* on doit conclure que psaume *et* antienne ou bien psaume *ou* antienne sont des morceaux suivis d'une prière. Heureusement, d'autres textes nous permettent de constater que l'*antiphona* est une pièce liturgique distincte; par exemple : *et ex ea hora usque in lucem dicuntur ymni et psalmi responduntur, similiter et antiphonæ,* 71 [17]. On fait donc à l'*antiphona* le même traitement qu'au *psalmus,* ce qui reviendrait à indiquer l'existence d'*antiphonæ responsoriæ* sur le modèle des *psalmi responsorii.* Un autre passage semble confirmer cette interprétation : *tota autem nocte vicibus dicuntur psalmi responsorii, vicibus antiphonæ, vicibus lectiones diversæ,* 80 [4]. Il s'agit donc bien de choses distinctes, et l'*antiphona,* soumise au même régime que le *psalmus responsorius,* est alternée. Ceci nous éloigne quelque peu, on le voit, de l'antiphonie entendue comme une simple récitation à deux chœurs, l'*antiphona* a donc une existence propre et indépendante de celle du psaume. Ainsi s'expliqueraient les expressions suivantes : *dicitur unus ymnus et una antiphona,* 82 [9]; *dicuntur ymni etiam et antiphonæ,* 82 [15]; *dicuntur ymni et antiphonæ dicuntur,* 84 [17]; *dicuntur ymni, dicuntur antiphonæ,* 92 [15]; *dicuntur interpositi ymni, dicuntur et antiphonæ,* 94 [19]; *ut semper tam ymni quam antiphonæ et lectiones nec non etiam et orationes,* 99 [26]; enfin, ce qui serait plus décisif encore : *dicuntur etiam psalmi lucernares sed et antiphonæ diutius,* 72 [11]. Il y aurait donc eu une mélodie ou du moins un rythme différent pour les psaumes et pour les antiennes et le chant de ces dernières aurait été plus prolongé, *diutius.* Si on rapproche les attestations que nous venons d'énumérer du dénombrement fait par saint Basile des Églises dans lesquelles était établi le chant antiphonique on constatera qu'à la fin du IVe siècle nous pouvons le considérer comme définitivement en possession de l'Orient et de l'Occident. Sans doute, on relèverait des exceptions, comme cette Église d'Avignon où nous avons vu l'antiphonie introduite dans la seconde moitié du VIIe siècle seulement. Mais ceci relève des études locales ou provinciales, et nous pouvons interrompre notre recherche au moment où nous voyons l'antiphonie installée à Rome, à Milan, à Constantinople, à Antioche, à Édesse, à Alexandrie.

III. ALTÉRATION DE LA PSALMODIE ANTIPHONIQUE. — L'indice contenu dans la distinction faite par Égéria entre les *antiphonæ* et les autres pièces de chant nous conduit un peu plus tard à des textes révélant un usage bien établi. L'antienne n'est plus simplement — si à une époque quelconque elle n'a été que cela — le deuxième verset des psaumes ou des cantiques donnant le branle à l'alternance de tous les versets suivants; elle est littérairement un texte distinct et musicalement une cantilène formant l'introduction et le final du chant psalmique, auquel elle se relie par la communauté de mode [7]. L'importance grandissante des communautés monastiques veut que nous tenions grand compte de l'influence exercée par elles sur les rites liturgiques contemporains. En effet, ce qui n'est indiqué que d'une manière vague par Égéria trouve chez Jean Cassien (vers 420) sa description la plus claire : *Quidam enim vicenos seu trecenos psalmos, et hos ipsos* ANTIPHONARUM PROTELATOS MELODIIS *et adjunctione quarumdam modulationum debere dici singulis noctibus censuerunt* [8]. Un siècle plus tard environ, la règle monastique du Mont-Cassin nous fait voir à quelle distance on est déjà de la notion primitive de l'antiphonie. Ce qui en subsiste, c'est la récitation antiphonique, c'est-à-dire avec alternance d'une formule additionnelle après chaque verset du seul psaume XCIV qui ouvre la psalmodie de la vigile [9]. Les deux nocturnes qui suivent ont chacun six psaumes; les psaumes du premier nocturne sont pourvus d'antiennes, ceux du second nocturne n'ont qu'une acclamation : *Alleluia* [10]. Le dimanche on accorde des antiennes aux six psaumes du second nocturne [11]. A l'office de laudes, le psaume de début LXVI lui-même est privé d'antienne [12]. Les trois psaumes qui suivent et qui varient chaque jour sont introduits par une antienne [13]. A vêpres, on emploie les antiennes. Il importe de remarquer que ce mot *antiphona* prend deux sens dans le document dont nous parlons. Tantôt c'est l'antienne au sens où la décrit Cassien, le refrain ouvrant le chant alterné de chaque psaume; par exemple : *Psalmos autem, vel* ANTIPHONAS *post abbatem, ordine suo, quibus jussum fuerit* IMPONANT (*monachi*) [14]; tantôt c'est l'antiphonie courant d'un chœur à l'autre à chaque verset, prolongeant notablement l'office et ajoutant à la fatigue, en sorte que le législateur n'en concède la pratique qu'aux communautés nombreuses, les autres auront le chant directané [15]. Le vague de cette expression : *si : major congregatio fuerit,* d'une part, et l'ambiguïté du sens de ce mot *antiphona,* d'autre part, ne permettent

[1] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1536. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] M. Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviæ,* dans la *Revue des questions historiques,* octobre 1903. — [5] P. Geyer, *Itinera hierosolymitana,* in-8°, Vindobonæ, 1898. — [6] Les chiffres suivants renvoient aux pages et aux lignes de l'édition Geyer. — [7] F.-A. Gevaert, *La mélopée antique dans le chant de l'Église latine,* in-8°, Gand, 1895, p. 83. Nous suivrons de très près cet admirable travail, auquel nous renvoyons d'une façon générale pour tous les emprunts que nous ne jugerons pas nécessaire d'introduire entre guillemets. — [8] J. Cassien, *De cœn. instit.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XLII., col. 78. — [9] *Regula S. Benedicti,* c. IX : *Psalmus* XLIV *cum antiphona,* édit. Wölflin, in-12, Leipzig, 1896. — [10] *Ibid.*, c. IX. — [11] *Ibid.*, c. IX. — [12] *Ibid.*, c. XII. — [13] *Ibid.*, c. XVII. — [14] *Ibid.*, c. XVII. — [15] *Ibid.*, c. XVII.

Digitized by Google

pas de décider avec certitude dans chaque passage s'il s'agit du premier ou du deuxième sens. En tous cas, nous voyons que la signification nouvelle du mot antienne devient assez générale pour faire oublier l'usage primitif et son expression si claire. *Antiphona,* au VIe siècle, n'est plus « ce qui est exécuté alternativement », mais « ce qui est exécuté auparavant »; en conséquence, on découvre une étymologie nouvelle : *antiphona* viendra de *anteponere*. Saint Germain de Paris le dit en propres termes : *Antiphona dicta quia prius ipsa anteponitur*[1], et certains manuscrits de la règle de saint Benoît, les plus anciens, feront un pas de plus et emploieront la graphie : *antefona*.

Il est possible que l'évolution que nous venons de constater se trouvât en germe dans le système antiphonique le plus ancien, si, comme on le suppose sans pouvoir toutefois le démontrer, il était d'usage de faire précéder le psaume d'un court solo destiné à faciliter aux chanteurs la reprise de la mélodie psalmodique et répété ensuite après tous les versets alternés. C'est sous cet aspect que l'antiphonie prend à nos yeux son intérêt le plus vif. En effet, au lieu d'être ce que nous l'avons vue être à Milan, un expédient pour distraire le peuple de l'ennui d'une interminable vigile — *ne populus mœroris tædio contabesceret* — au lieu d'être même une façon tendancieuse d'insinuer ses doctrines, ainsi qu'elle paraît l'être pour Bardesane, l'antiphonie reparaît dans son origine purement musicale. Chez les anciens tout morceau de chant était précédé d'un prélude instrumental, dont le but technique était d'inculquer à l'auditeur et à l'exécutant lui-même le ton et le mode de la mélodie vocale. Lorsque l'Église adopta la psalmodie collective, une formule musicale du même genre devint indispensable pour indiquer au chœur des fidèles l'air et le diapason du psaume à chanter. Or, les instruments se trouvaient exclus du sanctuaire[2]; leur rôle passa à la voix du préchantre et le prélude se transforma en une antienne, tantôt vocalisée sans autre texte que les syllabes du mot hébraïque *Alleluia,* tantôt chantée sur un verset tiré de la Bible.

Ainsi donc, aux premiers temps du système antiphonique, la mélodie du psaume, susceptible d'une assez grande variété, était musicalement le principal; l'antienne, très courte sans doute, n'était que l'accessoire : une simple entrée en matière servant aussi de formule terminative. Plus tard, le rapport s'intervertit. L'introduction mélodique prit souvent de l'extension, attirant à elle tout l'intérêt musical : on la reprit parfois dans le corps du psaume en guise de refrain périodique[3]; les cantilènes psalmodiques, au contraire, se convertirent à la longue en une formule stéréotypée pour chaque mode[4].

Les textes qu'on pourrait réunir à partir du VIe siècle ne feraient que confirmer le sens qui tendait à prévaloir. Ces textes tardifs présentent un médiocre intérêt[5]; celui d'Amalaire nous suffira : *Antiphona inchoatur ab uno unius chori et ad ejus symphoniam psalmus cantatur per duos choros*[6]. A partir du pontificat de saint Léon le Grand (440-461) l'Église de Rome exerça sur le chant ecclésiastique une influence prépondérante, presque exclusive, par l'organisation progressivement améliorée de ce qui devint la *schola* pontificale. L'élaboration de l'ancien recueil des cantilènes antiphoniques suivit ainsi pas à pas le développement de la liturgie romaine, depuis le commencement du Ve siècle jusqu'à la fin du VIIe, où la collection paraît s'être incorporé ses derniers éléments[7].

IV. Les échanges dans la psalmodie antiphonique. — Il serait prématuré d'entreprendre la généalogie des phases de l'antiphonie avant qu'on ait repéré avec pleine certitude la direction suivie par l'institution au cours de ses migrations. Nous ne ferons donc ici autre chose que de poser quelques jalons sur la route à suivre de Bithynie à Édesse, d'Édesse à Antioche, à Constantinople, à Milan et ailleurs.

L'antiphonaire ambrosien du XIIe siècle (cod. Britann. addit. 34209, fol. 120), imité par tous les manuscrits et les imprimés de la liturgie ambroisienne, offre tantôt comme *ingressa,* tantôt après l'évangile, une antienne qui est la traduction mot pour mot, sauf en un ou deux points insignifiants, d'une pièce chantée quotidiennement dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, le Τοῦ Δείπνου σοῦ τοῦ μυστικοῦ devenu le *Cœnæ tuæ mirabili*[8]. L'*ingressa : Videsne Elisabeth* est le décalque d'un idiomèle du 24 juin : Βλέπε την Ἐλισάβετ[9]. Le *Sub tuum* trouve aussi son origine grecque dans l'*Horologium*[10]. De même, les *transitoria : Te laudamus, Gaude et lætare, Lætamini,* n'ont pas d'autre source; pour le dernier, la chose est sûre; pour les deux autres dont l'original grec n'a pas encore été retrouvé, elle est infiniment probable. « L'air ambrosien du *Te laudamus* présente avec l'air grec des *Exapostilaria* de telles analogies, que l'on peut conclure sans trop de témérité à un emprunt simultané du texte et de la mélodie. Ou nous nous trompons fort, ou c'est parmi les nombreux *exapostilaria* de la liturgie grecque qu'il convient de chercher l'original du *transitorium* milanais[11]. »

L'antiphonaire ambrosien n'a pas le privilège de ces rapprochements, « il en existe d'autres dans les recueils occidentaux. Ainsi l'antienne du *Magnificat* de la Nativité de la Vierge est la traduction littérale de l'ἀπολυτίκιον grec : Ἡ γέννησίς σου[12]. L'antienne du *Benedictus* de la Circoncision : *Mirabile mysterium,* est traduite mot pour mot d'un idiomèle du 26 décembre, fête de la *synaxis* de la Vierge, lequel commence ainsi : Παράδοξον μυστήριον[13]. L'antienne de la Purification : *Ave gratia plena,* encore en usage dans quelques Églises, n'est autre chose que l'ἀπολυτίκιον de cette même fête dans le rite grec[14]. Ce même jour, on chante à la procession, entre autres antiennes, celle qui débute de la sorte : *Adorna thalamum tuum.* C'est encore là un emprunt fait aux Grecs. Seulement le texte latin présente deux ou trois variantes très curieuses. Voici les deux versions[15] :

1. Κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου Σιών,	*Adorna thalamum tuum, Sion,*
2. καὶ ὑπόδεξαι τὸν βασιλέα Χριστόν.	*et suscipe regem Christum :*

[1] *Epistola altera de communi officio, P. L.,* t. LXXII, col. 95. — [2] P. Wagner, *Origine et développ. du chant liturgique,* in-8°, Tournai, 1904, p. 21-24. — [3] Cette combinaison est usitée pour le ps. XCIV : *Venite, exsultemus Domino;* régulièrement, à l'invitatoire (qui paraît avoir été une des parties les plus immuables de l'office); par exception, au troisième nocturne de l'Épiphanie, le cantique *Nunc dimittis* avec *Lumen* le 2 février, à la consécration d'une église, d'un autel. — [4] F.-A. Gevaert, *op. cit.,* p. 84. Cf. Fétis, *Origine du plain-chant,* dans la *Revue* de Danjou, 1846, p. 14. — [5] On les trouvera réunis dans Gerbert, *De cantu et musica sacra,* in-4°, San Blasii, 1784, t. I, passim. — [6] Amalaire. *De offic. eccles.,* l. IV, c. VII. — [7] F.-A. Gevaert, *op. cit.,* p. 86. L'opposition rencontrée par l'antiphonie nous paraît ne se présenter que d'une manière isolée. Les deux principaux exemples que nous en connaissions appartiennent aux provinces de langue grecque et trouveront leur place lorsqu'on étudiera les tropaires. Voir Tropaires. Un de ces textes, concernant l'opposition de l'abbé Pambo, peut se lire plus haut, col. 1186; l'autre, auquel nous faisons allusion, concerne les moines du Mont-Sinaï, qui refusaient d'entendre parler du chant antiphonique et de tout ce qui dépassait la plus simple psalmodie. Cf. S. Bäumer, *Geschichte des Breviers,* in-8°, Freiburg, 1895, p. 127; trad. franç., in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 173. — [8] *Paléographie musicale,* in-4°, Paris, 1896, t. V, p. 12. — [9] *Ibid.,* p. 9-10. — [10] *Ibid.,* p. 13-15. — [11] L. Petit, *Euchologie latine et euchologie grecque,* dans les *Échos d'Orient,* 1900, t. IV, p. 3. — [12] *Menées* de septembre, Venise, 1880, p. 53. — [13] *Menées* de décembre, Venise, 1880, p. 205, 223, etc. — [14] *Menées* de février, Venise, 1880, p. 22. — [15] *Menées* de février, p. 12.

Digitized by Google

3. ἄσπασαι τὴν Μαριάμ, τὴν [ἐπουράνιον πύλην.	*amplectere Mariam, quæ [est cælestis porta*
4. αὕτη γὰρ θρόνος χερου- [βικὸς ἀνεδείχθη.	. . . . .
5. αὕτη βαστάζει τὸν βασι- [λέα τῆς δόξης.	*ipsa enim portat regem [gloriæ*
6. νεφέλη φωτὸς ὑπάρχει ἡ [παρθένος,	*« novi » luminis : subsistit [virgo,*
7. φέρουσα ἐν σαρκὶ υἱὸν [πρὸ ἑωσφόρου,	*adducens « manibus » fi- [lium ante luciferum [genitum :*
8. ὃν λαβὼν Συμεὼν ἐν ἀγ- [κάλαις αὐτοῦ,	*quem accipiens Simeon in [ulnas suas,*
9. ἐκήρυξε λαοῖς, δεσπότην [αὐτὸν εἶναι	*prædicavit populis domi- [num eum esse*
10. ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου,	*vitæ et mortis,*
11. καὶ σωτῆρα τοῦ κόσμου.	*et salvatorem mundi.*

« Comme on le voit, le traducteur latin a supprimé la quatrième incise ; à la sixième, il a rompu le rythme en rattachant à *regem gloriæ,* en guise de compléments, les mots *novi luminis;* il a surtout, chose plus grave, banni de sa strophe le symbolisme du nuage appliqué à la Vierge. La modification de la sixième incise a entraîné, dans la septième, la substitution de *manibus* à ἐν σαρκί, expression qui naturellement ne convenait plus.

« Du reste, l'office de la Purification comme aussi celui de la Circoncision ont une couleur grecque très prononcée. La série des antiennes *O admirabile commercium,* que l'on chante aux deux fêtes, n'est qu'une série de tropaires grecs. De même, l'antienne de *Magnificat* aux secondes vêpres de la Circoncision : *Magnum hæreditatis mysterium ;* de même encore cette autre série : *Baptizat miles,* à l'octave de l'Épiphanie dans les anciens antiphonaires romains [1]. [D'une manière générale, en cette matière, on peut dire que] quand on met en parallèle les pièces semblables dans les deux liturgies, la supériorité du grec saute aux yeux; et si l'on songe, d'autre part, que les lois de l'isosyllabie et de l'isotonie sont observées dans les tropaires, on ne discutera même pas l'hypothèse qui voudrait, dans le cas présent, faire des grecs les tributaires des latins [2]. »

Une antienne qui se chante encore à Lyon, le jour de Pâques, avant la communion, avait été signalée par l'abbé Le Beuf [3] et par Lebrun-Desmarettes [4] comme un reste de l'ancienne liturgie gallicane, qui aurait survécu en plusieurs de nos églises à l'abolition de cette liturgie, à l'époque carolingienne [5]. Cette opinion doit être abandonnée depuis qu'il a été démontré [6] que cette antienne se rencontrait dans plusieurs manuscrits d'Italie à l'usage d'Églises qui n'avaient incontestablement d'autre liturgie que celle de Rome [7]. En outre, cette antienne se retrouve dans un livre du rite ambrosien, le ms. de Muggiasca daté de 1388. Les manuscrits français et les italiens donnent le même texte et substantiellement le même chant. Il en est de même des manuscrits d'Angleterre : Tropaires de Winchester, de Cantorbéry et d'Echternach où sa présence achève la démonstration de l'origine romaine. Ainsi qu'on l'avait pressenti, il y a ici un emprunt fait à la liturgie grecque et la leçon ambrosienne paraît se tenir plus près de l'original grec que la leçon des manuscrits français. La liturgie grecque contient un tropaire qui fait allusion en même temps à la cérémonie du lavement des pieds du jeudi saint et à la communion ; il débute comme le *Venite populi* [8] : Τῇ μυστικῇ ἐν φόβῳ τραπέζῃ. κ. τ. λ.

Un fait analogue se présente dans les liturgies romaine et milanaise qui ont en commun le répons : *Vadis propitiator* qui procède d'un tropaire du mélode Romanus [9]. Nous croyons que plus on approfondira l'ordre des recherches que nous indiquons ici par quelques exemples, plus on se convaincra que les infiltrations grecques dans les divers répertoires liturgiques latins se sont produites à des époques très différentes les unes des autres ; par exemple, une composition de saint André de Crète (660-725 ?), un des *stichères idiomèles* affectés aux Αἶνοι du 25 décembre [10] est devenu dans l'antiphonaire ambrosien (fol. 60) un *transitorium* assigné au 3e dimanche après l'Épiphanie.

Ce qui est plus notable encore, c'est la variété des rapports qu'ont avec un même texte grec plusieurs traductions latines différentes entre elles. Il faudrait expliquer la raison de la vogue générale, la date de l'introduction et le mode d'expansion du texte de tel ou tel tropaire grec. L'antienne *Sub tuum* caractérise parfaitement les difficultés de la question. Nous en trouvons le texte grec dans l'*Horologion* [11] et le texte latin dans les sources dont le détail va suivre :

HOROLOGIUM	ANTIPHON. AMBROS.	PROCESSIONN. (XIVe S.).	ANTIPHON. (XIIe S.).	ANTIPHON. (Xe S.).	VERSION COURANTE.
1. Ὑπὸ τὴν σὴν	Sub tuam	Sub tuum	Sub tuum	Sub tuum	Sub tuum
2. εὐσπλαγχνίαν	*misericordiam*	præsidium	præsidium	præsidium	præsidium
3. καταφεύγομεν.	confugimus,	confugimus,	confugimus,	confugimus,	confugimus,
4.				*sancta*	*sancta*
5. θεοτόκε·	Dei Genitrix,	Dei Genitrix,	Dei Genitrix,	Dei Genitrix,	Dei Genitrix,
6. τὰς ἡμῶν	*ut* nostr*am*	nostras	nostras	nostras	nostras
7. ἱκεσίας	deprecation*em*	deprecationes	deprecationes	deprecationes	deprecationes
8. μὴ παρίδῃς	*ne inducas*	ne despicias	ne despicias	ne despicias	ne despicias
9. ἐν περιστάσει	*in tentationem,*	in necessitate,	in necessita*tibus*	in necessita*tibus ;*	in necessita*tibus ;*
10. ἀλλ' ἐκ κινδύνων	sed de peric*ulo*	sed a periculis	sed a periculis	sed a periculis	sed a periculis
11.					*cunctis*
12. λύτρωσαι ἡμᾶς	libera nos	libera nos	libera nos,	libera nos,	libera nos
13. μόνη ἁγνή.	sola casta	sola casta	*semper Virgo*	*semper Virgo*	*semper Virgo*
14.					*gloriosa*
15. μόνη εὐλογημένη.	et benedicta.	et benedicta.	benedicta.	benedicta.	et benedicta.

[1] J. Parisot, *Les rites orientaux,* in-8°, Amiens, 1896, p. 12, extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques,* février 1896. — [2] L. Petit, *op. cit.,* p. 3 sq. — [3] Le Beuf, *Traité historique et pratique sur le chant ecclésiastique,* in-8°, Paris, 1741, p. 40. — [4] Le sieur de Moléon (= Lebrun-Desmarettes), *Voyages liturgiques en France ou recherches faites en diverses villes du royaume,* in-8°, Paris, 1718. — [5] W. H. Frère, *Winchester Troper,* in-4°, London, 1894, p. XVI, 19, 109 ; Morelot, dans la *Revue de musique religieuse* (de Danjou), 1847, cahier supplémentaire. — [6] S. Morelot, *Mémoire sur l'antienne « Venite populi »,* dans C. Daux, *Deux livres choraux monastiques des* x*e et* xi*e siècles,* in-8°, Paris, 1899, p. 137 sq. — [7] Rome, *Biblioth. angelica,* cod. *R. D. 36,* du xe siècle ; Bibl. de la Minerve (*Cæsæratens.*), cod. *C. IV, 2 ;* Bibl. de Sainte-Croix de Jérusalem, cod. *F. LXII,* provenant, ainsi que le précédent, de l'abbaye de Nonantola, près de Modène ; Biblioth. du chap. de Monza et Biblioth. de la cath. éd. de Padoue. — [8] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.,* t. I, præf., p. XXXVII sq. — [9] *Paléographie musicale,* t. V, p. 7 sq. — [10] *Menées* de décembre, p. 671. — [11] Ὡρολόγιον τὸ μέγα. Ἀκολουθία τοῦ Ἑσπερινοῦ, in-4°, Roma, 1876, p. 104.

Digitized by Google

1° Milan. Biblioth. ambros., *ms. T. 103. Sup.; fol. 50* au 6e dimanche de l'Avent, parmi les antiennes ou *psallendæ* litaniques, et Brit. Museum, *ms. 34209. fol. 21*;

2° Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta cultusque illi adhibitus*, in-4°, Bononiæ, 1764, t. v, pars 2, appendix n. 2, p. 372 : processionnal du XIVe siècle;

3° Paris, Biblioth. nationale, *fonds latin, ms. 12044*, XIIe siècle, Antiphonaire de Saint-Maur-des-Fossés, fol. 178;

4° Antiphonaire de Compiègne, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 799, Xe siècle;

5° Version de l'usage courant.

Il paraît évident qu'aucune des trois versions latines ne dépend de l'autre et celle du processionnal du XIVe siècle est la plus conforme au texte grec. Les trois dernières versions sont au contraire dépendantes d'un archétype, mais quant à celui-ci, nous ne saurions dire s'il a introduit les mots *sancta, necessitatibus, cunctis, semper Virgo,* ou bien s'il a suivi un texte grec un peu plus développé que celui de l'*Horologion*. Si l'on prend égard à : *semper Virgo,* qui traduit ἀειπάρθενος, hellénisme caractérisé, cette dernière supposition paraîtra plus probable. Nous aurions donc deux leçons grecques ayant donné naissance à trois leçons latines indépendantes les unes des autres et faites directement sur les originaux : l'une, celle du processionnal du XIVe siècle, par sa fidélité presque absolue au grec; la deuxième, celle de l'antiphonaire du XIIe siècle, par l'hellénisme ἀειπάρθενος; la troisième enfin, celle de l'antiphonaire ambrosien, par la leçon vicieuse dont elle laisse deviner l'incorrection derrière sa traduction *ne inducas in tentationem*.

On pourrait étendre beaucoup ces rapprochements en s'écartant de l'antiphonaire et signaler, par exemple, en dehors de la *grande doxologie* commune aux deux Églises, les versets qui la suivent à matines. Mais ce que nous avons dit suffira à laisser voir la délicatesse du problème et la direction à suivre pour l'éclairer et le résoudre. Entre plusieurs solutions qu'on a présentées nous ne croyons pas devoir faire autre chose que de les rappeler, parce que des recherches plus étendues pourront écarter telle ou telle de ces solutions ou bien les accueillir toutes comme expliquant chacune une partie de la question dans son ensemble. On a donc rappelé un récit du moine de Saint-Gall racontant que, pendant le séjour des *missi* de l'ambassade grecque à la cour de Charlemagne, l'empereur les surprit à l'issue de l'office latin de l'octave de l'Épiphanie, psalmodiant à part leur office grec. Ravi par la beauté de leurs antiennes, Charles ordonna à ses clercs de lui en présenter une version latine [1]. D'autres ont pensé qu'il y aurait lieu d'accorder la préférence à l'âge précédent [2]. Plus encore : on a insinué que ces emprunts pourraient se rencontrer avec plus de fréquence aux solennités dont l'institution remonte précisément aux VIe, VIIe et VIIIe siècles. La date de l'une pourrait marquer aussi la date des autres à une époque où les deux liturgies grecque et latine se compénétraient mutuellement [3].

V. La psalmodie antiphonique. — L'office divin nous offre deux courants bien distincts servant à l'alimentation de la liturgie tout entière, c'est la psalmodie et l'hymnodie. Nous ne traiterons ici que de la première, parce que l'importance et le caractère nettement tranché des hymnes du reste de la psalmodie leur assignent un rang et leur méritent une étude à part. C'est que les hymnes relèvent de principes mixtes, sinon essentiellement différents de ceux qui régissent le genre récitatif. La psalmodie dont la tradition primitive a laissé une empreinte profonde et toujours reconnaissable sur tous les anciens chants liturgiques, doit seule nous retenir.

Le psautier paraît avoir fourni la matière à peu près exclusive des pièces composant l'office divin et la messe dès la plus lointaine antiquité. Antiennes, répons, invitatoires, introïts, graduels, alléluia, traits, offertoires, communions, sont tous tributaires de la psalmodie, dont ils ne se sont d'ailleurs jamais complètement affranchis, Ici comme pour tant d'autres institutions, le christianisme ne faisait que s'approprier les pratiques des synagogues avec lesquelles il avait essayé d'abord de faire alliance. Pour faciliter la transition, les chefs des communautés chrétiennes, personnellement bien disposés pour la plupart à l'égard des observances et du rituel juifs, avaient fait une large part dans leurs règlements aux coutumes juives [4]; mais toutes les avances avaient été repoussées, et la double préoccupation d'éviter le trouble qu'apporterait une réforme liturgique complète, et peut-être chez quelques-uns le désir de supplanter le peuple élu en tout ce qui était de nature à lui valoir une situation privilégiée, portèrent les fidèles à calquer leur *schema* liturgique sur le *schema* de la synagogue. C'est ainsi que, dès les temps apostoliques, ce sont les psaumes et quelques cantiques tirés de l'Ancien Testament qui forment avec la lecture publique des livres saints la partie constitutive et essentielle de l'office divin. D'assez bonne heure, c'est-à-dire depuis le moment où le tissu liturgique se présente à nous sous une forme moins fragmentaire que ces lambeaux épars des plus anciens textes, nous voyons que l'importance accordée à la psalmodie est beaucoup plus considérable dans l'Église que dans la synagogue.

Psalmodie, lectures, oraisons, les trois membres dont se compose l'office paraissent avoir dû se compénétrer et se développer dès les origines, sans différence notable quant à leur modulation déclamatoire. Dès lors, l'unité de forme lyrique est mise au service de l'unité de forme liturgique et donne à la prière ce caractère de cadence rythmique si achevé qui la distingue. Le chant des psaumes restait avant tout un chant psalmodique, soit parce qu'à lui seul il composait une portion complète dans l'ensemble, soit parce qu'il relevait les lectures par des intermèdes d'hymnodie qui leur étaient adaptés. Ainsi donc : 1° une psalmodie courante suivant l'ordre des psaumes dans la Bible, et 2° une psalmodie intermittente et circulant avec quelque arbitraire, dans les intervalles des lectures. La lecture, quand le président de l'assemblée avait de la capacité, inspirait le choix du psaume, sauf dans le cas où quelque passage de la lecture déterminait ce choix, ou bien encore quand un cantique s'annonçait aux derniers mots de la lecture [5].

Le psautier et le lectionnaire, rigoureusement nécessaires dès lors, ont dû, pour arriver à leurs formes diverses de

Liber antiphonarum ou *Antiphonarius,*
Liber responsalis ou *Responsoriale,*
Liber gradualis ou *Graduale,*

subir bien des déformations, des modifications, et cela au détriment de l'ordre primitif, dans le but de combiner ces recueils et les fragments psalmodiques dont ils sont composés avec les nécessités de la trame tour à tour transformée, modifiée, élargie, de l'office divin tel qu'il était parvenu à l'époque où ces livres furent fixés.

Tout essai de classement des différents membres groupés sous les noms d'antienne, de répons ou de graduel aboutit à un classement plus général : les antiennes et les répons. C'est invariablement sous l'une des deux appel-

[1] *Gesta beati Caroli Magni*, l. X, c. II, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1395. — [2] E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, in-8°, Nimes, 1886, p. 225, 377. — [3] L. Petit, *op. cit.*, p. 4 sq. — [4] Voir les premiers chapitres du livre des Actes des Apôtres. — [5] Le *codex Alexandrinus* du British Museum (Ve siècle) contient 13 cantiques.

Digitized by Google

lations que nous rencontrons, outre *antiennes* et *répons* proprement dits, les :

Antiphonæ ad Invitatorium,
» *ad Introitum,*
» *ad Offerendum,*
» *ad Communionem,*
Responsorium Graduale et, par concomitance,
» *Alleluia.*

Or, qu'y a-t-il, en dernière analyse, dans ces dénominations communes d' « antiennes » et de « répons » ? Il y a la tradition conservée des deux genres de psalmodie alternative dans l'antiquité.

Le chant des psaumes affectait deux formes générales, et chacune d'elles offrait en outre deux variétés distinctes. Le chant *in directum* et le *tractus* qui appartenaient à la forme directanée : l'antiphonie et le chant responsorial qui relevaient de la forme alternée. Mais il ne faut pas prendre le chant directané pour le *recto tono* et le *tractus* pour un chant traîné. Ce serait une singulière erreur.

Tous prennent part à la psalmodie directanée. Le psaume se déroule sans alternance et sans intercalation d'une formule quelconque. Tommasi dit que ce rite est encore en vigueur dans le chant du psaume qui suit le capitule de *Laudes* dans la liturgie ambrosienne : *ab utroque choro stante dicitur communiter et non alternatum.* La règle monastique écrite par saint Benoît adopte cet usage du chant *in directum* pour les psaumes du commencement de matines et de laudes : *Domine quid multiplicati sunt,* et *Deus misereatur nostri et benedicat nobis;* mais l'usage s'est substitué de les réciter alternativement comme le reste de l'office [1].

Un chantre ou un lecteur déroule seul, sans interruption aucune, son récitatif tout entier, c'est-à-dire un psaume qu'il a entamé aussitôt terminée la lecture de la péricope tirée de la Bible. Nous disions plus haut que si le président de l'assemblée était attentif à cette péricope il choisissait le psaume de manière à servir de développement et de résumé tout ensemble à la lecture. Parfois, cependant, ce choix lui est trop clairement indiqué pour qu'il y ait choix à proprement parler. Ainsi, après le récit du passage de la mer Rouge, le chantre ou le lecteur entonne :

Cantemus Domino gloriose enim magnificatus est;

après le récit du séjour des trois Hébreux dans la fournaise, on dit :

Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum.

Certains lectionnaires joignent le *tractus* à la lecture, preuve de l'ancien usage consistant à faire dire par la même bouche le chant de la leçon et la psalmodie du cantique ou du psaume afférent à cette leçon. On appelait cela chanter *tractius,* c'est-à-dire « tout d'un trait » ; de là le nom de *tractus.*

Dans la suite, cette pièce, comme toutes les autres, a subi le procédé alternatif au point que son nom n'a plus de sens qu'après l'explication qui précède. Ainsi le *tractus* n'est pas un chant traîné, c'est la psalmodie ininterrompue d'un chant isolé. *Hoc differt inter Responsorium cui chorus respondet et Tractum cui nemo* [2].

En outre, on lit dans le Ier *Ordo* romain : *Legitur lectio græce : Factum est in vigilia matutina : et ab IPSO cantatur canticum hoc græce : Cantemus Domino. Post hæc ascendit alius et legit supra dictam lectionem latine et canticum cantat suprascriptum latine... Post hoc legitur lectio græce : Apprehendent septem mulieres : et ab IPSO cantatur canticum græce : Vinea. Deinde ascendit alius legere suprascriptam latine ; canticum latine cantat suprascriptum. Post hæc cantatur Psalmus : Sicut cervus græce, et alius ipsum psalmum latine* [3].

Donc, jusqu'ici, deux variétés dans une même espèce : récitatif *choral* ou récitatif *solo* dans la succession ininterrompue du psaume.

La psalmodie alternative nous offre elle aussi deux variétés : 1° alternance d'un chœur à un autre chœur, c'est l'antiphonie ; 2° alternance d'un chantre à un groupe choral, c'est le responsorial. Le mode responsorial est, pour les psaumes, le plus ancien, et il se pourrait qu'il nous conduisît, si les textes existaient, jusqu'aux premiers jours du christianisme. Au IVe siècle, l'alternance des lecteurs et du peuple est attestée par nombre de documents et le caractère récitatif du chant par l'emploi indifférent de *cum legeretur* et *cum canteretur.* Égéria qualifie le chant psalmodique qu'elle entend en Orient : *psalmi responduntur.*

Toutefois, l'antiphonie existait dès lors et en Orient même ; mais la forme responsoriale avait en sa faveur, outre l'ancienneté et l'usage général, d'autres causes qui favorisaient son maintien, par exemple : la rareté des exemplaires du psautier et l'impossibilité pour la foule des fidèles, qui devait cependant le chanter, de le retenir de mémoire. Tommasi croit que ce fut précisément la nécessité de suggérer au peuple le verset des psaumes au fur et à mesure, qui motiva la préférence donnée au système responsorial sur l'antiphonique [4].

Néanmoins, l'antiphonie gagnait de plus en plus sur le mode responsorial pour la psalmodie courante. Ce rite psalmodique ne supprimait pas la difficulté, mais son extension continue et presque universelle prouvait l'extension de la connaissance des cantiques sacrés et l'élévation du niveau intellectuel du peuple chrétien.

D'après Tommasi, le développement de l'antiphonie en Occident se placerait entre le temps de saint Augustin et celui de Cassiodore ; il est vrai que ce liturgiste n'a pu avoir connaissance des textes qui en attribuent l'introduction à saint Damase et à saint Ambroise et, à l'époque qu'il marque, il n'est pas douteux que la substitution de la psalmodie antiphonique au mode responsorial, réservé pour une destination liturgique moins générale, était partout un fait accompli. Avant 543, date extrême pour la rédaction de la règle monastique de saint Benoît, la psalmodie antiphonique est définitivement établie.

En Orient, les réformes d'alternance sont usitées partout au temps de saint Basile conjointement avec la psalmodie directanée dans le même office [5].

Quoi qu'il en soit, le système antiphonique et le système responsorial n'étaient que deux manières d'appliquer le chant alternatif des psaumes. Notons encore que ni l'un ni l'autre de ces procédés n'impliquait nécessairement l'usage ancien, mais qui ne s'est généralisé que

[1] La plus ancienne mention du chant *directané* apparaît dans la règle de saint Benoît, qui prescrit le chant du ps. LXVI *in directum* aux matines du dimanche et pareillement, dans les monastères peu importants, à tierce, à sexte et à none. Prescriptions semblables dans les règles de saint Césaire et de saint Aurélien. *P. L.*, t. LXVII, col. 1102 ; t. LXVIII, col. 395. Au bréviaire ambrosien, le même chant est prescrit soit dans Berold, soit dans le *ms. addit. 34209* du Brit. Museum. — [2] Amalaire, *De ecclesiast. officiis*, l. III, c. XII. — [3] Ordo romain I, n. 40, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 955. — [4] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, in-4°, Romæ, 1748, t. III, p. 52 : *apparet, in cantu Psalmi Responsorii, olim tunc in oriente, tunc in occidente usitatiore in quo Lector præcinebat versus, et populus eosdem ipsos respondendo repetebat, usurpatam fuisse antiquam illam versuum distinctionem, qui breviores erant, non alteram sequentis ævi versuum paulo prolixiorum... nam præter quam quod id postulabat ratio ejusmodi institutionis nempe ut rudis populus psalmos caneret, quos nec de libro legeret, nec memoria teneret ; unde necesse erat verba ei pauca præberi repetenda, ut membratim cæsimque totum psalmum percurreret.* — [5] S. Basile, *Epist.*, CCVII, alias LXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 759 ; écrite en 375 *ad clericos neocesarienses : Quod autem spectat.*

Digitized by Google

plus tard, d'intercaler des refrains ou formules de reprise uniformes dans la récitation psalmodique, et qui, selon qu'il était employé pour l'alternance antiphonique ou l'alternance responsoriale, prit le nom d'*antienne* ou de *répons*[1].

Toutefois on ne peut passer sous silence ce troisième élément qui se combine avec les deux variétés de psalmodie alternée et doit servir à en faire retrouver la trace dans nos livres choraux actuels.

En effet, ces deux systèmes psalmodiques d'alternance furent pratiqués de trois manières différentes :

1° Répétition verset par verset d'une partie chorale succédant à l'autre partie (lecteur ou chœur).

2° Point de répétition, et chaque partie avançant à mesure d'un verset.

3° Répétition constante d'un même texte par l'une des parties chorales alternant avec une autre (lecteur dans le cas de psaume responsorial, chœur dans le cas de psaume antiphonique), laquelle ne cesse de poursuivre les versets du psaume tout entier et par ordre.

Ces trois cas, malgré leur diversité, ne laissent pas de maintenir son caractère récitatif à la psalmodie. Pour les deux premières manières, pas de discussion seulement possible; pour la troisième également, soit que la mélodie du verset intercalaire fût la même que celle des deux autres versets chantés successivement par la partie adverse, soit que, d'une façon ou d'une autre, elle s'en fut plus ou moins différenciée. Quoi qu'il en soit, cet intercalaire invariable, constant, périodique, devait nécessairement prendre le caractère récitatif de la psalmodie, en prendre également le mouvement, le rythme, en un mot en subir toutes les exigences harmoniques, afin de garder entre les deux parties alternantes l'homogénéité strictement nécessaire.

A cet égard l'exemple des litanies est tout à fait instructif. L'alternance, entre le récitant et le chœur, d'une formule invariable au point de vue rythmique et mélodique, malgré quelques variations dans la forme de l'intercession et de la réponse, montre assez que ces alternances font parties intégrantes d'un même chant et se complètent l'une l'autre.

Ce qui a lieu dans les litanies, qui ne sont, en définitive, qu'un répons, a lieu également dans la troisième manière décrite ci-dessus, la psalmodie alternée avec intercalation, à condition que l'intercalaire n'ait pas la fonction de compléter le chant ou de le conclure et ne soit pas un élément intrinsèque et même indispensable du récitatif.

Dès lors, nous dégageons nettement le caractère psalmodique des chants primitifs et la fonction alternante des intercalations, ainsi que leur homogénéité parfaite avec la modulation des psaumes.

Au début, les intercalaires étaient très brèves. Un antique canon d'antiennes édité par le cardinal Pitra, mais trop peu connu, nous permet de prendre une idée de ces rapides acclamations.

ΚΑΝ`ΩΝ 'ΑΝΤΙΦ'ΩΝΩΝ Τ¯ΩΝ ΨΑΛΜ¯ΩΝ Τ¯ΗΣ ΤΟ¯Υ ΘΕΟ¯Υ ΜΕΓ'ΑΛΗΣ 'ΕΚΚΛΗΣ'ΙΑΣ

Υ Α' καὶ Β'. — 'Αλληλούϊα.
Τ Γ'. — Κατόρθωσον.
Θ Δ' καὶ Ε'. — Οἰκείρησόν με, Κύριε.
ΑΝ ζ' καὶ Η'. — Σῶσον ἡμᾶς. Κύριε.
ΠΡΙ θ'. — 'Αλληλούϊα.
ΧΥ Ι' καὶ ΙΑ', καὶ ΙΒ', καὶ ΙΓ'. — 'Αλληλούϊα.
ΑΡ ΙΔ', ΙΕ', ΙϛΙ'. — φύλαξόν με, Κύριε.
ΙΖ'. — 'Αλληλούϊα.
ΙΗ', ΙΘ', Κ'. — 'Επάκουσόν μου, Χύριε.
ΚΑ'. — 'Αλληλούϊα.
ΚΒ' καὶ ΚΓ'. — 'Ελέησόν με, Κύριε.
ΚΔ' καὶ ΚΕ'. — 'Αλληλούϊα.
ΚϛΙ' καὶ ΚΖ'. — Βοήθησον μοι, Κύριε.
ΚΗ' καὶ ΚΘ'. — 'Αλληλούϊα.
Λ'. — 'Αντιλαβοῦ μοι, Κύριε.
ΛΑ', ΛΒ'. — 'Αλληλούϊα.
ΛΓ', ΓΔ'. — Οἰκτειρησόν με, Κύριε.
ΛΕ' καὶ ΛϛΙ'. — 'Αλληλούϊα.
ΛΖ'. — 'Επάκουσόν μου, Κύριε.
ΛΗ' καὶ ΛΘ'. — 'Αλλελούϊα.
Μ'. — Εἰσάκουσόν μου, Κύριε.
ΜΑ' καὶ ΜΒ'. — 'Αλληλούϊα.
ΜΓ'. — Σῶσον ἡμᾶς, Κύριε.
[ΜΔ'. — ΜΖ'. — *videntur excidisse*]
ΜΗ' καὶ ΜΘ'. — 'Αλληλούϊα.
Ν'. — Κατόρθωσον.
ΝΑ' καὶ ΝΒ' καὶ ΝΓ'· — Μνήσθητί μου, Κύριε.
ΝΔ'. — 'Αλληλούϊα.
ΝΕ' καὶ ΝϛΙ'. — 'Ελέησον με, Κύριε.
ΝΖ' καὶ ΝΗ'. — 'Αλληλούϊα.
ΝΘ' καὶ Ξ' καὶ ΞΑ'. — Βοήθησόν με, Κύριε.
ΞΒ'. — Κατόρθωσον.
ΞΓ' καὶ ΞΔ'. — 'Αλληλούϊα.
ΞΕ' καὶ ΞϛΙ'. — Οἰκτείρησόν με, Κύριε.
ΞΖ'. — 'Αλληλούϊα.
ΞΗ' καὶ ΞΘ. — Σῶσον ἡμᾶς, Κύριε.
Ο'. — 'Αλληλούϊα.
ΟΑ' καὶ ΟΒ'. — 'Αντιλαβοῦ μου, Κύριε.
ΟΓ' καὶ ΟΑ'. — 'Αλληλούϊα.
ΟΕ' καὶ ΟϛΙ'. — Φύλαξόν με, Κύριε.
ΟΖ'. — 'Αλληλούϊα.
ΟΗ' καὶ ΟΘ'. — 'Ιλάσθητί μοι, Κύριε.
Π' καὶ ΠΑ'. — 'Αλληλούϊα.
ΠΒ' καὶ ΠΓ'. — 'Επάκουσόν μου, Κύριε.
ΠΔ'. — 'Αλληλούϊα.
ΠΕ'. — Κατὰ λύχνης.
ΠϛΙ' καὶ ΠΖ'. — Μνήσθητί μου, Κύριε.
ΠΗ'. — 'Αλληλούϊα.
ΠΟ' καὶ Ϟ'. — Φύλαξόν με, Κύριε.
ϞΑ' καὶ ϞΒ' καὶ ϞΓ'. — 'Αλληλούϊα.
ϞΔ' καὶ ϞΕ' καὶ ϞϛΙ'. — Σῶσον ἡμᾶς, Κύριε.
ϞΖ', ϞΗ' ϞΘ, Ρ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΑ'. — Εἰσάκουσόν μου, Κύριε.
ΡΒ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΓ'. — Οἰκτείρησόν με, Κύριε.
ΡΔ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΕ'· — 'Αντιλαβοῦ μου, Κύριε.
ΡϛΙ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΖ' καὶ ΡΠ'. — Βοήθησόν μοι, Κύριε.
ΡΟ' καὶ ΡΙ' καὶ ΡΙΑ' καὶ ΡΙΒ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΙΓ' καὶ ΡΙΔ' καὶ ΡΙΕ' καὶ ΡΙϛΙ'. — 'Επάκουσόν μου, Κύριε.
ΡΙΖ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΙΗ' καὶ ΡΙΘ' καὶ ΡΚ' καὶ ΡΚΑ' καὶ ΡΚΒ', ΡΚΓ'-ΡΚΔ'. — 'Ελέησον, Κύριε.
ΡΚΕ', ΡΚϛΙ', ΡΚΖ', ΡΚΗ', ΡΚΘ', ΡΛ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΛΑ', ΡΛΒ', ΡΛΓ'. — Μνήσθητί μου, Κύριε.
ΡΛΔ', ΡΛΕ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΛϛΙ', ΡΛΖ'. — 'Ιλάσθητί μοι, Κύριε.
ΡΛΗ' καὶ ΡΛΘ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΜ'. — Κατὰ λύχνης.
ΡΜΑ', ΡΜΒ'. — Εἰσάκουσόν μοι, Κύριε.
ΡΜΓ', ΡΜΔ'. — 'Αλληλούϊα.
ΡΜΕ', ΡΜϛΙ', ΡΜΖ'. — 'Αντιλαβοῦ μοι, Κύριε.
ΡΜΓ', ΡΜΔ. — 'Αλληλούϊα.
ΡΜΕ', ΡΜϛΙ', ΡΜΖ'. — 'Αντιλαβοῦ μοι, Κύριε.
ΡΜΗ', ΡΜΘ' ΡΝ'. — Κατόρθωσον.
Καὶ ταῦτα τῶν ἀντιφώνων, πόσα ἀλληλούϊα καὶ οἰκτείρησον καὶ καθεξῆς.

[1] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. II, col. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1077. Nicetas Choniates († 1216), *Thes. fid. orthod.*, l. V, c. XXX, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1389, donne le témoignage de Théodore de Mopsueste, contemporain de Diodore et de Flavien dont il fut le disciple.

Digitized by Google

Ἀλληλούϊα δ'. — Θίκτείρησον δ'. — Σῶσον ἡμᾶς δ. Φύλαξον γ'. — Ἐπάκουσον δ'. — Ἐλέησον γ'. Βοήθησον γ'. — Ἀντιλαβοῦ δ'. — Εἰσάκουσον γ'. Ἱλάσθητι γ'. — Μνήσθητι μου γ'. — Ὁμοῦ ἀντίφωναξ δ'.

Ces intercalaires, si concises qu'elles retardaient à peine la psalmodie, étaient, on le voit, dans le genre de nos réponses de litanies ou encore de celles qu'on chante à laudes le 1er dimanche de l'Avent dans le rite milanais (*Antiph. ad crucem septies*), ou encore les courtes invocations qui partagent la triple psalmodie antiphonique préparatoire au saint sacrifice dans la liturgie des Grecs (*Liturg. S. Chrysost.; Typicon S. Sabæ*).

L'Église latine, dans les plus anciens monuments de ce genre qui se retrouvent dans sa liturgie, s'écarte déjà de la concision primitive des formules publiées par le cardinal Pitra. Pour s'en rendre un compte bien exact, il suffira d'étudier le *Psalterium per hebdomadam* au bréviaire romain, les formules de la semaine sainte, celles du commun d'un martyr et celles de l'office des défunts. Ces antiennes sont au nombre des plus anciennes dans notre liturgie.

Au début, évidemment, l'intercalation est appelée à remplir diverses conditions : retenir les fidèles en les intéressant à l'office; leur permettre d'y faire leur partie dans la mesure compatible avec leur connaissance rudimentaire du psautier et leur mémoire engourdie. Voilà tout ce que l'on peut dire qui ne soit pas aventureux. Mais il est temps de revenir à l'identité entre les intercalations et la psalmodie alternée d'une part, et les mélodies grégoriennes de l'autre.

Les anciens antiphonaires ou responsoriaux, sans contenir tout au long ni de la manière la plus complète tout ce qu'on chantait, même après le travail d'abréviation que saint Grégoire leur fit subir, conservent cependant encore bon nombre de traces des anciens usages, tout en se rapprochant davantage de l'état liturgique où la réforme du bréviaire et du missel par Pie V a mis désormais les textes des livres de chœur.

Voyons ces antiphonaires.

Pour la messe, par exemple, nous trouvons :

a) Des formules qualifiées antiennes et répons, avec l'addition d'un terme explicatif, par exemple : *ad introitum, ad offertorium, ad communionem. R. Graduale,* etc.

b) D'autres formules en plus grand nombre marquées du signe ℣. (= *versus*), quand ce n'est pas *Ps.* (= *psalmus*).

I. Ces différentes formules doivent appartenir au régime psalmodique, car : 1° la source des formules du premier genre (*a*) est en immense majorité tirée des psaumes; 2° les formules du deuxième (*b*) — ℣. — sont coordonnées aux formules du premier genre; 3° ces versets, manifestement en rapport consécutif et plus ou moins complémentaire avec les premières formules, appartiennent presque toujours aux psaumes eux-mêmes d'où ces formules ont été tirées; 4° la série de ces versets, laisse entrevoir leur multiplicité primitive et se trouve remplacée parfois par l'indication numérique du psaume que les chantres devront chercher au psautier.

II. De la confrontation de ces remarques avec celles qui se peuvent faire au cours d'une lecture des *ordo* romains, d'Amalaire et de quelques ouvrages de cette époque, il faut admettre qu'on est en présence des intercalations et des versets du chant psalmodique primitif, soit antiphonique pour les introïts, offertoires et communions, soit responsorial pour les graduels et alléluias.

III. La démonstration peut être faite par l'analyse mélodique des modulations dont ces textes sont ornés. En effet, on reconnaît à première vue dans ces versets des introïts et des communions le simple chant des psaumes de l'office uniquement agrémenté de petits ornements.

A propos de formules et de versets, il est temps de nous arrêter à envisager de plus près la source, la coordination et la multiplicité dont il a déjà été parlé plus haut. De même que l'étude de l'antiphonaire de Hartker, que nous aborderons ailleurs, nous révélera la formule essentielle ou, si l'on le veut, la substance rythmique de l'antiphonie, de même l'étude de l'*Antiphonale missarum* grégorien nous y fera découvrir un premier vestige du régime psalmodique auquel se rattachent les antiennes. Un premier coup d'œil sur les formules assignées dans ce recueil liturgique à chaque jour de l'année et à chaque circonstance rituelle, nous laisse entrevoir qu'en très grande majorité ces formules sont empruntées au psautier. Si, entrant dans la voie de la précision minutieuse, on note pour chaque pièce le numéro du psaume auquel elle est empruntée, on constate que, d'une manière générale, le choix des passages a été fait suivant l'ordre numérique du psautier. Nulle part cette disposition n'est plus démonstrative qu'en ce qui concerne les *communions* du carême[1].

[1] *Un mot sur l'Antiphonale missarum*, p. 16.

SÉRIE DES JOURS DE CARÊME.	TEXTE INITIAL DES COMMUNIONS.	SOURCE DES COMMUNIONS.
1. Feria IV. Caput jejunii	Qui meditabitur in lege Domini	Ps. I.
Feria V	*Acceptabis sacrificium*	Ps. L.
2. Feria VI	Servite Domino in timore	Ps. II.
Sabbato vacat	*Tu Domine servabis nos*	Ps. XI.
DOM. I QUADRAGESIMÆ	SCAPULIS SUIS OBUMBRABIT	Ps. XC.
3. Feria II	Voce mea ad Dominum	Ps. III.
4. Feria III	Cum invocarem te	Ps. IV.
5. Feria IV (IV Temporum)	Intellige clamorem meum	Ps. V.
Feria V	*Panis quem ego dedero*	Joa., VI.
6. Feria VI (IV Temporum)	Erubescant et conturbentur	Ps. VI.
7. Sabbato (IV Temporum)	Domine Deus meus	Ps. VII.
Dominica II vacat	*Intellige clamorem meum*	Ps. V.
8. Feria II	Domine Dominus noster	Ps. VIII.
9. Feria III	Narrabo omnia mirabilia tua	Ps. IX.
10. Feria IV	Justus Dominus et justitiam	Ps. X.

Digitized by Google

SÉRIE DES JOURS DE CARÊME.	TEXTE INITIAL DES COMMUNIONS.	SOURCE DES COMMUNIONS.
Feria V	*Qui manducat*	Joa., VI.
11. Feria VI	Tu Domine servabis nos	Ps. XI.
12. Sabbato	Oportet te fili gaudere	
DOMINICA III	PASSER INVENIT SIBI	Ps. LXXXIII.
13. Feria II	Quis dabit ex Sion salutare	Ps. XIII.
14. Feria III	Domine quis habitabit	Ps. XIV.
15. Feria IV	Notas mihi fecisti vias vitæ	Ps. XV.
Feria V	*Tu mandasti mandata*	Ps. CXVIII.
16. Feria VI	*Qui biberit aquam*	
17. Sabbato	*Nemo te condemnavit mulier?*	
DOMINICA IV	HIERUSALEM QUÆ ÆDIFIC.	Ps. CXXI.
18. Feria II	Ab oculis meis munda me	Ps. XVIII.
19. Feria III	Lætabimur in salutari tuo	Ps. XIX.
20. Feria IV	*Lutum fecit ex sputo Dominus*	
Feria V	*Domine memorabor*	Ps. LXX.
21. Feria VI	*Videns Dominus flentes*	
22. Sabbato	Dominus regit me	Ps. XXII.
DOMINICA V PASSIONIS	HOC CORPUS	I Cor., XI.
23. Feria II	Dominus virtutum	Ps. XXIII.
24. Feria III	Redime me Deus Israel	Ps. XXIV.
25. Feria IV	Lavabo inter innocentes	Ps. XXV.
Feria V	*Memento verbi tui*	Ps. CXVIII.
26. Feria VI	Ne tradideris me Domine	Ps. XXVI.

On aura remarqué dans le tableau qui précède que la série des vingt-six premiers psaumes est interrompue : 1° par des intercalations ; 2° par des lacunes.

Les intercalations sont au nombre de douze, mais leur retour périodique permet de les ramener toutes, sauf une, à deux groupes. Ainsi, nous observons que les jours à enjamber pour respecter la série des vingt-six psaumes consécutifs sont les suivants : 1° les cinq dimanches ; 2° les six jeudis ; 3° le samedi qui suit le mercredi des cendres.

L'exclusion des dimanches peut s'expliquer par l'adoption d'une ordonnance férialе dans laquelle ces jours ne trouvent pas leur place. étant pourvus d'antiennes spéciales. L'exclusion des jeudis s'explique par la non-admission de ces jours dans la liturgie de carême à l'époque où les vingt-six psaumes en question furent répartis entre les autres jours de la semaine, ce qui témoigne d'une discipline antérieure à Grégoire II.

Les lacunes affectent les psaumes XII, XVI, XVII, XX et XXI, à la place desquels se trouvent cinq antiennes tirées de l'évangile du jour (3e samedi, 4e vendredi et 4e samedi, 5e mercredi et 5e samedi). La substitution des antiennes évangéliques aux antiennes psalmiques entraîna la disparition pure et simple de ces dernières, qu'on ne s'occupa pas de reculer au jour suivant ; elles furent sacrifiées et la progression gardée.

Il y a même ceci de particulier, que les manuscrits publiés par Pamélius[1] et dom Denys de Sainte-Marthe[2] maintiennent à la suite de ces antiennes postérieurement introduites (*feria VI post dom. IV : Videns Dominus*) l'indication du psaume XXI qui correspondait plus anciennement à l'antienne de cette férie. L'attention de Pamélius avait été frappée de cette circonstance et il prit soin de la souligner par l'emploi d'un caractère typographique spécial dans l'énoncé du chiffre du psaume.

Remarquons, de plus, que ces substitutions sont susceptibles d'une fixation chronologique, car une dernière substitution de ce genre s'est produite depuis l'âge de nos manuscrits. Or, la lacune accusée dans le missel de saint Pie V au premier lundi de carême par l'insertion d'un texte de saint Matthieu n'existe dans aucun des antiphonaires collectionnés par Pamélius, Goussanville, dom de Sainte-Marthe, Tommasi, Gallicioli, Vezzozi, Muratori, Gerbert, qui maintiennent encore l'antienne : *Voce mea* du ps. III.

D'après ce qui précède, on voit qu'il ne faut pas se hâter de conclure que le psautier était *exclusivement* appelé à fournir les formules intercalaires, car le choix d'un texte évangélique correspondant aux lectures du jour n'empêchait pas de lui adapter un psaume. Ces psaumes étaient ceux de l'introït et c'est à eux que se réfèrent le plus souvent les manuscrits.

Remarquons qu'il ne s'agit pas d'un verset quelconque, mais de tout un psaume à chanter d'une psalmodie normale. Si parfois le copiste a transcrit tout entier le premier verset de cette psalmodie, d'autres fois il se borne à en indiquer les premiers mots, d'autres fois encore le numéro d'ordre au psautier. Rien ne manque non plus pour rappeler tout ce qui appartient au chant du psaume. Le chantre, au vu de la rubrique : **Ton.viij, oia, euouae,** n'avait qu'à appliquer à chacun des versets l'intonation **(oia)** et la finale **(euouae)** du VIIIe mode qui lui étaient désignées.

Observons enfin que si l'antienne est formée du commencement du psaume, l'ordre des versets qui lui sont coordonnés s'établit, non plus à compter du 1er verset de ce psaume, mais, ainsi que cela se pratique encore dans la psalmodie ordinaire, à compter du verset qui suit la portion du texte consacrée à l'antienne. D'où il ressort une fois de plus, que ces deux parties se complètent pour former un tout réellement homogène. Au fait, la rubrique *Psalmus ipse* exprime formellement cette homogénité.

Dans la psalmodie de l'office relevons encore ceci. La τάξις des psaumes aux fêtes de Jésus-Christ, de la Vierge, des saints, forme un canon spécial qui leur est propre ;

[1] *Codex Blandinensis* (= Saint-Pierre, de Gand). — [2] Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n. 776.

Digitized by Google

dans les féries, le canon psalmodique est tout simplement l'ordre naturel du psautier. Malgré ce canon spécial aux fêtes, on conserve le motif liturgique inhérent à la récitation régulière ou *psalterium*, de même que pour la messe le choix arbitraire des psaumes ou cantiques pris en dehors ou sans tenir compte de l'ordre du psautier, ne les fait pas sortir du genre psalmodique commun auquel ils appartiennent. Il ne faut pas négliger non plus de remarquer le déroulement progressif du psautier dans son emploi au bréviaire, déroulement non sans lacunes, mais au moins sans désordre et sans retour.

Au temps après la Pentecôte, les antiennes de communion nous offriraient encore un spécimen de cette progression discontinue, mais elles ne s'y retrouvent ordonnées de cette sorte que pendant les huit premiers dimanches. Pour les offertoires et les introïts la série est plus constante, elle s'étend jusqu'au XVIIe dimanche, sauf deux substitutions d'offertoires. Elle est constante jusqu'au dernier dimanche pour les alléluias, et cela sans aucune substitution.

DIMANCHES APRÈS LA PENTECOTE.	INTROITS.	ALLÉLUIAS.	OFFERTOIRES.	COMMUNIONS.	OBSERVATIONS.
I	Ps. XII	Ps. V	Ps. V	Ps. IX	»
II	XVII	VII	VI	XII	»
III	XXIV	VII	IX	XV	Ps. XVI : *Ego clamavi*
IV	XXVI	IX	XII	XVII	»
V	XXVI	XX	XV	XXVI	Ps. XXXII, chant de la Comm. ton de répons.
VI	XXVII	XXX	XVI	XXVI	»
VII	XLVI	XLVI	Daniel, III	XXX	»
VIII	XLVII	XLVII	Ps. XVII	XXXIII	»
IX	LIII	LVIII	XVIII	»	»
X	LIV	LXIV	XXIV	»	Ps., L.
XI	LXVII	LXXX	XXIX	»	»
XII	LXIX	LXXXVII	Exode, XXXII	»	Ps. CIII. Texte spécial.
XIII	LXXIII	LXXXIX	Ps. XXX	»	»
XIV	LXXXIII	XCIV	XXXIII	»	»
XV	LXXXV	XCIV	XXXIX	»	»
XVI	LXXXV	XCVII	XXXIX	»	Ps. LXX
XVII	CXVIII	CI	Daniel, IX	»	LXXV
XVIII	»	CI	»	»	XCV
XIX	»	CIV	»	»	CXVIII
XX	»	CVII	»	»	CXVIII
XXI	»	CXIII	»	»	CXVIII
XXII	»	CXIII	»	»	»
XXIII	»	CXXIX	»	»	CXXIX

Quant aux répons graduels, on pourrait peut-être prouver par saint Augustin que leur variété date de loin et venait de la liberté qu'avaient les évêques de régler eux-mêmes le choix de l'épître ou de l'évangile sur lesquels ils voulaient parler à l'assemblée chrétienne, et mettre dès lors les répons en rapport avec ces lectures. Les manuscrits, suivant une remarque de dom Martin Gerbert dans une note de son Antiphonaire, attestent encore cette liberté, quant au choix du graduel, par la mention fréquente *quod volueris*.

Mais voyons maintenant les *ordo* romains, les vieux écrivains liturgiques, les Pères eux-mêmes. En ce qui concerne l'introït, l'offertoire et la communion, rien de plus clair.

Ces parties appartiennent à l'antiphonie et l'usage persista assez longtemps de les chanter avec leurs versets respectifs, quelquefois même avec le psaume tout entier qui leur était assigné, jusqu'à ce que les préparatifs de la messe, l'offrande et la communion des fidèles ayant pris fin, l'évêque eût invité le sous-diacre à donner aux chantres l'ordre de s'arrêter, que celui-ci intimait, disent les *ordo* romains, en se tournant vers le paraphoniste ou préchantre.

1° *Communion.* — Voici comment s'exprime le Ier *Ordo* romain (n. 40). Dès que l'évêque commencera la communion, aussitôt la schola commence l'antienne *ad Communionem* alternativement (*per vices*) avec les sous-diacres, et ils continuent de la sorte jusqu'à ce que la distribution de la communion à tout le peuple étant terminée, sur l'acquiescement de l'évêque ils disent : *Gloria Patri*, et après avoir répété le verset ils se taisent. L'évêque, regardant les fidèles, si leur communion est terminée, fait signe au sous-diacre régionnaire qui, tourné vers la schola, se signe le front et permet de commencer le *Gloria*. Le chef de la schola rend le salut au sous-diacre et entonne le *Gloria Patri*, le *Sicut erat* et le verset. Le IIIe *Ordo* romain (n. 18) ne s'exprime pas autrement : *Cum cœperit pontifex clerum sive populum communicare schola incipit antiphonam ad communionem psallere : ac deinde nutu pontificis : Gloria Patri ; Sicut erat in principio et nunc et semper, subdiacono faciente crucem in fronte; ut ex hoc signo intelligat prior scholæ quando post communionem debeat Gloriam dicere sanctæ Trinitati, paratus etiam versum repetitionis subjungere. Finita antiphona quæ repetitur ad repetitionis versum pontifex ad altare dat orationem ad complendum.*

2° *Offertoire.* — Nous traduisons le IIIe *Ordo* romain (n. 9). L'evêque salue l'assemblée et dit : *Dominus vobiscum*, et ensuite : *Oremus*. En ce moment, on commence le chant de l'offertoire avec les versets (*cum versibus*)... Tandis que les chantres exécutent l'offertoire et les versets, le peuple va à l'offrande. L'évêque revient à son siège, où le sous-diacre le salue, tandis que le chant se poursuit; de là, le sous-diacre se rend à l'autel... L'évêque quitte son siège et se rend à son tour à l'autel, où il prie et salue l'autel; pendant ce temps le chant continue. Après l'offertoire, on place l'encens sur l'autel, et l'évêque, s'inclinant légèrement vers l'autel, regarde la schola, à laquelle il fait signe de se taire; il se tourne vers le peuple et dit : *Orate*.

3° *Introït.* — Nous suivons encore le IIe *Ordo* romain (n. 8) : Les chantres se lèvent, se rendent en ordre à l'autel et s'établissent sur deux lignes seulement, les préchantres de chaque côté et en dehors, les enfants en dedans; alors (n. 3), le chef de la schola entonne

Digitized by Google

l'antienne *Ad introïtum* et le psaume se récite par alternance[1]. L'évêque, ajoute le 1er *Ordo* (n. 8), regarde le chef de la schola et lui fait signe d'entonner le *Gloria*, le chef de la schola s'incline et entonne. Dès qu'on commence *Sicut erat*, les diacres se lèvent.

Voici comment se pratiquait l'antiphonie de l'Introït dont le rite était, du reste, identique à celui de la psalmodie durant les heures canoniales. Le primicier des chantres, ayant imposé l'antienne au premier chœur, la poursuivait avec lui jusqu'à la fin, et tout aussitôt le second chœur la reprenait à son tour en entier. Puis le premier chœur chantait un premier verset du psaume et le premier chœur alternait de nouveau pour la répétition de l'antienne; après quoi le premier chœur, passant successivement à chacun des versets suivants, le second chœur continuait également de son côté l'intercalation de l'antienne après chaque verset jusqu'au signal du sous-diacre. Les deux chœurs se réunissaient alors dans la doxologie, puis intervenait un verset spécial intitulé *versus ad repetendum*, chanté par le premier chœur sur le ton du psaume et le second complétant l'alternance en modulant une dernière fois l'antienne :

Prenons pour exemple l'introït du jour de Noël, à la messe de minuit :

Le préchantre entonne et le 1er chœur poursuit l'antienne du ps. II :

Dominus dixit ad me : filius meus es tu. Ego hodie genui te.

Le 2e chœur reprend cette antienne :

Dominus dixit ad me : filius meus es tu. Ego hodie genui te.

Le 1er chœur psalmodie le 1er ℣. du ps. II :

Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania.

Le 2e chœur intercale l'antienne :

Dominus dixit ad me : filius meus es tu. Ego hodie genui te.

Le 1er chœur psalmodie le 2e ℣. du ps. II :

Adstiterunt reges terræ et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus.

Le 2e chœur intercale l'antienne :

Dominus dixit ad me : filius meus es tu. Ego hodie genui te,

et ainsi de suite pour les autres versets du ps. II, avec intercalation de l'antienne à chacun d'eux jusqu'au signal convenu. Le primicier entonne alors et les deux chœurs réunis poursuivent avec lui la doxologie :

Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.

Sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in sæcula sæculorum. Amen.

Le 1er chœur psalmodie le *versus ad repetendum :*

Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terræ.

Le 2e chœur reprend une dernière fois l'antienne.

Dominus dixit ad me : filius meus es tu. Ego hodie genui te.

Remarquons sans plus tarder l'analogie de ce début avec celui du sacrifice de la liturgie des Grecs à laquelle notre introït a été emprunté. Cette psalmodie — c'est en effet le nom que lui donne Nicolas Cabasilas[2] — cette psalmodie, disons-nous, est appelée chez eux : *Antiphonum primum, secundum,* et *tertium.* Elle est très ancienne puisque la « Liturgie de saint Basile », telle qu'on la trouve dans les vieux manuscrits de la traduction latine en parle en ces termes :

I. *Et cantent cantores tres vel quatuor versus psalmi Bonum est confiteri Domino*

II. *Et cantant cantores in ambone tres vel quatuor versus psalmi :*

Dominus regnavit decorem indutus est, cum Alleluia et Gloria.

III. *Et cantant cantores :*

Venite exsultemus Domino, cum antiphona.

Salvos fac nos Filii Dei qui surrexisti a mortuis cantantes tibi Alleluia.

Dans la « Liturgie de saint Jean Chrysostome » les trois antiennes de la messe sont attribuées tantôt au peuple, tantôt au chœur, tantôt aux chantres, suivant qu'on se rapporte à différents manuscrits.

Antiphonum I.

Exclamatio (unius) chori :

Bonum est confiteri Domino et psallere nomini tuo Altissime.

Idem in altera parte chori canitur :

℟. *Intercessionibus sanctissimæ Deiparæ, Salvator, salva nos.*

Ad annuntiandum mane misericordiam tuam et veritatem tuam omnibus diebus nostris.

℟. *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

Quoniam rectus Dominus Deus noster et nunc est in justitia facies ejus.

℟. *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

Antiphonum III.

Venite exultemus Domino : jubilemus Deo salutari nostro.

℟. *Salva nos, Fili Dei unigenite qui in Sanctis es mirabilis, canentes tibi : Alleluia.*

Preoccupemus faciem ejus in confessione; et in psalmis jubilemus ei.

℟. *Salva nos, Fili* (et le reste).

Quoniam Deus magnus Dominus et Rex magnus super omnem terram.

℟. *Salva nos, Fili* (et le reste).

Quia in manu ejus sunt omnes fines terræ et altitudines montium ipse conspicit.

℟. *Salva nos, Fili* (et le reste).

Gloria Patri, etc.

Canuntur hæc ab utroque choro.

Autre exemple emprunté au *Typicon* de saint Sabas : *In nativitate Dei.*

Antiphonum I. Tonus II.

℣. 1. *Confitebor tibi Domine in toto corde meo.*

* *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

℣. 2. *In consilio rectorum et congregatione, magna opera Domini.*

* *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

℣. 3. *Exquisita in omnes voluntates ejus.*

* *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

℣. 4. *Confessio et magnificentia opera ejus.*

* *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

Deinde illi duo chori :

Gloria Patri, etc.

* *Intercessionibus Deiparæ, Salvator, salva nos.*

Dans l'Église latine, les rites du chant de la communion étaient absolument semblables à ceux de l'introït, comme était semblable le genre de modulation de leur psalmodie. En voici un exemple, également tiré de la messe de minuit :

Le 1er chœur, après l'imposition par le primicier, chante avec lui l'antienne tirée du ps. CIX :

In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.

Le 2e chœur reprend :

In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.

[1] *Annuente episcopo incipiatur psalmus cum introitu* RECIPROCANTE... *hoc expleto inchoat cantor Gloria patri. Vetus missale ex cod. Ratoldi,* cité par dom Ménard dans son édition du *Liber sacrament.* de saint Grégoire, p. 262. — [2] Métropolite de Thessalonique au XIVe siècle, dans son *Expositio liturgiæ,* c. XV, XVII-XIX, *P. G.,* t. CL, col. 399 sq.

Digitized by Google

Le 1er chœur chante le 1er ℣. du ps. d'où est tirée l'antienne :

Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis.

Le 2e chœur intercale l'antienne :

In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.

Le 1er chœur chante le 2e ℣.

Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.

Le 2e chœur intercale l'antienne :

In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.

Et ainsi de suite aussi longtemps que dure la communion des fidèles; après quoi, tous ensemble (comme chez les grecs) chantent la doxologie :

Gloria Patri, etc.

Le 1er chœur chante sur le ton du psaume le *versus prophetalis* ou *ad repetendum :*

Tecum principium in die virtutis tuæ, etc.

Et le 2e chœur achève l'alternance en répétant une dernière fois l'antienne :

In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te.

Avec moins d'étendue et des modulations qui déjà ne sont plus syllabiques, c'est pourtant le même mode d'alternance qui régissait le chant de l'offertoire, dont la psalmodie était plus ou moins complète suivant le moment où le pontife donnait le signal.

Prenons encore un exemple. A la messe de la vigile de Noël on trouve l'offertoire ainsi disposé.

1er chœur. Antienne du ps. XXIII :

Tollite portas principes vestras et elevamini portæ eternales et introibit rex gloriæ.

2e chœur.

Tollite portas principes vestras et elevamini portæ eternales et introibit rex gloriæ.

℣. 1. *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo.*

Antiphona. — *Tollite portas principes vestras et elevamini portæ eternales et introibit rex gloriæ.*

℣. 2. *Ipse super maria fundavit eam et super flumina præparavit eam.*

Antiphona. — *Tollite,* etc.

Toutefois la psalmodie des offertoires n'a pas toujours cette forme normale et consécutive; souvent, au contraire, elle se présente déjà comme une composition de divers fragments du psaume auquel est empruntée l'antienne; ce sont bien encore des versets, mais non plus des versets consécutifs ni même les versets originaux complets. Il s'agit vraiment d'une centonisation ecclésiastique et l'on a fait un choix, une agglutination de citations du psaume, beaucoup plus qu'un renvoi au psautier.

Ceci posé, remarquons cependant que les versets de l'offertoire dans les anciens manuscrits se présentent sous la forme traditionnelle exigée par l'alternance antiphonique. Depuis les remaniements opérés sous Pie V, on n'en peut guère ressaisir la trace qu'à l'offertoire de la messe des défunts.

C'est sans doute en raison de la coutume qui s'est maintenue plus longtemps à ces messes d'admettre les fidèles à se présenter à l'offrande, qu'on a cru pouvoir conserver un des versets : *Hostias et preces,* chantés pendant le défilé du peuple.

Dans certaines Églises, l'altération gallicane laisse subsister une trace de cette coutume. A Lyon, par exemple, on chantait les versets d'offertoire, au cours des cérémonies dont l'offrande des fidèles était l'occasion dans la primatiale de Lyon.

Pour les introïts, il ne nous reste qu'un seul verset du psaume avec la doxologie et la reprise de l'antienne une seule fois.

Pour les communions, on a perdu partout les versets, sauf pour la messe des défunts dans laquelle l'antienne *Lux æterna,* divisée en deux fragments, est suivie d'un verset après lequel on reprend le deuxième fragment de l'antienne : *Cum sanctis tuis.*

Dans les observations qui précèdent, nous nous sommes particulièrement attaché à l'antiphonie de la messe; il y a lieu d'accorder quelque attention à l'antiphonie de l'office.

A première vue, on s'aperçoit que le caractère antiphonique des heures canoniales est beaucoup plus clairement marqué qu'il ne l'est dans la messe. Si on éliminait l'antiphonie des laudes et des heures il resterait quelques formules disjointes, point de corps d'office. Outre que les fonctions primitives de l'antiphonie à l'office et à la messe sont très différentes, leur développement a accentué le contraste. A la messe, l'antiphonie n'a qu'un rôle d'accompagnement; à l'office, elle occupe la place principale. De plus, l'office étant devenu, à mesure que les fidèles cessaient de le suivre, le monopole des clercs et des moines, le chant est demeuré à l'abri des innovations que le souci d'attirer le peuple à la messe y fit introduire et qui accentuèrent le caractère instrumental aux dépens du choral. La part des solistes, prépondérante à la messe[1], est nulle dans les heures, sauf à matines. L'alternance établit une sorte de nivellement rendant toutes les formules abordables à toutes les voix. A cet effet, les antiennes sont de facture fort simple, une ou deux notes par syllabe, rarement trois; un grand nombre sont rigoureusement syllabiques, par exemple, celles des féries. Leur importance mélodique ne va qu'à préparer la formule psalmique correspondante; si elles relèvent de l'esthétique, c'est sans aucune recherche[2], naturellement et du premier jet. Seules les antiennes du *Benedictus* et du *Magnificat* prennent une importance qui les détache du cadre sévère dans lequel elles sont placées, et avec leur accompagnement de cérémonies à l'autel évoquent l'idée de l'*antiphona ad introitum.*

L'antiphonie de l'office a eu cet avantage sur celle de la messe, qu'elle est toujours, ou peu s'en faut, suivie d'un psaume complet. Sous ce rapport l'aspect originaire de l'antiphonie n'a pas subi d'altération essentielle. Une grave modification l'atteignit cependant lors de la suppression de l'antienne après chaque verset. A la suite de ce changement, l'équilibre entre l'antienne et le psaume fut rompu, l'organisme même de la psalmodie fut atteint. Le texte primitif du psautier ne porta aucune trace de cette disparition, qui ne lui était qu'une addition tardive[3]; ce serait plutôt la mélodie qui offrirait à la finale des versets un trou béant, par-dessus lequel ne vient pas toujours s'ajuster exactement le début du verset suivant. Nous verrons plus loin que, pour joindre convenablement ensemble la finale du verset et la reprise de l'antienne, on avait recours à diverses formules de terminaison pour le même ton psalmodique, suivant la mélodie initiale de l'antienne, formules dites *differentiæ.* Il arriva que, en supprimant la répétition de l'antienne, on ne prit pas attention à l'hiatus mélodique que sa disparition entraînait pour le psaume.

Longtemps, en effet, tant à la psalmodie de la messe qu'à celle des heures canoniales, l'usage persévéra d'intercaler l'antienne après chaque verset. Il y a même plus, et l'idée qu'une psalmodie l'attachait intimement au chant de ces antiennes était alors si familière, que dans les commémoraisons, mémoires ou suffrages, des-

[1] Jamais, cependant, les chants antiphoniques de la messe ne pénétrèrent dans le domaine des solistes. — [2] Recherche visible, cela va de soi, car nous ne prétendons pas connaître les essais musicaux d'où chaque antienne est sortie. — [3] Nous laissons le ps. CXXXV qui est une exception, mais des plus suggestives.

Digitized by Google

tinés, comme on sait, à suppléer un office évincé par un office supérieur occurrent, les anciens, voulant conserver du moins à ce supplément une couleur de psalmodie et n'imaginant pas d'ailleurs qu'une antienne peut être chantée sans alternance avec des versets quelconques, sauvaient le principe par l'adjonction de la doxologie sous cette forme.

1er chœur. Antienne : *Parvulus filius datus est nobis, alleluia, et vocabitur Deus fortis, alleluia.*

2e chœur. Antienne : *Parvulus filius datus est nobis, alleluia, et vocabitur Deus fortis, alleluia.*

℣. *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.*

Antienne : *Parvulus filius datus est nobis, alleluia, et vocabitur Deus fortis, alleluia.*

℣. *Sicut erat in principio... Amen.*

Antienne : *Parvulus filius datus est nobis, alleluia, et vocabitur Deus fortis, alleluia.*

Autre exemple. Une nouvelle antienne à chaque verset du *Magnificat*, ainsi que cela se pratique dans la nuit de Pâques. On trouve chez les grecs et dans la liturgie syriaque des exemples semblables. Tommasi donne le *Magnificat* suivant, d'après un antiphonaire du XIe siècle *ad usum scholæ cantorum*, conservé *in bibliotheca angelica apud S. Augustinum in urbe.*

SABBATO SANCTO AD VIGILIAS POST COMMUNIONEM IN MISSA

Antiphona. — *Vespere autem sabbati; quæ lucescit in prima sabbati, venit Maria Magdelene et altera Maria videre sepulchrum, alleluia.* **o. i. a. euouae.**

℣. *Magnificat anima mea...*

Antiph. — *Et ecce terræ motus factus est magnus; angelus enim Domini descendit de cælo, alleluia.* **o. i. a. euouae.**

℣. *Et exultavit...*

Antiph. — *Angelus autem Domini descendit de cælo et accedens revolvit lapidem et sedebat super eum, alleluia.* **ouae.**

℣. *Quia respexit...*

Antiph. — *Erat enim aspectus ejus sicut fulgur et vestimenta ejus sicut nix, alleluia, alleluia.* **o. i. a. euouae.**

℣. *Quia fecit...*

Antiph. — *Præ timore autem ejus exterriti sunt custodes et facti sunt velut mortui, alleluia.* **o. i. a. euouae.**

℣. *Et misericordia...*

Antiph. — *Respondens autem angelus dixit mulieribus : nolite timere, scio enim quod Hiesum quæritis, alleluia.* **ouae.**

℣. *Fecit potentiam...*

Antiph. — *Venite et videte locum ubi positus erat Dominus, alleluia.* **ouae.**

℣. *Deposuit potentes...*

Antiph. — *Cito euntes dicete discipulis quia surrexit Dominus, alleluia.* **o. i. a. euouae.**

℣. *Esurientes...*

Antiph. — *In Galilea Hiesum videbitis sicut dixit vobis, alleluia.* **ouae.**

℣. *Suscepit...*

Antiph. — *Nolite exparescere, Hiesum Nazarenum quæritis crucifixum non est hic, surrexit, alleluia.* **ouae.**

℣. *Sicut locutus est...*

Antiph. — *Et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum orto jam sole, alleluia.* **ouae.**

℣. *Gloria Patri...*

Antiph. — *Et dicebant ad invicem : Quis revolvit nobis lapidem ab ostio monumenti? alleluia, alleluia.* **ouae.**

℣. *Sicut erat... Amen.*

D'après cet exemple, on pourrait croire que la doxologie s'intercalait en outre après chaque antienne, c'est du moins ce qui résulterait des sigles **o. i. a.** (= *Gloria*) et **euouae** (= *sæculorum Amen*), à moins plutôt qu'il ne se fût agi par là que d'indiquer aux chantres l'intonation et la finale du mode sur lequel ils avaient à psalmodier chaque verset. Ce n'est pas seulement aux cantiques *Benedictus* et *Magnificat* mais à tous les psaumes et à chaque verset de ces psaumes indistinctement aux heures canoniales qu'avait lieu cette antiphonie des intercalations.

De là à ce que nous voyons, c'est-à-dire l'antienne au début du psaume et après la doxologie aux offices doubles — l'antienne en entier une seule fois après la doxologie aux offices d'un rite inférieur au rit double — de cette réduction énorme à l'ancienne pratique, quelle fut la progression décadente, la marche suivie, la date probable de ces appauvrissements successifs?

Quoi qu'il en soit, au commencement du IXe siècle on trouve le vieil usage intact, même aux féries. Amalaire nous en rend témoignage : *Et senis antiphonis quas vicissim chori* PER SINGULOS VERSUS *repetunt*, etc.[1].

D'après l'antiphonaire du bienheureux Tommasi, au XIe siècle déjà, cet usage menaçait de disparaître à Saint-Pierre de Rome, car on trouve à certains jours cette rubrique : *Hac die antiphonanius.* Il y avait donc des jours où les antiennes n'étaient pas soumises à l'antiphonie. En effet, vers la même époque, la vie de saint Odon de Cluny, composée par son disciple Jean, fait allusion à une circonstance qui autoriserait la même induction. On voulait, dit le biographe, prolonger l'office de saint Martin jusqu'au jour, mais les antiennes de ce jour étant manifestement courtes et les nuits de novembre passablement longues, le chœur répétait l'antienne à chaque verset du chant des psaumes.

Tommasi fait à ce sujet une réflexion fort juste en signalant la raison pour laquelle les antiennes du psautier et des anciens offices sont généralement plus courtes aux heures canoniales qu'aux psaumes de la messe. C'est qu'en effet la psalmodie de la messe avait bien moins de développements que celle de matines et de laudes et les antiennes des introïts et des communions pouvaient être sans inconvénient plus longues puisqu'il ne s'agissait que d'un psaume et même d'une partie de psaume, tandis que la brièveté de celles du *cursus* était nécessairement en rapport avec le temps que réclamait leur alternance à chaque verset. Ceci s'accorde parfaitement avec la règle monastique du Mont-Cassin au VIe siècle prescrivant aux communautés peu nombreuses de psalmodier sans antiennes. En effet ce serait un surcroît notable de fatigue si cette méthode antiphonique était imposée à une communauté restreinte.

Notons que l'abandon de la vieille coutume se fait progressivement; on ne tranche pas, on rogne peu à peu, on morcelle les antiennes on ne les supprime pas, on tâche même de laisser un sens aux quelques mots échappés. Voici un exemple tiré de l'antiphonaire du cardinal Tommasi :

ANTIPHONA AD OFFERENDUM

(1er dimanche de l'Avent.)

Ad te Domine levavi animam meam : Deus meus in te confido non erubescam, neque irrideant me inimici mei. ' Etenim universi qui te expectant non confundentur.

[*Ad te Domine levavi.*]

℣. 1. *Dirige me in veritate tua et doce me; quia tu es Deus salutaris meus et te sustinui tota die. ' Etenim universi.....*

℣. 2, *Respice in me et miserere mei Domine, custodi animam meam et eripe me, non confundar quoniam invocavi te. ' Etenim universi.....*

D'autre part, le même antiphonaire offre une autre

[1] *Liber de ordine antiphonarii*, c. III.

Digitized by Google

particularité dont la généralisation a pu donner naissance à l'usage des coupures dont nous parlons, en même temps qu'elle semble révéler une première déviation. Il arrivait donc que certaines antiennes, relativement plus longues, au lieu d'être chantées deux fois avant le psaume, comme nous l'avons vu plus haut, étaient scindées en deux divisions que se partageaient les deux chœurs. Cela sauvait le principe de l'alternance et dispensait les parties alternantes de dire chacune à son tour et pour son compte l'intégralité de ces antiennes. Tel était le rite suivant lequel on psalmodiait certaines antiennes spéciales, comme celle qui se solennisait en grande pompe entre le *Te Deum* et la messe de minuit.

Sex canonici in medio chori induti pluvialibus.

Antiph. — *Ecce Maria genuit nobis Salvatorem quem Johannes exclamavit dicens.*

Chorus uterque : *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi.*

Sex canonici, etc. — *Gloria Patri,* etc.

Chorus uterque. — *Ecce Maria,* etc.

Sex canonici, etc. — *Sicut erat,* etc.

Chorus uterque. — *Ecce Agnus Dei,* etc.

Il semble que ce soit sous cette forme que l'on ait gardé le plus longtemps possible l'alternance de l'antienne avec elle-même avant d'entamer la psalmodie proprement dite.

Constatons que, même alors, l'intercalation est gardée : 1° à la fin du psaume; 2° après le *Gloria;* 3° après le *Sicut erat.*

On pourrait consulter à ce sujet l'écrit de Jean d'Avranches, évêque de Rouen (XIIe siècle) sur les offices ecclésiastiques. Aux premières vêpres de l'Assomption, l'antienne du *Magnificat Ascendit Christus* récemment substituée à celle de l'antiphonaire romain se partageait en quatre fragments.

1er chœur : *Ascendit Christus super cælos et præparavit suæ castissimæ matri immortalitatis locum.*

2e chœur : *Et hæc est illa præclara festivitas omnium sanctorum festivitas incomparabilis.*

1er chœur : *In qua gloriosa et felix, mirantibus cælestis curiæ ordinibus, ad æthereum pervenit thalamum.*

2e chœur : *Quo pia sui memorum nequaquam immemor existat.*

1er chœur : *Magnificat...*

2e chœur : *Et exultavit...*

1er chœur : *Quia fecit...*

2e chœur : *Et misericordia...*

1er chœur : *Fecit potentiam...*

2e chœur : *Deposuit...*

1er chœur : *Esurientes...*

2e chœur : *Suscepit Israël...*

1er chœur : *Sicut locutus est...*

2e chœur : *Ascendit Christus* (et le reste).

1er chœur : *Et hæc est illa* (et le reste).

2e chœur : *In qua gloriosa* (et le reste).

1er chœur : *Quo pia sui* (et le reste).

2e chœur : *Gloria Patri...*

1er chœur : *Sicut erat... Amen.*

Les deux chœurs réunis : *Ascendit Christus super cælos et præparavit suæ castissimæ matri immortalitatis locum et hæc est illa præclara festivitas omnium sanctorum festivitatibus incomparabilis in qua gloriosa et felix, mirantibus cælestis curiæ ordinibus ad æthereum pervenit thalamum, quo pia sui memorum immemor nequaquam existat.*

Peut-être avons-nous quelques vestiges de cette formation subie dans quelques fonctions liturgiques, par exemple 1° au pontifical — *de clerico faciendo,* où l'antienne : *Tu es Domine,* ou ps. XV, s'intercale de trois en trois versets; 2° au bréviaire romain, aux matines de l'Épiphanie, l'antienne *Venite exultemus* du ps. XCIV s'intercale encore et tout entière de deux en deux versets.

Conformément à ce qui se pratique également à l'invitatoire, où, de plus, l'antienne après avoir été chantée intégralement avant le psaume suivant la coutume primitive, ne l'est cependant plus ensuite qu'alternativement avec une reprise fragmentée.

Un bréviaire franciscain portait la rubrique suivante pour ce psaume XCIV : *Post omnes duos versus psalmi reiteretur antiphona sed cum venimus ad proprium locum prædictæ antiphonæ, alte chorus hanc eandem cantat et semper reincipitur a prædicto choro versus psalmi et antiphonæ semper altius incipiendo usque ad* Gloria Patri *et* Sicut erat, *et iterum magis altius antiphona cantatur in finem antiphonæ.*

L'antienne : *O quam metuendus est* du cantique *Benedictus* dans l'office de la dédicace d'une église et l'antienne *Lumen ad revelationem gentium* du cantique *Nunc dimittis* à la fête de la Purification sont aussi l'un et l'autre intercalées à chaque verset et ce sont les seuls cas où les traditions soient demeurées sauves de tout point, si ce n'est en ce qui concerne la répétition de l'antienne avant le cantique qui n'a pas été maintenue. Notons encore un autre écart : c'est la substitution de la forme responsoriale à la forme antiphonique dans la plupart des psalmodies, avec antiennes en dehors du *cursus,* et, là encore, à l'invitatoire, sans parler d'un autre usage définitivement acquis de réunir les deux chœurs dans le chant de l'antienne.

Il y a lieu maintenant de se demander si les antiennes étaient chantées tout entières avant chaque psaume ou cantique à tous les offices du jour et de la nuit. Un texte d'Amalaire favorise cette explication [1] : *Antiphona inchoatur ab uno unius chori, et ad ejus symphoniam psalmus cantatur per duos choros; ipsa enim, id est antiphona, conjunguntur simul duo chori.* L'emploi du mot *symphonia,* exprimant le chant de plusieurs, ne permet pas de douter que l'intonation était suivie d'une reprise, par tout le chœur, du reste de l'antienne, et d'ailleurs puisque le psaume devait être chanté sur le même ton que l'antienne, comment cela eût-il été possible si l'antienne tout entière n'eût précédé, chantée dans son ton. Le même Amalaire assure que dans l'office nocturne de la férie les chœurs reprenaient tour à tour l'antienne après chaque verset du psaume [2], ce qui démontre d'une manière claire qu'à l'office férial le chant de l'antienne intégrale précédait chaque psaume. Bien que les monuments techniques et les liturgistes plus anciens qu'Amalaire ne nous disent rien sur cette question, on pourrait voir une présomption en faveur du chant intégral de l'antienne avant le psaume, dans le fait qu'on ne distingue nulle part entre l'antienne de l'invitatoire et les autres antiennes et que nous savons que l'antienne de l'invitatoire était récitée intégralement avant le psaume. On peut invoquer en outre l'ancien usage de donner comme antienne le premier verset du psaume, en sorte que si on s'était contenté des premiers mots de cette antienne, le psaume n'eût pas été intégralement récité. Parfois on eût abouti à l'incohérence, par exemple :

Antiph. : *Benedictus Dominus quia visitavit et liberavit nos.*

Cantic. : *Et fecit redemptionem,* etc.

En supposant l'antienne simplement commencée on aurait eu : *Benedictus Dominus. — Et fecit...,* ce qui n'a aucun sens. Il serait facile de multiplier les exemples. La diversité introduite dans la récitation de l'antienne suivant qu'on célèbre l'office de rite double ou semi-double, n'existait pas alors; en outre le rite

[1] Amalaire, *De ecclesiast. officiis,* l. IV, c. VII, *P. L.,* t. CV, col. 1180. — [2] Amalaire, *De ordine antiphonarii,* c. III, *P. L.,* t. CV, col. 1251.

Digitized by Google

mozarabe nous montre à l'office de l'aurore qui se récite avant prime les jours de férie seulement, les antiennes récitées intégralement.

Antiph. : *Deus in adjutorium meum intende; Domine ad adjuvandum me festina.*

Ps. LXIX : *Deus in adjutorium*, etc. *Gloria et honor.*

Ps. CXVIII : *Beati immaculati*, etc. *Gloria et honor.*
In quo corrigit, etc. *Gloria et honor.*

Antiph. : *Deus in adjutorium meum intende; Domine ad adjuvandum me festina.*

Il arrivait même que non seulement l'antienne était dite intégralement avant le psaume mais qu'elle était dite deux fois. Nous en avons un souvenir dans la répétition de l'antienne de l'invitatoire et à l'office de Prime du rite mozarabe.

Si nous nous en rapportons à quelques liturgistes et aux monuments techniques nous ne pouvons nier la récitation intégrale de l'antienne et si on ne veut admettre la répétition on n'a d'autre ressource que de la faire scinder et d'en attribuer les parties à chaque chœur. *Ipsa antiphona conjunguntur simul duo chori... duobus choris alternatur antiphona*, écrit Amalaire [1]. Cet usage est consigné dans un antiphonaire du Vatican, où on peut lire en la fête de l'Épiphanie (p. 47) : *Hodie ad omnes antiphonas respondemus;* en la fête de saint Pierre (p. 121) : *Ad omnes antiphonas vigiliæ respondemus;* et ailleurs avec une clarté qui ne laisse rien de plus à dire (p. 37) : *In nocte natalis Domini ad omnes antiphonas vigiliæ chorus choro respondit; et sic omnes antiphonas cantamus ante psalmos, et infra psalmos ubi inveniuntur et in fine psalmorum et post Gloria Patri, et post Sicut erat.* Nous trouvons un peu plus loin (p. 39) l'explication de ce rite : *chorum choro respondere* dans la rubrique suivante : *Finitis lectionibus, quinque vel sex de canonicis induti pluvialibus, in medio chori simul cantent antiphonam : Ecce Maria genuit; usque ad* MEDIAM; *et uterque chorus* RESPONDET : *Ecce Agnus Dei* [2]. Tommasi cite d'autres applications de ce système [3]. Dans le cas où on supprimait le psaume l'antienne était suivie du *Gloria Patri* et du *Sicut erat* séparés l'un de l'autre par une nouvelle répétition de l'antienne qui reparaissait une fois encore pour finir. Au temps de la Passion, on remplaçait le *Gloria Patri* par un verset convenable à la saison liturgique [4].

L'office était, ainsi que l'introït et la communion de la messe, pourvu du *versus ad repetendum*, mais ils n'y ont pas la même fonction. Dans l'office ils ont pour but de faire ressortir le caractère de la fête et n'ont aucune relation avec le psaume bien qu'ils en adoptent la mélodie, mais ils se rapportent plutôt à l'antienne. Outre qu'ils sont rares dans l'office, il faut ajouter qu'on n'en trouve jamais plus d'un seul à chaque psaume. Le ms. *390-391* de la bibliothèque de Saint-Gall, XIe siècle, un des plus anciens livres de chant pour l'office, offre plusieurs exemples de *versus ad repetendum* [5]. Le ms. *12044* de la Bibliothèque nationale à Paris, XIIe siècle, marque pour les matines de la Conversion de saint Paul [6] les antiennes suivantes et leurs versets :

Ant. *Saulus adhuc spirans.* Ps. *Cæli enarrant.* ℣. *Paternarum traditionum amplius æmulator existens.*

Ant. *Ibat igitur Saulus.* Ps. *Benedicam.* ℣. *Et cum iter faceret, contigit ut appropinquaret Damasco.*

Ant. *Et subito circumfulsit.* Ps. *Eructavit.* ℣. *Audivit autem vocem dicentem sibi : Saule, Saule, quid me persequeris?*

Ant. *Saule, Saule, quid me.* Ps. *Omnes gentes.* ℣. *Sed surge et ingredere civitatem et dicetur tibi quid te oporteat facere.*

Ant. *Viri autem qui comitabantur.* Ps. *Exaudi.* ℣. *Saulus autem cadens in terra apertisque oculis nihil videbat.*

Ant. *Paulus autem.* Ps. *Exaudi Deus.* ℣. *Viri autem qui comitabantur cum eo stabant stupefacti.*

La relation de ces versets avec les antiennes démontre qu'ils sont ici une addition postérieure; les antiennes suivent l'exposé du livre des Actes [7], tandis que les versets renferment des répétitions inutiles et se suivent dans l'ordre inverse des événements.

Cet exemple n'est pas le seul que nous pourrions citer, mais il faut se borner [8].

A partir du XIIe siècle jusqu'au XVIe on trouve répandu en France et en Allemagne l'usage d'ajouter un *jubilus* portant le nom de *pneuma* à la dernière syllabe de l'antienne. C'était une faute commise contre le véritable chant antiphonique, lequel ne comporte pas de mélismes [9].

Outre les sources historiques auxquelles les antiennes ont été empruntées, la connaissance la plus sommaire du sujet nous apprend que leur texte s'est composé souvent de versets de la Bible, en particulier du psautier, ou plus simplement de la répétition plus ou moins fréquente de l'*Alleluia*. Le chapitre XVe de la règle de saint Benoît nous apprend que les antiennes alléluiatiques remplissaient les offices du temps pascal [10].

Une autre catégorie d'antiennes est celle dont nous trouvons aux vêpres du dimanche un exemple typique. L'intonation *Dixit Dominus* confond à la fois l'antienne et le psaume. La provenance de ce type paraît être dans le *cantus in directum* qui réclamait le ton de la formule psalmodique à continuer par le premier verset ou par un autre dans le corps du psaume. Ce qui confirme cette provenance c'est que la mélodie des mots *Dixit Dominus* servant ici d'intonation à l'antienne n'est autre chose que le commencement de la plus ancienne formule psalmodique du 7e ton. L'antiphonaire de Saint-Pierre, publié par Tommasi, contient plusieurs exemples analogues.

Ant. *Confitebor tibi Domine in toto corde meo.* Ps. *In consilio...*

Ant. *Miserere mei Deus.* Ps. *Secundum...*

Ant. *Credidi propter quod locutus sum.* Ps. *Ego autem...*

Mentionnons une dernière variété. D'anciens manuscrits renferment une série d'antiennes qui ne sont que des paraphrases des cantiques de Marie et de Zacharie, et, pour cette raison, désignées sous le nom d'*antiphona de prophetia Zachariæ* et d'*antiphona de hymno S. Mariæ*. Un ms. du IXe siècle [11] les mentionne déjà et nous en citons ici un spécimen d'après le ms. *391* de la bibliothèque de Saint-Gall [12] :

Ant. *Magnificat anima mea Dominum.*

[1] Amalaire, *De ecclesiast. officiis*, l. IV, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1180. — [2] Dans le cas où l'antienne était d'un verset du psaume, on lit (p. 39) : *Sed chorus cujus est versus* (à qui revient le tour de chanter) *infra psalmum, qui* (le verset) *est antiphona, incipit antiphonum; alter* (chorus) *respondet et* (chorus) *qui incepit* (l'antienne) *finit eam.* — [3] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzozi, in-4°, Romæ, 1749, t. IV, præf., p. XXX. — [4] *Ibid.*, p. XXI; p. 21, note c. — [5] Fol. 284 sq., toutes les antiennes de saint Paul ont leurs versets; p. 289 sq. les antiennes des premières vêpres et des matines de saint Laurent. — [6] Fol. 51 sq. — [7] Act., IX. — [8] Cf. P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique*, in-8°, Tournai, 1904, p. 154. — [9] *Ibid.*, p. 154 sq., et pour les synodes de Worms, 1316; de Cambrai, 1565; de Besançon, 1581, cf. Gerbert, *Scriptores*, t. I, p. 338, 506; t. II, p. 184. — [10] Dans les mss. les plus anciens, l'antienne du dimanche de la septuagésime est encore alléluiatique. L'antiphonaire du IXe siècle (*P. L.*, t. LXXVIII, col. 747) marque un grand nombre d'alleluia pour les antiennes de matines. Quand ce dimanche se trouva inclus dans la période de pénitence, l'alléluia fut chanté la veille pour la dernière fois. Le IIe *Ordo* romain (1re moitié du XIIe siècle) porte cette rubrique : *Sabbato septuagesimæ ad vesperum tacetur alleluia, P. L.*, t. LXXVIII, col. 1037. — [11] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 839. — [12] Fol. 230.

Digitized by Google

Magnificat anima mea Dominum et sanctum nomen ejus.

Magnificat anima mea Dominum.

Magnificat te semper anima mea, Deus meus.

Magnificamus te, Domine, quia fecisti nobiscum magnalia, sicut locutus es.

Magnificamus Christum regem Dominum, qui superbos humiliat et exaltat humiles.

Exultat spiritus meus in Domino Deo salutari meo.

Ant. *In Deo, salutari meo, exsultavit spiritus meus,* etc.

H. LECLERCQ.

II. ANTIENNE (CHANT). Voir CHANT, PSALMODIE, RÉPONS.

ANTIMENSION. — I. Nom, étymologie, origine. II. Histoire. III. Usage actuel. IV. Description. V. Consécration.

I. NOM, ÉTYMOLOGIE, ORIGINE. — L'antimension est l'autel portatif des Grecs. L'Église latine a peu à peu adopté exclusivement un autel portatif en pierre. Les Syriens se servaient de bois; en cas de nécessité, un feuillet d'évangéliaire leur tenait même lieu d'autel. Les Byzantins se sont d'abord servis indifféremment d'une planche ou d'une pièce d'étoffe, puis n'ont gardé que cette dernière sorte d'autel portatif: c'est ce qu'ils appellent ἀντιμήνσιον. Le mot est peut-être ancien. D'après Suidas, chez les Romains, l'antimension était une table placée devant le tribunal? Quoi qu'il en soit de cette information, l'étymologie ne paraît pas douteuse : l'antimension est ce qui remplace la table sainte, ἀντί + *mensa*. Les manuscrits et les imprimés donnent encore les formes ἀντιμήσιον ou ἀντιμήσσιον amenées par l'assimilation de la nasale ou mieux sa suppression dans la prononciation devant la sifflante, et, par iotacisme, ἀντιμίνσιον ou ἀντιμίσσιον. On a cru à tort voir dans la dernière partie du composé le grec μίνσος = latin *minsus* = plat, par allusion aux mets qui garnissent la table du Seigneur! Ainsi parlent entre autres le pseudo-Jean de Kitros ou mieux Démétrius Chomatianus, Balsamon, Blastarès, Goar, Du Cange et même quelques modernes [1].

De bonne heure on dut sentir le besoin de l'autel portatif, mais nous ignorons comment on le conçut dans les premiers siècles. Sozomène raconte que Constantin faisait célébrer la messe pour ses soldats sous une tente, mais ne dit rien de la forme de l'autel [2]. Saint Lucien, prisonnier, consacra sur sa propre poitrine [3]; Théodoret, désireux de satisfaire la dévotion de Maris, sur les mains d'un diacre [4]. Mais ce ne sont là que des expédients. L'autel portatif ne paraît dater que du VIIIe ou du IXe siècle.

« L'iconoclasme, observe le R. P. Pargoire, interdit la plupart des édifices du culte aux orthodoxes : quelques églises, bâties par les partisans du Copronyme, ont reçu dans leurs fondements le corps et le sang du Christ au lieu et place des ossements saints; quelques autres, élevées par des iconophiles, attendent un consécrateur catholique durant un quart de siècle; d'autres enfin, et c'est la majorité, sont profanées par la présence de ministres dévoués à l'hérésie ou en rapport avec elle. Comment les prêtres bien pensants vont-ils sortir d'embarras? En recourant à l'autel portatif. Dans l'épaisseur de cette planche déjà ornée d'une image pieuse, dans les plis de cette pièce de lin ou de soie historiée, enfermez quelques menues parcelles de reliques : vous avez là tout ce qu'il faut pour remplacer la table du sacrifice et constituer ce que l'on appellera bientôt un antimension, tout ce qu'il faut pour vous permettre de célébrer n'importe où [5]. » Si la seconde période de l'iconoclasme n'a pas vu naître l'usage des antimensia, elle l'a du moins multiplié.

De là cette récrimination de Michel II écrivant le 10 avril 824 à Louis le Pieux : *Nonnulli vero, spreta ecclesia, in communibus domibus tabulis imaginum pro altariis utebantur et super eas sacrum ministerium celebrabant* [6]. De là cette décision de saint Théodore Studite: il vaut mieux pour un prêtre orthodoxe ayant à sa disposition un autel en bois ou en étoffe, θυσιαστήριον καθηγιασμένον ἐν σινδόνι ἢ ἐν σανίσι, s'en servir dans une maison ordinaire, en choisissant toutefois un lieu décent, que de célébrer dans une église détenue par les hétérodoxes [7].

Le plus ancien document où se rencontre le terme d'antimension est peut-être un encomium de saint Marcien de Syracuse publié par Papebroch. Il y est dit que l'évêque Théodose se servit de l'objet pour célébrer la messe à l'entrée d'une caverne infestée par les démons : ἔπηξε τὴν μυστικὴν τράπεζαν ἥτις καλεῖται ἀντιμήνσιον κατ' ὄψιν τοῦ αὐτοῦ σπηλαίου τῆς ἀναβάθρας καὶ ἐποίει λειτουργίαν [8].

S'il faut en croire Théophane, le 14 avril 776, au jour de Pâques, le patriarche Nicétas Ier se servit d'un antimension pour le couronnement de Léon IV à l'hippodrome [9]. Dans ce cas, comme dans le précédent, il s'agit sans doute d'autels portatifs en bois.

Quant au texte de saint Nicéphore [10] ou Maï a cru qu'il est question de l'antimension, il semble plus probable qu'il s'agit des nappes d'autel.

II. HISTOIRE. — Nous possédons un assez grand nombre de textes canoniques concernant les *antimensia*. D'abord des *réponses* de Jean de Kitros ou de Démétrius Chomatianus à Constantin Cabasilas, métropolitain de Dyrrachium [11], vers la fin du XIIe siècle. D'après ce document, l'antimension est consacré par l'évêque en même temps qu'une église nouvelle; sa consécration à part est une innovation blâmable; il peut être envoyé par l'évêque consécrateur pour servir hors de son diocèse; il doit être employé dans toute église dont l'autel n'a pas reçu de consécration.

A propos du canon 7 du septième concile œcuménique, ordonnant de placer des reliques dans les églises qui en étaient dépourvues pour avoir été consacrées par les iconomaques, Balsamon explique comment il se fait qu'on voit encore de son temps des oratoires sans reliques. C'est que « les antimensia consacrés par les évêques en même temps qu'ils consacrent une église et distribués aux oratoires, leur tiennent lieu de consécration et de dédicace » [12].

D'après cinq canons attribués çà et là à saint Jean Chrysostome, au concile de Chalcédoine, à saint Théodore Studite, à saint Nicéphore, mais qui me paraissent postérieurs au XIIe siècle et, par suite, sont peut-être de Nicéphore II, 1260-1261, si un antimension a été lavé par ignorance, il reste néanmoins consacré; d'ailleurs, s'il y a péché à le laver dans un lieu fréquenté par les passants, il est permis de procéder à cette opération dans un lieu secret; comme le saint chrême, on l'envoie licitement là où il en est besoin, même hors de son diocèse d'origine; il ne faut pas condamner le prêtre qui, muni d'un antimension, aura célébré la messe ou baptisé dans un lieu privé, une maison ou un navire, pourvu que ce lieu soit sanctifié par la présence de saintes images : les clercs qui accompagnent les empereurs célèbrent la messe dans les plaines désertes, seulement

[1] Cf. L. Clugnet, *Dictionn. grec-français des noms liturgiques;* Du Cange, *Glossar. ad script. med. et inf. græc.*, et autres lexiques à ce mot. — [2] *Hist. Eccl.*, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 880. — [3] Philostorge, *Hist. Eccl.*, II, 13, *P. G.*, t. LXV, col. 476. — [4] Φιλόθεος ἱστορία, XX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1429. — [5] J. Pargoire, *L'Église byzantine* de 527 à 847, p. 340. — [6] Mansi, *Concil. amplis. coll.*, t. XIV, col. 420. — [7] *P. G.*, t. XCIX, col. 1056. — [8] *Acta sanctorum*, jun. t. II, p. 282. — [9] Théophane, *Chronograph.*, ad an. 6268. — [10] *Antirrhet. I pro sanctis imagin.*, 36, *P. G.*, t. C, col. 600. — [11] Rhallès et Potlès, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 413; *P. G.*, t. CXIX, col. 960; Pitra, *Analecta sacra*, t. VII, col. 659; M. Gédéon, Νέα βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, Constantinople, 1903, p. 123. — [12] *P. G.*, t. CXXXVII, col. 912.

Digitized by Google

sous une tente de coton arrangée pour cela; mais si le prêtre, non pourvu d'autel, se permet de célébrer sans antimension, qu'il soit condamné à une pénitence d'un an et à cent prostrations [1].

Au XIIIe siècle, Romain de Dyrrachium écrit au patriarche de Constantinople : « Nous savons que les antimensia sont préparés, quand l'évêque fait la dédicace d'une église, avec le linge étendu sur l'autel et enroulé tout autour, linge qui est ensuite coupé en morceaux, peint et distribué aux prêtres. On ne peut célébrer sans eux. Là où on n'en possède pas, comment faire pour que les prêtres ne restent pas sans dire la messe? » Le patriarche Manuel, probablement Manuel II, 1240 ou 1242, répond qu'il n'est pas nécessaire d'avoir un antimension sur tous les autels, mais seulement sur ceux dont on n'est pas sûr qu'ils aient été consacrés [2].

Matthieu Blastarès parle à deux reprises de l'antimension [3] sans rien nous apprendre de nouveau, sauf que les antimensia, placés sur l'autel lors de la consécration de celui-ci, sont comme lui oints du saint chrême.

Plus importante est une ordonnance du patriarche Nil Kerameus, 1380-1388 [4]. Il arrive souvent que les empereurs ou les généraux se trouvent en voyage ou dans quelque endroit ne possédant pas d'églises. D'autre part, les solitaires revêtus du sacerdoce ont besoin de l'eucharistie pour se sanctifier : « Nous avons trouvé établi par les Pères des divins et saints synodes, affirme le patriarche, qu'il leur soit alors donné un autel consacré sous forme de planche ou de linge. » On devra s'en servir dans un lieu particulier, séparé par un mur ou une toile, et avoir sur la gauche une prothèse un peu plus petite que l'autel. Non seulement le patriarche, mais les métropolitains et les évêques ont le droit de fournir ces autels portatifs, que les fidèles doivent respecter à l'égal de ceux des églises.

Un métropolitain d'Héraclée avait écrit au patriarche Matthieu pour l'informer qu'il circulait des antimensia patriarcaux et des antimensia métropolitains, dont les détenteurs célébraient indistinctement dans les églises relevant du patriarcat ou dans celles du diocèse d'Héraclée. D'accord avec son synode, Matthieu répondait en janvier 1400 : Les antimensia ont été établis pour permettre la célébration de la messe là où il n'existe pas d'autel consacré, pour donner la communion à un mourant ou à un nouveau baptisé, ou même par dévotion, en faveur des empereurs en voyage, des évêques en tournée, des chorévêques, évêques ou prêtres en mission. Il est ridicule de placer l'antimension sur un autel consacré. Si un prêtre s'en sert à temps et à contre-temps selon son caprice, qu'il soit déposé et qu'on lui retire son antimension, que celui-ci vienne du patriarche ou du métropolitain. Mais si le prêtre n'en use qu'en cas de besoin, là où il n'y a pas d'autel ou bien lorsque l'autel a perdu sa consécration, qu'on le laisse faire, pourvu qu'il célèbre en un lieu convenable [5].

Syméon de Thessalonique parle assez longuement des antimensia [6]. D'après lui, ils sont ordinairement en lin. On coud par dessus, comme on les place sur l'autel ordinaire, les quatre linges portant l'image des évangélistes, les deux nappes, κατασάρκιον et ἐνδύτης, et l'εἰλητὸν ou corporal. On coud aussi, du côté qui regarde l'Orient, un petit sac en étoffe de lin, contenant des parcelles de reliques ointes avec le saint chrême. — Leur consécration a lieu avec celle d'une église : ils servent à essuyer l'autel après que celui-ci a été lavé d'eau tiède. L'évêque les lave eux-mêmes, les asperge et les oint à trois reprises avec le chrême, en forme de croix, et en chantant l'alleluia. — S'il est besoin de se procurer des antimensia en dehors d'une dédicace d'église, on les dépose sur l'autel dépouillé de ses nappes et l'évêque, ou même, avec sa permission, un simple prêtre procède à leur consécration. Ils sont ensuite envoyés par l'évêque, quand il en est besoin, dans les localités dépourvues d'églises, afin que les empereurs ou même les simples particuliers en voyage puissent entendre la messe. Ils ne doivent pas être abandonnés dans n'importe quelle maison ni touchés par un laïque, mais être conservés par les prêtres qui les ont reçus de l'évêque, et il n'est pas permis aux prêtres de s'en servir sans l'autorisation épiscopale.

Le 2 août 1726, le patriarche Païsios II permit à l'archevêque de l'Ibérie supérieure de célébrer dans sa maison avec l'antimension, à cause de la peste qui empêchait ce prélat de se rendre à l'église [7].

Citons enfin une lettre de Chrysanthe, patriarche de Jérusalem, datée de Jassy, septembre 1728, et adressée à Moïse, métropolitain de Belgrade. Le prélat de Serbie s'informait s'il est permis, là où il n'existe pas d'église, de célébrer la messe sur un antimension transporté ici et là. Cela est parfaitement permis, répond Chrysanthe, avec l'autorisation de l'évêque, et c'est même pour cela que les antimensia ont été institués. Les missionnaires qu'il envoie lui-même aux Arabes dans le désert célèbrent ainsi dans les grottes ou autres lieux avec un simple antimension : et les princes de Moldavie et de Valachie en campagne ont avec eux des prêtres qui disent la messe dans des tentes particulières, soit pendant la route, soit dans les endroits où ils s'arrêtent, comme en avaient autrefois les empereurs ou les généraux, non seulement sur terre, mais sur mer [8].

III. Usage actuel. — Contrairement aux multiples décisions rapportées ci-dessus, on se sert aujourd'hui de l'antimension sur tous les autels, même consacrés. En dehors du temps de la messe, il reste sur l'autel, plié en quatre, quelquefois enveloppé d'un linge blanc qui semble représenter l'ancien εἰλητόν. A la messe, le prêtre le déplie au moment où la rubrique lui ordonne de déplier celui-ci. Déjà au XVIIe siècle, Nicolas Boulgaris regarde εἰλητὸν et ἀντιμήνσιον comme absolument synonymes [9], et c'est ainsi que les traitent tous les liturgistes grecs modernes. Goar [10] prétend que les antimensia sans reliques sont des εἰλητά. Mais une note du fameux recueil canonique Πηδάλιον y reconnaît de véritables antimensia [11]; il faut espérer que ces antimensia sans reliques, inconnus en Russie, mais qui circulent abondamment en pays grecs, sont réservés aux autels consacrés.

Clément VIII et Benoît XIV ont approuvé l'usage de l'antimension chez les Ruthènes et les Italo-Grecs [12]; les uniates de rite byzantin s'en servent donc librement, tout comme les dissidents. Le concile de Zamosc a ordonné aux Ruthènes de placer trois nappes au lieu de deux sur l'autel et l'antimension sous la nappe supérieure [13]. Sauf cette exception, dissidents ou catholiques

[1] Cf. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XIV, col. 323; Maï, *Nova biblioth. Patrum*, t. V, pars ult., p. 14; *P. G.*, t. C, col. 856, 861; Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. I, p. 140, etc.; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 385, 464; *Juris ecclesiastici græcum historia et monumenta*, t. I, p. 536. Dans le *Nomocanon* de Cotelier, le dernier canon est ainsi rédigé : « Que le prêtre ayant célébré sans antimension fasse cent prostrations; s'il ne peut en acheter un à cause du prix trop élevé, que le péché retombe sur son église. » — [2] Rhallès et Potlès, *op. cit.*, t. V, p. 114. — [3] *P. G.*, t. CXLIV, col. 1060, 1288. — [4] Rhallès et Potlès, *op. cit.*, t. V, p. 141; M. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 57. — [5] Texte dans Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca*, t. II, p. 340; M. Gédéon, *op. cit.*, t. II, p. 61. — [6] *P. G.*, t. CLV, col. 313, 332, 333. — [7] Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, supplément aux t. XX-XXII, p. 116. — [8] M. Gédéon, Νέα βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, col. 125, note 12. — [9] N. Boulgaris, Ἱερὰ κατήχησις, édit. Constantinople, 1881, p. 48, 150; il appelle l'antimension aussi θρόνος et καθιέρωσις. — [10] Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 130. — [11] Édit. Athènes, 1886, p. 204. — [12] Benoît XIV, *Bullarium*, édit. Prato, 1847, t. I, p. 204; t. III, pars 1, p. 273, 274; il appelle l'antimension aussi *thronus*. — [13] *Synod. provinc. Ruthen.*, 2e édit., Rome, 1838, p. 89. Le typicon de Saint-Sabbas parle d'un μέγα ἀντιμήνσιον placé entre les deux nappes, Τυπικόν, édit. Venise, 1691, p. 163.

Digitized by Google

consacrent en général directement sur l'antimension, sans εἰλητὸν ou corporal.

IV. Description. — La nature même de l'objet le vouant à une usure rapide, on comprend que nous ne possédions pas d'antimension remontant à une époque bien reculée. Certaines églises[1] et le musée de la Société archéologique chrétienne d'Athènes en conservent du XVIIIe siècle. Du reste, je crois que la décoration n'a dû subir aucun changement d'importance.

L'antimension moderne est un linge rectangulaire ou carré, de 40 à 60 centimètres de côté, en soie, surtout chez les Russes, ou en toile. Les reliques sont dans une pochette cousue au revers. On le double souvent d'une étoffe de couleur, et on lui joint quelquefois[2] les quatre linges portant l'image des évangélistes, mais non un diminutif des nappes de l'autel, comme on le faisait avec raison au temps de Syméon de Thessalonique.

Dans le symbolisme des liturgistes byzantins[3], l'antimension figure le suaire du Christ. Aussi, comme autrefois l'ἀὴρ ou grand voile des oblats, comme l'ἐπιτάφιος, il a pour motif principal de son ornementation la mise au tombeau, souvent accompagnée de la descente de croix. Tout autour, les instruments de la passion et les quatre évangélistes[4]. Mais on en trouve fréquemment de bien plus compliqués.

Les dessins sont imprimés en noir. Depuis deux siècles, c'est le patriarcat de Jérusalem qui fournit les pays grecs; on fabrique aussi des antimensia en Russie, en Roumanie, etc.

Celui qui est reproduit ici (fig. 780) a été imprimé à Jérusalem en 1851 et consacré le 23 avril 1882 par Gérasime, évêque de Skythopolis, pour l'église Saint-Georges de Halki (îles des Princes, près Constantinople). Au centre, l'ensevelissement de Notre-Seigneur, par Joseph et Nicodème, dominé par la croix, et auquel assistent, outre deux anges, la Vierge, saint Jean, Marie-Madeleine, Marie de Cléophas et Marie, mère de Jacques. En haut, le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe et le Père sous la figure d'un vieillard. Au bas, la basilique du Saint-Sépulcre. Sur les côtés de la mise au tombeau, les instruments de la passion. Enfin, aux quatre coins, les évangélistes avec leurs symboles ordinaires.

780. — Antimension, imprimé à Jérusalem en 1851. D'après une photographie.

Nous avons sous les yeux un autre antimension consacré par le vicaire apostolique des Bulgares unis de Thrace. La partie centrale est occupée par la mise au

[1] M. Gédéon, Πρωτεύουσα, p. 80. — [2] Plus souvent, les évangélistes sont représentés sur l'antimension lui-même. — [3] Pseudo-Jean le Jeûneur, dans Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 441; Pseudo-Germain, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 401, 417; Syméon de Thessalonique, *P. G.*, t. CLV, col. 333. — [4] G. Palamas, Λειτουργική, 2e édit., p. 16; B. Georgiadès, Ἐπιτομὴ λειτουργικῆς, p. 17, etc.

Digitized by Google

tombeau : les personnages sont Marie, deux femmes, Joseph, Nicodème et deux anges. Au-dessus, la croix, le Père éternel et des anges dont un tient le saint μαντίλιον (mantile), le linge sur lequel Jésus envoya son portrait à Abgar. Au-dessous, la cène. Sur les côtés, dans des médaillons carrés, des saints, des prophètes et les parties du monde; à droite : Jean-Baptiste, Jude-Thaddée et Paul réunis, Isaïe, Melchisédech, David, Athanase, Moïse, Jonas, l'Afrique et l'Amérique; à gauche : Élie, Basile, Jérémie, Aaron, Jacob, Grégoire le Théologue, Nicolas, Daniel, l'Europe et l'Asie.

Maï décrit en ces termes un autre antimension : *Linteolum in cuius medio crux supraque eam æternus Pater cum spiritu sancto; sub cruce sedens Maria virgo cum Iesu in genibus mortuo, angelis interim in aëre lugentibus; tum adstantes mulieres item plorantes, cum Iosepho ab Arimathæa. Iohanne alioque discipulo. In angulis interioribus angelorum aligerorum capita; in angulis vero exterioribus evangelistæ quatuor. Circumambiunt sacræ passionis instrumenta. Est etiam inscriptio :* ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ[1].

Parmi les antimensia que possède le musée de la Société archéologique chrétienne d'Athènes, le plus curieux est un qui porte, outre le sujet traditionnel et les quatre évangélistes, toute une collection de ces sigles bizarres aussi chers à la dévotion des Grecs modernes qu'à celle des Byzantins. Un bon nombre restent pour moi une véritable énigme[2]; en voici quelques-uns avec l'explication qui a cours dans les milieux monastiques :

ΘΘΘΘ = Θεοῦ θέα θεῖον θαῦμα (mots empruntés à la fin de la lettre de Jésus à Abgar);

XXXX = Χριστὸς χριστιανοῖς χαρίζεται χάριν;

EEEE = Ἑλένη εὗρεν εὕρημα ἐλέους, ou : Ἑλένης εὕρεσις Ἑβραίων ἔλεγχος;

Απμ Ϛρος = Ἀδὰμ πεπτωκὼς μετέστη σταυρῷ;

ΤΚΗΓ = Τόπος κρανίου παράδεισος γέγονε[3];

ΤΞΔΦ = Τοῦτο ξύλον δαίμονες φρίττουσι;

PPPP = Ῥητῶς ῥήτορες ῥητορεύουσι ῥῆμα;

INBI = Ἰησοῦς Ναζωραῖος βασιλεὺς Ἰουδαίων;

ΦΧΦΠ = Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι[4].

V. Consécration. — La consécration des antimensia ayant lieu régulièrement avec celle d'une église et de son autel, voici ce qui les concerne dans l'office de la dédicace[5] :

Les antimensia ont été déposés dans le sanctuaire. Lorsque l'évêque a lavé l'autel avec de l'eau tiède, les prêtres qui l'assistent placent ces antimensia aux quatre coins de l'autel; après avoir lavé celui-ci une seconde fois avec du vin parfumé ou de l'eau de rose, il l'essuie avec les antimensia; de même après l'avoir oint du saint chrême, puis les prêtres les retirent.

Une fois l'autel revêtu de ses nappes, l'évêque pose les antimensia au milieu, sous l'évangéliaire, y compris celui qui est destiné à la nouvelle église, et ils restent là jusqu'à ce qu'on ait célébré sept fois la messe sur eux. Enfin on les munit de cette inscription : Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερουργηθὲν τοῦ τελεῖσθαι δι' αὐτοῦ τὰς θείας ἱερουργίας, καθιερωθὲν παρὰ τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου κυρίου (δεῖνος), ἐν ἔτει σωτηρίῳ (δεῖνι), μηνὶ (δεῖνι), ἰνδικτιῶνος (δεῖνος).

Mais cette formule n'est pas sans admettre de variantes. Sur un antimension de l'église Saint-Nicolas de Koutalis, éparchie de Proconnèse, on lit[6] : Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερόν, ἁγιασθὲν καὶ εὐλογηθὲν ὑπὸ τῆς χάριτος τοῦ παναγίου καὶ ζωαρχικοῦ πνεύματος, τοῦ ἔχειν ἐξουσίας ἱερουργεῖν δι' αὐτοῦ ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἐγκαινισθὲν δὲ παρὰ τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου Προικοννήσου κυρίου κυρίου Θεοκλήτου. Ἔτος τὸ σωτήριον 1729, φεβρουαρίου 11.

L'inscription de l'antimension d'Athènes est toute différente : Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερόν, ἁγιασθὲν ὑπὸ τῆς χάριτος τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀδιαιρέτου τριάδος, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐπ' ὀνόματι ταύτης καὶ τῆς θεοτόκου, τοῦ τιμίου σταυροῦ, τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων, τοῦ ἐκτελεῖσθαι ἐν αὐτῷ τὰς θείας ἱεροτελεστίας ὅπου ἂν παρατύχοι· οὗ χάριν ἀπελύθη ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Ἀμήν. Et au-dessus à gauche : Ἱερουργηθὲν παρ' ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ ἐπισκόπου Λεοδωρικίου Ἰωάσαφ.

La dernière partie de la formule, contenant le nom de l'évêque et la date, est généralement manuscrite : il en est ainsi, par exemple, sur l'antimension hiérosolymitain ici reproduit, et dont l'inscription est aussi différente des trois ci-dessus.

En somme, on l'a vu, les antimensia ne reçoivent pas une consécration spéciale, ils participent seulement à celle de l'autel. Mais on peut lire dans les diverses éditions de l'eucologe un office pour leur consécration en dehors de la dédicace d'une église; les trois oraisons qui en constituent la portion principale et les cérémonies qui les accompagnent sont les mêmes que pour la consécration de l'autel[7]. Goar a publié un office assez différent de celui-là d'après un manuscrit d'Allatius[8]. Enfin, l'Église russe, qui a conservé l'usage de la consécration des antimensia en cas de nécessité hors de la dédicace d'une église nouvelle, emploie un troisième office, beaucoup plus long, analogue, semble-t-il, à celui que décrit assez vaguement Syméon de Thessalonique et imité, comme les deux autres, du rite ordinaire de la dédicace des autels[9].

S. Pétridès.

ANTINOË. — I. Création et topographie d'Antinoë. II. Antinoë chrétienne. III. Les tombes d'Antinoë. 1° Les momies. 2° Les inscriptions. IV. Les environs d'Antinoë. 1° Le village de Deir Abou Hennys. 2° Le monastère du Père Jean. 3° Églises et Deir derrière Antinoë. 4° L'église souterraine de Deir Abou Hennys. 5° Le sanctuaire de Saint-Colluthus. 6° Les sépultures de la montagne.

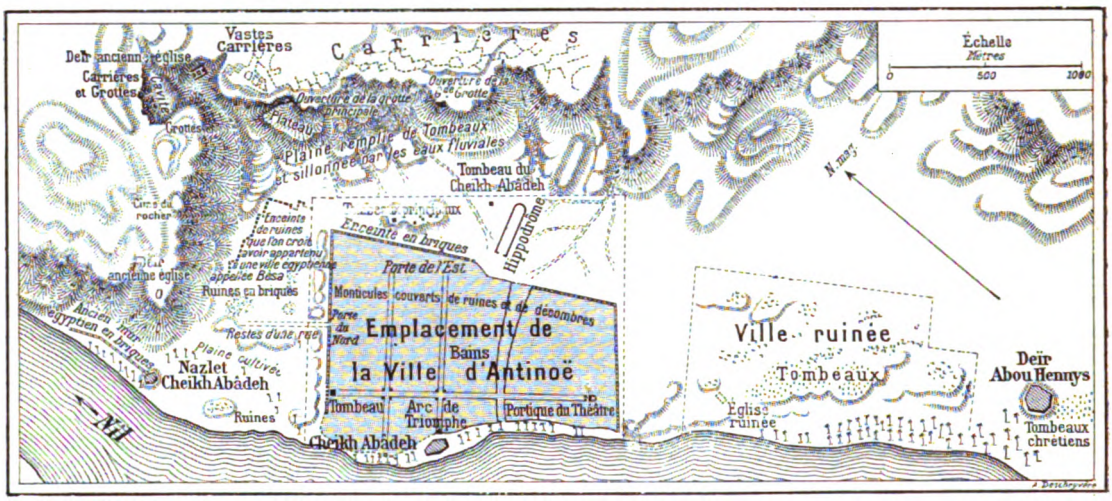
I. Création et topographie d'Antinoë. — La création d'une ville entièrement romaine au cœur d'une contrée si profondément différente de la civilisation de Rome que l'était l'Égypte fut une sorte de tour de force auquel se plut l'esprit de l'empereur Hadrien. Et il ne se contenta pas d'une ville opulente, il imagina d'élever une véritable capitale; son dessein fut comblé et Antinopolis, succédant à la fois à Memphis, à Thèbes, à Abydos, à Ptolémaïs, à Alexandrie, fut la capitale du pays jusqu'à la conquête des Arabes et jusqu'au démembrement de l'empire. La création d'Antinopolis ou Antinoë date du voyage d'Hadrien en Égypte, 132[10]. Jomard attribue « la fondation d'Antinoë, au désir de rivaliser d'unité et d'harmonie avec les ouvrages les plus achevés de la Grèce, bien plus qu'au besoin d'honorer la mémoire d'un favori, et de laisser une cité entière pour monument d'un goût effréné. Mais, quelque passion qu'on suppose à ce prince pour le jeune Antinoüs, il

[1] Maï, *Nova Patrum biblioth.*, t. V, p. VIII, préface. L'inscription n'est autre qu'un tropaire du 2e ton, Παφακλητική, édit. Venise, 1897, p. 54. — [2] G. Lampakès, qui a décrit cet antimension, n'en interprète aussi qu'une partie et mes explications ne concordent pas toujours avec les siennes. Cf. Χριστιανικὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρεία· δελτίον β'", Athènes, 1894, p. 47-49. — [3] Début d'un tropaire, Παφακλητική, édit. Venise, 1897, p. 207. — [4] Formule de la liturgie des présanctifiés, Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venise, 1851, p. 111. — [5] Imprimé à Bucarest, 1793, réimprimé dans l'eucologe cité, p. 290-324. — [6] M. Gédéon, Προικόννησος, p. 80. — [7] Habert, Ἀρχιερατικόν, p. 657; Goar, Εὐχολόγιον, p. 648; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. citée, p. 325. — [8] *Op. cit.*, p. 650. — [9] Texte slave et traduction allemande dans A. von Maltsew, *Begräbniss ritus*, Berlin, 1898, 2e partie, p. 114-142. Cf. S. Pétridès, *L'Antimension*, dans les *Échos d'Orient*, avril 1900, p. 193-202. — [10] J. Dürr, *Die Reisen des Kaisers Hadrian*, in-8°, Wien, 1881, p. 63-65, 88-90; F. Gregorovius, *Hadrian in Ægypten*, in-8°, Stuttgart, 1884, p. 158-181; J.-G.-H. Greppo, *Mémoire sur les voyages de l'empereur Hadrien et sur les médailles qui s'y rapportent*, in-8°, Paris, 1842.

Digitized by Google

n'est pas croyable qu'il ait créé une ville en son honneur, et comme pour perpétuer le souvenir d'une illustre infamie. D'autres causes ont présidé à l'origine d'Antinoë. Les édifices de Thèbes suggérèrent à Hadrien l'idée de bâtir une cité somptueuse, et dont les rues en colonnades devaient rivaliser avec les célèbres avenues de statues colossales. L'administration du haut pays exigeait un grand établissement, placé au centre de l'Égypte : Alexandrie ne pouvait suffire qu'aux besoins maritimes : Abydos, Memphis, étaient en ruines : Hermopolis Magna, qui jouissait de l'avantage d'être au cœur de l'Égypte, se détruisait de jour en jour; elle était d'ailleurs méditerranéenne et non sur le Nil. Alexandre avait fondé une grande ville en Égypte; les Grecs avaient eu dans la Thébaïde une ville toute grecque, Ptolémaïs : c'était un motif pour Hadrien d'avoir une ville toute romaine. Enfin, le siège que choisit Hadrien était lui-même une ancienne position. Auprès de là hadrienne; malgré son intérêt, cette partie du sujet est trop étrangère à l'archéologie chrétienne d'Antinoë. La topographie primitive tracée d'un seul coup et sans repentirs n'a guère subi de modifications notables. Quelques rues, aussi longues que la ville même, la partagent dans les deux sens et sont, d'un bout à l'autre, flanquées d'immenses colonnades. Leur tracé a pu être relevé aisément lors de l'expédition française à la fin du XVIIIe siècle, et on trouvera dans l'étude déjà citée de Jomard une description topographique qu'il serait malaisé d'écourter et superflu de transcrire [3]. Aujourd'hui, ces ruines ont presque disparu [4].

Le jésuite C. Sicard, qui visita Antinoë un siècle avant Jomard, en a laissé une description assez étendue à laquelle nous ferons quelques emprunts. Ce sera le plus sûr commentaire de notre plan (fig. 781). « La ville est quarrée, dit Sicard, elle n'a de diamètre qu'environ deux mille pas communs. Deux grandes et longues



781. — Plan d'Antinoë. D'après Jomard, dans la *Description de l'Égypte*. Antiquités, atlas, t. IV, pl. 54.

étaient les restes de Besa, ville égyptienne, consacrée à un dieu du même nom qu'on honorait aussi à Abydos. Tels furent, sans doute, les motifs qui firent établir dans ce quartier de l'Égypte, au centre de toute la contrée, en face même d'Hermopolis, une cité nouvelle, remplissant l'espace entier que laissent entre eux le fleuve et la montagne d'Arabie » [1].

Ajoutons que l'histoire d'Hadrien nous offre un trait analogue dans la construction de la célèbre villa de Tibur. Dans les deux cas, c'est la même gageure de faire sortir de terre les édifices les plus inattendus; même ignorance du goût véritable, qui fait que l'Italie et l'Égypte deviennent le cadre artificiel de monuments témoins d'un art étranger sur un sol où le génie de la race n'ayant pu les produire, le caprice d'un homme n'a pu que les superposer [2].

Nous n'avons pas à étudier ici la topographie de la cité rues qui se croisent par le milieu, et qui vont toutes deux d'une extrémité de la ville à l'autre, en forment la figure. Ces deux rues croisées ont de largeur dix-huit pas ou quarante-cinq pieds de Roi, et vous conduisent à quatre grandes portes de la ville. Outre ces deux grandes rues qui la partagent en quatre parties égales, il y en a plusieurs autres de traverse moins larges, mais aussi longues, toutes tirées au cordeau, et placées d'espace en espace pour donner aux maisons des issues commodes. C'est ce qu'il est aisé de connoistre par les vestiges qui en restent.

« Les deux grandes rues et les autres de traverse avoient toutes de chaque côté leur petite gallerie de cinq à six pieds de large et de la longueur de leur rue. Ces petites galleries étoient voutées. Leurs voutes étoient appuiées d'un côté sur des colonnes de pierre, d'ordre corinthien, très délicatement travaillées et étoient po-

[1] E. Jomard, la *Description d'Antinoë*, dans *Description de l'Égypte. Antiquités, Descriptions*, c. XV, in-fol., Paris, 1818, t. II, p. 3. Cf. E. Müller, *Une inscription grecque, découverte à Cheik-Abad, l'ancienne Antinoë*, dans la *Revue archéol.*, 1870, p. 312; cf. 1875, p. 107-109; *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1870, p. 55; Clermont-Ganneau, *Inscriptions grecques d'Antinoë*, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, t. V, livraison du 24 août 1903; W. de Bock, *Couvent de Saint-Jean près d'Antinoë. Restes de peintures dans une grotte*, dans *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, in-4° oblong, Saint-Pétersbourg, 1901, pl. XXXIII; J. Strzygowski, *Ein Elfenbein-Kamm aus Antinoë*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XII, p. 9, pl. I. — [2] L'art égyptien a cependant eu sa place à Antinoë, par exemple, pour le temple d'Isis fouillé par M. Gayet. — [3] Cette étude de Jomard sur Antinoë se retrouve dans l'édition in-8° de la *Description de l'Égypte*, Paris, 1840. Il est donc facile de se la procurer. Le village de Cheikh 'Abâdeh a succédé à Antinoë. « Dans ce village, qui est mahométan, écrit Jomard, on ignore tout à fait que le nom du lieu est tiré de celui d'un saint évêque d'Enséné; car c'est ainsi que l'endroit s'appelait selon les Coptes. Aujourd'hui, le nom d'Enséné est inconnu. Selon le P. Sicard l'évêque se nommait S. Ammonius; il fut martyr à Antinoë. Les habitants l'ont pris pour un cheykh de leur religion, et ils le vénèrent comme un saint musulman. Son tombeau est dans la plaine sablonneuse qui sépare Antinoë de la montagne arabique. » Pl. fig. 2. — [4] K. Bædeker, *Egypt*, in-12, Leipsic, 1903, p. 201.

Digitized by Google

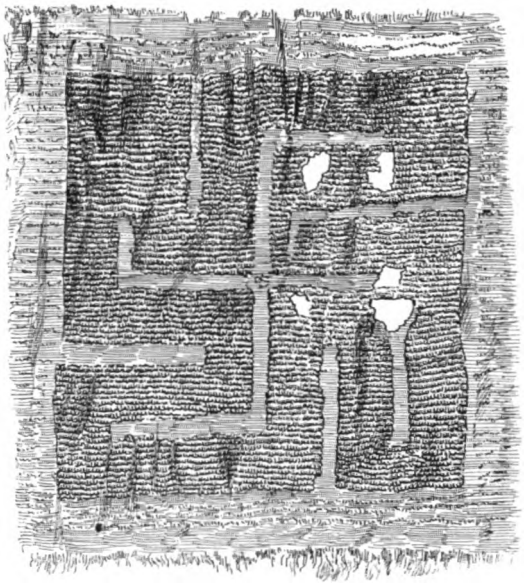
sées de l'autre sur le toit des maisons, que l'art avoit construites exprès.

« Les voutes des galleries des deux grandes rues, plus larges que celles des rues de traverse, étoient soutenues par plus de mille colonnes rangées sur la même ligne; ce qui devoit faire un spectacle aussi agréable aux yeux que magnifique. On peut dire que cette ville étoit un continuel peristyle; d'où l'on peut juger que l'empereur Adrien avoit eu autant d'égard à la commodité des citoiens, qu'à la magnificence d'un monument qu'il vouloit laisser à la postérité; car par le moien de ces galleries, qui ornoient toutes les rues, on alloit dans tous les quartiers de la ville à couvert des ardeurs du soleil et des autres injures de l'air. De toutes ces voutes, et de ce nombre prodigieux de colonnes qui les soutenoient, il n'en reste aujourd'hui que des morceaux çà et là, et qui servent seulement de témoins de ce qu'elles étoient autrefois [1]. » Le P. Sicard décrit encore les portes encore debout et un portique d'une architecture assez singulière qu'il attribue à une époque antérieure à Cambyse (?). Ces descriptions ont été reproduites par Montfaucon, dans l'ouvrage duquel il est aisé de les trouver [2]. Aujourd'hui, « les palmeraies qui entourent Cheikh-Abadeh sont parsemées de ruines. De nombreux monuments de la ville romaine, notamment de superbes colonnades doriques et corinthiennes, existaient encore au milieu de ce siècle; elles ont été démolies pour fournir de la chaux et des pierres aux constructions modernes [3]. »

II. Antinoë chrétienne. — Antinoë fut construite en trois ou quatre années, mais le temps de sa grande prospérité finit ou, plus exactement, changea de nature avec la conversion des habitants au christianisme. Le culte d'Antinoüs était, au dire de saint Épiphane, tel que sa disparition s'imposait comme une mesure d'assainissement. Il est probable que la communauté chrétienne s'y composa d'un grand nombre de ceux à qui répugnaient de tels mystères, par conséquent assez animés contre eux et inclinés à les supprimer [4]. De bonne heure Antinoë devint le siège d'un évêché dépendant de Thèbes. A la fin du IIIe siècle, les Antinoïtes étaient en relation avec l'évêque de Jérusalem, et un siècle après, Palladius nous apprend que la ville et ses environs comptaient une quantité considérable de monastères chrétiens.

Antinoë fut élevée au rang de métropole de la Thébaïde : μητρόπολις τῆς Θηβαΐδος, comme disent Palladius et Rufin, tandis que les Actes coptes de saint Sérapion et ceux de saint Lacaron qualifient le gouverneur de la Thébaïde de gouverneur d'Antinoë [5]. On lit en outre dans la Vie de saint Pachôme, qu'ayant été enrôlé dans sa jeunesse, il fut conduit par ordre de l'empereur εἰς πόλιν τῶν Θηβαίων. Baronius a pensé qu'il s'agissait d'Oxyrrhynchos, Rosweyde a proposé une ville de Thèbes qui fût hors d'Égypte, Tillemont s'en tient à Thèbes, *Diospolis Magna*. Étienne Quatremère a parfaitement jugé, lorsqu'il a vu dans cette « ville des Thébéens, la ville d'Antinoë » [6].

III. Les tombes d'Antinoë. — *I. Les momies d'Euphémiaan, de Colluthus, de Thaias.* — Les fouilles d'Antinoë, poussées depuis quelques années avec autant de sagacité que de bonheur, ont porté en 1899-1900 sur un nouveau quartier de la métropole antinoïte et fourni quelques antiquités chrétiennes dignes d'attention. Les quartiers explorés lors des premières fouilles renfermaient des sépultures romaines et byzantines très différentes de celles que nous allons décrire. Les caveaux établis à environ 1m80 sous les sables ont fait place à de simples fosses dans lesquelles le corps est directement descendu. La profondeur n'a guère varié, mais le mode d'ensevelissement présente de curieuses innovations. La tombe paraît n'avoir offert aucun signe qui permît de reconnaître son emplacement. Le cadavre a été l'objet d'une toilette soignée. Autour des chevilles un ruban fixe les deux pieds, un autre ruban rapproche les poignets sur le bas-ventre, on a enveloppé alors les défunts dans un châle de tissu bouclé, orné de médaillons qu'on a eu soin de disposer symétriquement sur la poitrine et sur le dos. C'est alors que l'embaumeur intervient pour



782. — Carré d'angle du suaire d'Aurélius Colluthus. Musée Guimet. D'après l'original.

donner une apparence de momie au cadavre. Le cou est enveloppé dans un foulard, l'arête du visage est accusée par un écheveau de tresses, d'autres paquets de tresses remplissent les cavités de la poitrine et celles des bras et des jambes appliqués au corps ou rapprochés. Le cadavre ainsi nivelé est enveloppé dans de nouveaux suaires, quelquefois au nombre de quinze et même de vingt. Afin que la momie ne s'achève pas d'une manière trop grêle, les pieds sont entourés d'un gros paquet d'écheveaux de tresses maintenus par un suaire. Dans la nécropole fouillée en 1897-1898, le visage était couvert d'un masque de plâtre. Il est assez probable qu'on a songé à conserver les traits du défunt, puisque dans les tombes ouvertes en 1899-1900 le masque a disparu, mais la préoccupation est restée et les corps sont

[1] C. Sicard, *Lettre d'un missionnaire en Égypte à S. A.S.Mr le comte de Toulouse*, dans les *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, in-12, Paris, 1717, t. II, p. 237 sq. — [2] B. de Montfaucon, *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée et représentée en figures*, in-fol., Paris, 1824, t. III, p. 154, pl. LV, fig. 1, 2, 3. Montfaucon a attribué au P. Dubernat toute la relation du P. Sicard. En effet, les deux relations composent un même volume, cependant la pagination diffère avec les mémoires. Montfaucon s'est contenté de voir le nom du P. Dubernat à la fin du volume. — [3] E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, in-4°, Paris, 1885, t. X, p. 562; E. Amelineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 51 : « Les ruines ont complètement disparu lors de la construction de la manufacture de Rodah. » — [4] D'après un mot de saint Jérôme, on célébrait encore de son temps les jeux gymniques à Antinoë en l'honneur d'Antinoüs. — [5] E. Amelineau, *Géographie de l'Égypte copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 49 sq. — [6] E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*, in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 40. Il reste encore debout à Antinoë des Thermes magnifiques. Le Kôm même serait intéressant à fouiller. On signale une dizaine d'endroits absolument intacts et qui recèlent évidemment de grandes constructions antiques. Dans le village de Cheikh 'Abâdeh il y a encore des colonnes en place. On trouvera dans le *Guide Joanne* (Benedite), 1900, t. III, p. 404, quelques détails intéressants.

Digitized by Google

recouverts par-dessus leur dernier suaire d'une toile peinte donnant leur portrait.

Il va de soi que la fortune du défunt répondait à la richesse de ses suaires. Ceux-ci sont généralement en toile bouclée, avec broderie sur fils tirés, exécutée au petit point à la façon d'une tapisserie des Gobelins. La décoration est symbolique et présente les sujets les plus familiers de l'art chrétien, dauphins, fleurs, arbres, croisillons. Le suaire d'Aurélius Colluthus, dont nous parlerons plus loin, offre aux quatre angles la *swatisca* ou croix gammée de teinte violacée (fig. 782). Parfois, sans doute, l'embaumeur ne s'est pas trouvé assez habile pour modeler le cadavre sous un aspect momiforme, il s'est alors contenté de donner au cadavre une enveloppe rectiligne et plane. Le mode d'ensevelissement avec portrait peint du mort est particulièrement intéressant. Sur une de ces momies à surface plane la morte est représentée avec soin, le visage a l'ovale grec, les mains sont ramenées sur la poitrine et couvertes de bracelets et de bagues indiqués par des reliefs de plâtre, recouverts d'une feuillure d'or jaune; le vêtement se compose d'un long châle de toile à médaillons violets, orné de rinceaux et d'entrelacs. Tous ces détails précis, que nous devons à la minutieuse description du directeur des fouilles, M. Gayet, ne présentent rien de spécifiquement chrétien, et malgré le sentiment de cet écrivain on serait dans le cas de souhaiter quelques preuves positives qui permissent de compter ces tombes parmi les monuments funéraires des premiers siècles du christianisme.

Il semble donc malaisé de prendre parti, au moins pour les momies dépourvues d'inscriptions. La présence de la croix ansée en Égypte n'a aucune signification chrétienne et une observation rapide des divinités du panthéon égyptien permet de voir ce symbole entre les mains de plusieurs parmi elles. Le séjour des élus dans un lieu verdoyant et ombragé ne paraît pas non plus avoir été une conception exclusivement chrétienne; néanmoins, il y a ici plus de probabilités que pour le cas précédent, que le suaire ait appartenu à une chrétienne. L'allégorie du paradis est très ancienne sous cette forme d'un jardin agréable. Dès le début du IIIe siècle nous la rencontrons dans la Passion de sainte Perpétue, qui n'est sur ce point que l'interprète d'une conception plus ancienne; on n'est pas surpris dès lors de rencontrer en Égypte ce qui se dit couramment en Afrique et ailleurs. Le petit tableau de genre dont nous parlons et que nous reproduisons ici à cause de son mérite artistique offre, à un degré tout à fait remarquable, une ressemblance avec un marbre des catacombes (fig. 354).

L'attitude du docteur est si analogue comme action et même comme dessin, qu'on est en droit d'hésiter sur l'origine du suaire d'Antinoë. Le petit tableau y est esquissé en bistre et en grisaille d'une manière satisfaisante et qui rappelle le faire des artistes pompéiens (fig. 783).

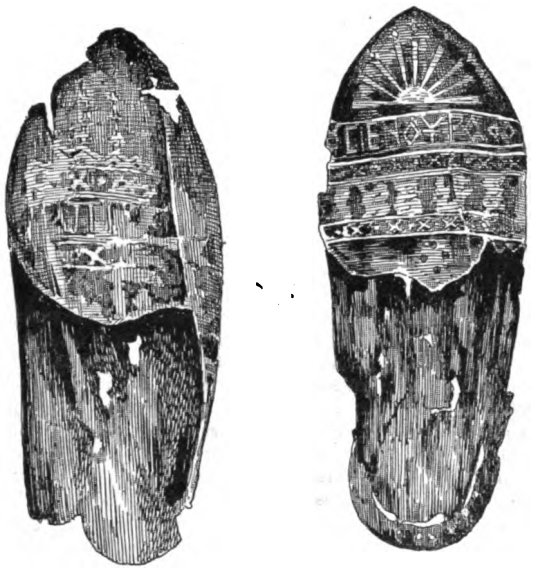
783. — Les élus dans le paradis (?). Musée Guimet. D'après l'original.

Une autre tombe, qui paraît être celle d'une femme ayant nom Euphémiâan (?), appartient certainement à nos études. La morte avait préparé elle-même les suaires qui ont servi à son ensevelissement, ainsi qu'en témoigne la présence de son petit nécessaire de broderie dans les plis de sa robe. « Ce nécessaire comprend un métier à tambour, où la toile se fixait au moyen de chevilles, une quenouille, un étui d'ivoire, des fuseaux chargés de laine, un peigne pour serrer le tissu, un dévidoir, un petit étui de roseau à deux compartiments, enfermant des aiguilles, deux grandes aiguilles d'ivoire et de bois, pour écarter les fils de la trame, des aiguilles de roseau aplaties vers le bout, et garnies de laines et de soies, une boîte enfermant une matière résineuse, un coffret d'ivoire à quatre compartiments et tout un jeu de petites plaquettes carrées, de bois de sycomore, percées d'un trou à chacun des quatre angles, dont le rôle serait difficile à préciser pour l'instant [1]. » Nous ne possé-

[1] Al. Gayet. *L'exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoé et les sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique*, dans les *Annales du musée Guimet*, 1902, t. XXX, 2e partie, p. 32.

Digitized by Google

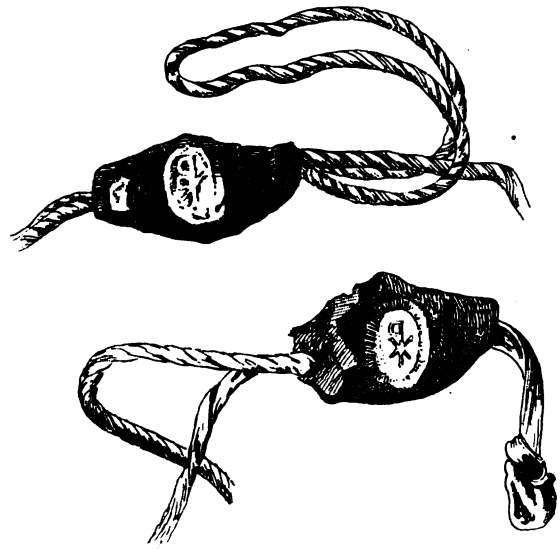
dions jusqu'à ce jour rien d'aussi complet en ce genre. La trousse de chirurgie d'une pierre des catacombes est fort mesquine en comparaison d'un nécessaire si bien fourni. La momie d'Euphémiâan était revêtue de trois robes, elle portait une écharpe de fine mousseline imprimée, verte et jaune, un collier de rubis bruts, de cristaux de roche et de lapis-lazulis. La sépulture contenait en outre des flacons à parfums, des poteries et des lampes, mais d'autres objets ont permis heureusement de reconnaître la religion de la défunte. Celle-ci avait peut-être brodé elle-même les chaussures qu'on lui mit aux pieds (fig. 784). Ces chaussures sont de cuir rouge, rehaussées de dessins dorés, de style différent; elles portent des caractères qui nous permettent de reconstituer une acclamation liturgique : Sois en paix. Ce qui donne un prix particulier à cette trouvaille, c'est la



784. — Chaussures d'Euphémiâan. Musée Guimet. D'après l'original.

paléographie de l'inscription qui renferme l'Y coupé de la barre transversale, caractère que l'on ne retrouve que de l'an 150 à 200 de notre ère. Nous avons donc ici une acclamation funéraire qui doit prendre place, par son style et par sa date, parmi les plus anciennes. Quant au christianisme il ne peut faire de doute : ἐν εἰρήνῃ, *in pace,* sont des formules exclusivement chrétiennes; sans hésitation possible nous nous trouvons en présence d'une tombe qu'on peut sans crainte de se tromper beaucoup attribuer au plus tard à la première moitié du IIIe siècle. La défunte portait dans ses mains un ivoire que M. Gayet dit être gnostique, mais dont la reproduction, sans doute imparfaite, ne laisse rien saisir de particulier à quelqu'une des sectes attachées à la gnose. Sur le dernier suaire, les tresses se trouvaient fixées par des sceaux dont l'empreinte donne une figure de femme, tenant de la main gauche une urne inclinée. En exergue on lit ANTI (*noë*). Cette découverte nous intéresse vivement, puisque jusqu'ici le sceau d'Antinoë était inconnu, mais d'autres sceaux reproduits par M. Gayet sont d'une plus grande importance encore. Ces sceaux, comme on peut s'en convaincre par le dessin (fig. 785), portent le chrisme dit constantinien. Il s'en suivra donc que ce symbole aurait une attestation antérieure de près d'un siècle aux premières attestations des épigraphes pourvues de date. Un tel fait serait de nature à faire remettre en question la date fournie par la paléographie de l'acclamation des chaussures si, à notre sens, cette question de l'apparition préconstantinienne du *chrismon* n'était bien établie par des documents d'une authenticité et d'une antiquité certaines.

Nous nous bornerons à citer une épitaphe de la catacombe de Sainte-Priscille, restée en place jusqu'aujourd'hui dans le sol de la galerie des Acilii. « Cette inscription date au plus tard du IIIe siècle, écrit Mgr Wilpert, elle est une des rares qui renferment le monogramme



785. — Sceaux avec chrismon. Musée Guimet. D'après l'original.

« constantinien » du Christ avant Constantin, comme abréviation dans le texte[1]. »

Ο ΠΑΤΗΡ ΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ ·ΟΥϹ ЄΠΟΙΗϹΗϹ ·Κ̄·
ΠΑΡЄΛΑΒΗϹ· ЄΙΡΗΝΗΝ· ΖΟΗΝ ·Κ̄· ΜΑΡΚЄΛΛΟΝ
·ϹΟΙ ΔΟΞΑ ·ЄΝ· ☧ · ☨

« Père de l'Univers, reçois chez toi Irène, Zoé et Marcel, car ils sont tes créatures; à toi soit honneur dans le Christ, notre espérance. »

Une autre tombe, du côté sud de la nécropole, était celle d'Aurélius Colluthus, ainsi que nous l'apprennent cinq papyrus datés; en outre, un panneau de broderie nous apprend le nom de sa femme, Tisoia, et nous donne le portrait des deux époux. Ces papyrus sont des contrats de vente au nom de quatre personnes et le propre testament de Colluthus.

[1] J. Wilpert, *Fractio panis,* in-4°, Paris, 1896, p. 47.

[. . . . . καὶ τῇ συμπτώσει τοῦ ἐμοῦ σώματος καταπο[
1 [νούμενος μὴ ἐξ]αίφνης καὶ παρὰ προσδοκίαν τὸν βίον μεταλλάζω νοῶν
[καὶ φρονῶν κα]ὶ ἐπ' ἀκριβείας πολλῆς φέρων τὸν λογισμὸν καὶ ἐρρωμένην ἔχω[ν]
[τὴν διάνοιαν ταύ]την τὴν διαθήκην τίθημι ἐπ' ὄψεσι τῶν προσκληθέντων [ἑπτὰ]
[νομίμων μαρτύρω]ν τῶν καὶ ἑξῆς καθυπογραφόντων ἥνπερ ἐν Ἑλληνικο[ῖς]
5 [ῥήμασι ὑπηγόρευσα...] δ̣ῆ̣ν · ε̣π̣ . . . θ̣ε̣ καὶ ἔχειν τὴν ἰδίαν δύναμιν καὶ
[ἐρρωμένην εἶναι] βούλομαι αὐτὴν ἐφ' αἷς περιέχει διαστολαῖς πάσαις προκ. . . .

Digitized by Google

[ ] σ̣ι̣ας παντὶ χρόνῳ καὶ καιρῷ κατὰ. . . . . .
[ὡς ὑπὸ τῶν νόμων δι]ηγορε[υ]μένα(·) εἴη μέν με ζῆν καὶ ὑγιαίνειν καὶ τῶν ὑπαρχ[όν]
[των μου μετρί]ων ἀπολαύειν καὶ κυριεύειν ἐπὰν δὲ ὅπερ ἀπ[εύχομαι]
10 [ἀνθρώπινόν τι π]άθῳ κληρονόμος μου ἔστω ἡ εὐνουστάτη μ̣ου γαμετὴ
[Τισοῖα σ. .ἀπὸ τῆς Ἀντινοο]υπόλεως πάντων τῶν καταλειφθησο
[μένων ὑπ'ἐμοῦ κ]ινητῶν τε καὶ ἀκινήτων ἐν παντὶ
εἴδη [1] καὶ γένει μέχρις ἀ[έ]ρ[ος καὶ παντὸς ὕψους ἔτι]μὴν καὶ τὴν ὑπάρχουσάν μοι οἰκίαν
τὴν [2] νῦν οἰκῶ σὺν χρηστηρίοις πᾶσι οι. . . .ηι [3] διαθέσεως ἐν στενορυμίῳ
15 [. . . . .]. . . . βα καὶ τὸ ἥμισυ τοῦ φρέ[ατ]ος καὶ ὁμοίως τὸ ἥμισυ τῆς αὐλῆς
[. . . . . .]τῆ[ς]ἐμῆς οἰκίας καὶ χρηστηρίων καὶ ἀνηκόντων καὶ
σ[. . . . . .]ωντων καὶ εἰσόδων καὶ ἐξόδων ἐπι ῥύμης Πτεμασεως
διακειμένων ἐπὶ τῆς αὐτῆς Ἀντινοέων μετὰ παντὸς τοῦ ἀνήκοντ[ος]
αὐτῶν δικαίου κατὰ κοινωνίαν Χαιρημμωνος τοῦ εὐλαβεστάτο῾υ᾽
20 πρεσβυτέρου ὑπὲρ τῶν ὑπολοίπων ἡμίσους μέρους τῆς τε αὐλῆς
καὶ τοῦ φρέατος δέξασθαι τὴν αὐτήν μο῾υ᾽ γαμετὴν ἥνπερ ταύτῃ πολλὰ
εὐχαριστῶ ἕνεκεν εὐεργεσιῶν τ[ε] καὶ γηροκομιῶν καὶ αὐτὴν τὴν
Τισοῖαν πληρῶσαι τὰ χρέα μο῾υ᾽ τά[τε] ὀφειλόμενα τῷ ἐμῷ δανιστῇ
οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ἀποκληρονόμοι μο῾υ᾽ ἔστωσαν διὰ τὸ οὕτω
25 μοι δεδόχθαι ἐξουσίας οὐκ οὔσης οὐδενὶ ἀντιλέγειν ταύτῃ μο῾υ᾽ τῇ
διαθήκη(·)τὸ σωμάτιόν μο῾υ᾽ περισταλῆναι βούλομαι καὶ τὰς ἁγίας μο῾υ᾽
προσφορὰς καὶ ἀγαπὰς γίγνεσθαι ὑπὲρ ἀναπαύσεως τῆς ἐμῆς
ψυχῆς παρὰ τῷ παντοκράτορι θεῷ ἧς δόλος φθόνος πονηρὸς
ἀπέστω ἀπέστω κυρίαν δὲ οὖσαν καὶ βεβαίαν αὐτὴν ἐθέμην ἐφ' ὑπογραφῆς
30 ἐμῆς καὶ τῶν αὐτῶν ἑπτὰ νομίνων μαρτύρων ὁμο῾ῦ᾽ συνηγμένων
καὶ σφραγιζόντων κατὰ τὴν θείαν διάταξιν ἴσον ὑπογραφῶν Αὐρήλιος
Κολλουθος Σερήνου ὁ προκείμενος διε[θε]μην ὡς πρόκειται Αὐρήλιος
[ὁ δεῖνα μαρτυρῶ. . . . .]τῇ διαθήκη[ὡς πρόκ(ειται)]

« ... et [4] fatigué de lutter de mon corps, craignant de quitter la vie subitement et à l'improviste, sain de raison et d'esprit, tenant compte de tout avec exactitude, valide d'entendement, je fais ce testament, sous les yeux des sept témoins que j'ai convoqués selon la loi, et qui signeront plus bas à ma suite. Je l'ai rédigé en langue grecque... et je veux qu'il ait sa puissance propre, qu'il demeure valable dans toutes les clauses qu'il contient... devant toute juridiction, en tout temps, en toute circonstance... Conformément à la loi. Il se peut que je conserve la vie et la santé pour jouir de tous mes biens et les administrer; mais quand, jour que je repousse par mes prières, je souffrirai quelque chose d'humain (*c'est-à-dire* je mourrai), je veux pour héritière ma chère épouse Tisoia, fille de... de... Antinoë, pour tous les biens que je laisserai tant meubles qu'immeubles, de tout genre, de toute espèce, de toute valeur, et notamment la maison que j'habite maintenant, avec tous ses meubles, telle qu'elle est établie dans la ruelle de Né..a, vers l'ouest, et de plus la moitié du puits et de la cour qui sont devant la porte de ma maison, ainsi que de leur mobilier et de toutes leurs dépendances et appartenances, et des entrées et des sorties sur la rue de Ptémasis, qui est dans cette même ville d'Antinoë, et tout ce qui en bonne justice s'y rattache; conformément à la convention passée avec mon co-propriétaire, le très pieux prêtre Chérémon, concernant la moitié restante de la cour et du puits. Et tout ceci reviendra à ma femme, que je remercie ici beaucoup de la bienveillance et des soins qu'elle m'a prodigués. Je prie en outre cette même Tisoia de rembourser mes dettes et de payer ce qui est dû à mon bailleur de fonds. Et personne d'autre n'héritera de moi, parce que tel est mon bon plaisir, et personne n'aura le droit de contester les dispositions de mon testament que voici.

« Je veux que mon corps soit enseveli dans un suaire et qu'on célèbre les saintes offrandes et les repas funèbres pour le repos de mon âme devant Dieu tout-puissant. Il n'y a dans ce testament, il n'y aura jamais ni fraude, ni intention mauvaise : je l'ai écrit souverain et définitif et je l'ai confirmé de ma signature et de celle des sept témoins légaux, réunis ici et apposant leurs sceaux, comme le veut la constitution impériale.

« Je signe : Aurélius Colluthus, fils de Sérénus, déjà nommé. Je teste selon ce que je viens de dire.

« (1) Aurelius [5] un tel,... je signe comme témoin ce testament à la demande du testateur.

« (2) *manque.*

« (3) »

« (4) »

« (5) »

« (6).. ius Phébammon, fils d'Isidore, sous-diacre [6]... je signe comme témoin ce testament, sur la demande du testateur.

« (7)... un tel, fils d'Isidore... je signe comme témoin ce testament, sur la demande du testateur. »

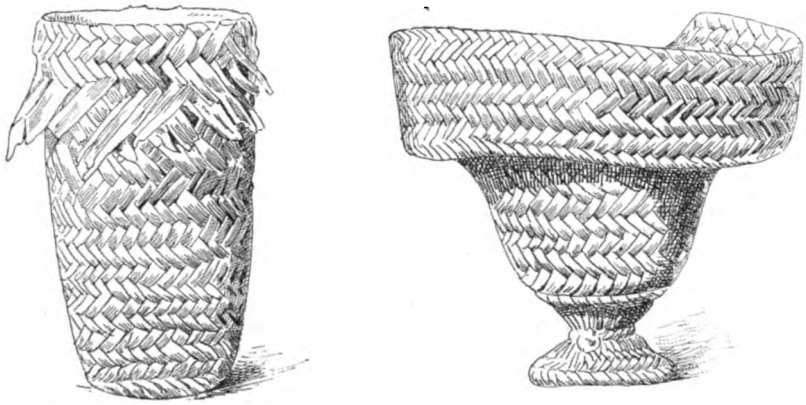
« Par exception, les corps de Colluthus et de Tisoia étaient placés dans des cercueils; c'est la seule sépulture ainsi établie que j'ai rencontrée, pour environ dix mille autres, » écrit M. Gayet [7]. Les vêtements trouvés sur les momies nous fourniront des renseignements utiles que nous utiliserons ailleurs. Voir VÊTEMENTS. Les contrats sur papyrus trouvés dans le cercueil de Colluthus n'appartiennent pas directement à nos études; quant au testament nous nous bornerons à y relever la mention du secours réclamé pour l'âme du défunt par les oblations liturgiques, τὰς ἁγίας προσφοράς, ce qui désigne la célébration du sacrifice de la messe, et par les agapes καὶ ἀγαπὰς γίγνεσθαι ὑπὲρ ἀναπαύσεως τῆς ἐμῆς ψυχῆς. Il n'y a rien de bien nouveau dans ces deux faits, mais il est

[1] εἰ. — [2] ἥν. — [3] οἵας ἂν ᾖ. Seymour de Ricci, *Trois papyrus du musée Guimet trouvés à Antinoë*, dans C. Wessely, *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, In-4°, Leipzig, 1901, p. 6 sq. — [4] Nous donnons la traduction que S. de Ricci a publiée en appendice au mémoire de A. Gayet dans les *Annales du musée Guimet*, 1902, t. XXX, 2e partie, p. 47 sq. — [5] Ces dernières lignes manquent dans l'édition de C. Wessely reproduite ci-dessus. —

[6] La mention des sous-diacres est rare dans l'épigraphie et la papyrologie. Cf. G. Lefebvre, *Inscriptions grecques d'Égypte*, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, t. XXVI, p. 455, n. 18. Nous ignorons la raison de l'omission dans le texte de Wessely des signatures que nous transcrivons d'après la traduction de S. de Ricci. — [7] A. Gayet, *L'exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoë*, dans les *Annales du musée Guimet*, t. XXX, 2e partie, p. 33.

Digitized by Google

bon de les noter au milieu du ve siècle [1], en Égypte, sur un point où nous n'avions aucune attestation du fait. Nous avons essayé de démontrer (voir AGAPES, col. 775) la compénétration qui existe entre la pensée du repas funéraire des survivants et celle que fait le défunt dans l'autre vie. Il a pu n'y avoir là qu'un rapprochement symbolique pour les esprits affranchis des conceptions anthropomorphiques; pour d'autres au contraire, mal dégagés de la pensée d'une vie future toute réjouie de plaisirs matériels, le banquet auquel l'âme prenait part avait réellement lieu. Colluthus, le fondeur d'or, nous paraît devoir être compté parmi les premiers, tandis que la tombe de Thaias d'Antinoë nous montre que cette femme, ou du moins ceux qui prirent soin de ses funérailles, étaient fortement imbus des imaginations les moins acceptables sur le repas funèbre de l'âme.



786. — Étui à gobelet et corbeille à pain destinés au banquet de l'âme. Musée Guimet. D'après l'original.

La tombe de Thaias consistait en un caveau étroit (2 mètres de longueur sur 0^m80 de largeur et 0^m60 de hauteur), creusé à environ 1^m80 du sol. A la tête on put déchiffrer une inscription tracée en rouge sur un stuc grossier et portant ces mots :

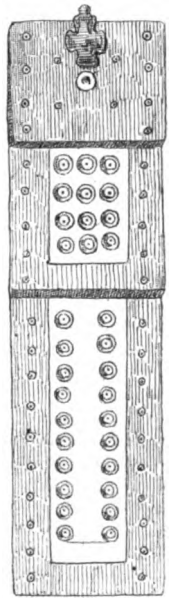
+ЄΚΟΙΜΗΘΗΜΑ
ΚΑΡΙΑΘΑΙΑC
[redacted]ΘЄCCΑΛ[redacted]

La bienheureuse Thaias dort (ici)..... [fille de (?)] Thessal..... [2].

Aux pieds, une croix était tracée sur le stuc :

Α+Ω

Le corps était déposé dans un cercueil contenant divers objets nécessaires à la vie posthume de la défunte. C'est d'abord une corbeille de jonc tressé (fig. 786) et un étui à gobelet (fig. 786). Munie de ces instruments l'âme pourrait prendre part au repas qui l'attendait à son entrée dans le paradis. Nous ne croyons pas que ces deux objets fussent destinés à recevoir le corps du Seigneur. Il est d'abord sans exemple à notre connaissance que l'on ait enterré les défunts avec une quantité quelconque du précieux sang; quant aux espèces du pain, il n'est pas douteux qu'on en ait usé à cette fin, mais il semble, d'après un texte de saint Grégoire Ier, que l'hostie fût placée sur le corps du défunt. Sans doute les usages ont pu varier, mais outre que les dimensions et la forme de la corbeille ne se prêtent guère à cette disposition elle n'a pas été trouvée sur le cadavre. Nous croyons donc plus vraisemblable la destination que nous avons assignée à l'étui et à la corbeille. La tombe renfermait encore un compte-prières (fig. 787). « Celui de



787. — Compte-prière. Musée Guimet. D'après l'original.

Thaias est en forme d'escalier et pourvu d'un tiroir estampé de la croix, flanqué de l'Α et de l'Ω. Sur la plaquette d'ivoire de la marche inférieure, deux rangées de dix cercles sont tracés; le cadre de bois est percé de deux rangées de trous semblables. La plaquette de la

[1] Le testament, dont nous ne possédons d'ailleurs ni le commencement ni la fin, n'est pas daté, mais il fait allusion à un contrat intervenu entre Colluthus et son co-propriétaire le prêtre Chérémon; ce prêtre Chérémon reparaît dans un des papyrus, daté du 2 mars 454, par lequel Aurélius Colluthus vend à sa femme Tisoia la moitié lui appartenant par héritage d'une maison avec puits. L'identification est surabondamment établie et la date du testament ne peut être que très voisine de celle du contrat de vente. — [2] Cette inscription a été étudiée avec beaucoup de sagacité par Mgr P. Batiffol, *La légende de sainte Thais,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse,* 1903, p. 215 sq. « L'inscription ne semble pas apocryphe, mais le sens en est bien problématique. La troisième ligne est mutilée et inexplicable. A la première, si μακαρία est un adjectif, il faudrait qu'il fût précédé de l'article. A la seconde, comment Θαίας est-il un nominatif? Nous avions pensé lire : ἐκοιμήθη Μακαρία Θαίας : « Ici repose Makaria, fille de Thaias. » Une pareille épitaphe pourrait être du IVe siècle. Si, au contraire, il faut lire : ἐκοιμήθη ἡ μακαρία Θ... « Ici repose feue Th..., » il est bien difficile de ne pas en faire une épitaphe du VIe siècle. »

Digitized by Google

marche supérieure a douze cercles; le cadre, dix trous au total. Sur la plate-forme qui couronne le tout, dix autres trous sont évidés, qui se répartissent : cinq à droite, cinq à gauche d'un pivot commun qui leur servait de centre. Enfin dans le tiroir se trouvait une petite croix [1]. » Le cercueil contenait encore une croix ansée et des palmes, enfin la morte avait entre les doigts une rose. Ce dernier objet doit nous arrêter un instant. La rose avait dans l'antiquité un sens funéraire bien déterminé, elle symbolisait la rapidité de la vie, cette vie trop courte et comme inachevée des ἄωροι, ceux qui meurent avant le temps. *Rosa simul floruit et statim periit,* dit une inscription [2]. C'est surtout en Italie que ce rôle funéraire est dévolu à la rose, à tel point que la fête des morts s'appelait *rosalia.* Chaque année, au retour de la saison des fleurs, au mois de mai, les familles et les confréries célébraient les « rosalies » [3]. Ainsi la rose devenait l'emblème d'une sorte de résurrection et il est possible que la coutume des « rosalies » ait inspiré l'usage en vigueur à Antinoë. Voir COMMÉMORATION DES DÉFUNTS.

Il est impossible, sur un simple nom, d'essayer une identification entre la Thaias historique (fig. 788) et celle de la sépulture d'Antinoë dont la tombe peut remonter vers le milieu du IVe siècle [4]. Il est vrai que l'objection tirée du costume a peu de valeur, car c'était un usage qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans certaines institutions monastiques de revêtir le défunt d'un habit neuf ou d'un vêtement porté dans une circonstance particulièrement solennelle. Deux exemples sur ce point sont devenus classiques, mais il est utile de les rappeler encore. Le moine Macaire de Thébaïde fut cité à comparaître devant le gouverneur d'Antinoë pour répondre du chef d'incendie du temple païen de Ranopolis; comme il s'y rendait dans une toilette assez négligée, un de ses disciples lui conseilla de mettre sa robe neuve. « Je la garde, répondit Macaire, pour comparaître devant le Seigneur. » L'autre exemple est celui de saint Antoine héritant du vêtement de saint Paul ermite qu'il portait chaque année le jour de la fête de Pâque et de la fête de Pentecôte et avec lequel il se fit enterrer. Si donc on retrouvait le corps ainsi vêtu, l'identité du personnage revêtu d'un habit différent de celui de son état pourrait rendre bien malaisée l'identification. C'était un hommage rendu au défunt, et on s'explique ainsi que le corps d'un moine du couvent des Syriens, à Nitrie, Maxime, fils de l'empereur Valentinien, ait été dépouillé pour sa sépulture de sa robe monacale et qu'on lui ait remis sa robe de pourpre et son manteau lamé d'or dans lequel il est conservé.

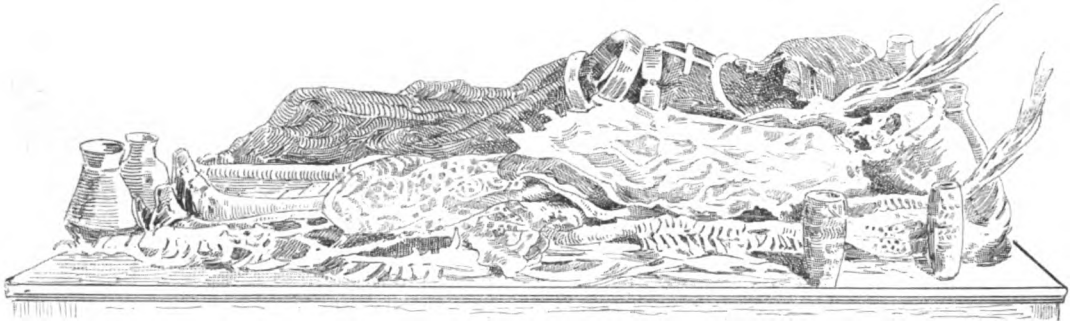
Signalons encore le tombeau d'un moine revêtu d'une robe de bure brune et d'un manteau de bure noire; ses sandales sont garnies de clous, son bâton gainé de cuir, il porte des anneaux de fer autour du corps, des bras et des chevilles, un collier passé au cou supporte une croix de fer. Un fragment de poterie déposé dans le tombeau portait ces lettres :

ϹΑΡΑΠΙΩΝ
ΚΟΡΝΩϹΘΑΛΟΥ

Sarapion (fils de) Kornosthalos.

2° *Les inscriptions grecques et coptes d'Antinoë.* — Deux séries ont été publiées indépendamment de celles de Deïr Abou Hennys dont il en sera parlé plus loin. La première série contient vingt-huit numéros. Les pierres ont été relevées par M. Gayet; les textes établis, mais non définitivement, par M. S. de Ricci [5]. Voici quelques-unes des épitaphes les plus dignes d'intérêt : « Agathina, Christ Seigneur, repose son âme [6]; » « Étienne, médecin, s'est endormi le 4 de Pachon, douzième indiction [7]. » Nous avons donné ailleurs l'épitaphe d'une abbesse [8] (voir AMA, col. 1308) : « Jésus-Christ, fais miséricorde à l'âme de Mariam qui s'est endormie le 26 de Pharmouthi [9]; » « ... Jésus-Christ, fils de Dieu, fais miséricorde à ... saint Michel... [10]; » « ... ayez la charité de prier... afin que Dieu fasse miséricorde... » [11].

La deuxième série d'inscriptions d'Antinoë a été donnée par M. Gustave Lefebvre à la science et à la critique duquel notre travail doit beaucoup. Ces inscriptions sont au nombre de dix-neuf en langue grecque et quatre en langue copte. Les premières offrent entre elles peu de variété et on retrouve presque toujours une forme plus ou moins altérée de l'invocation : Ὁ Θεὸς ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [12]. Voir AMEN, col. 1569.



788. — Thaias et Serapion. Musée Guimet. D'après l'original.

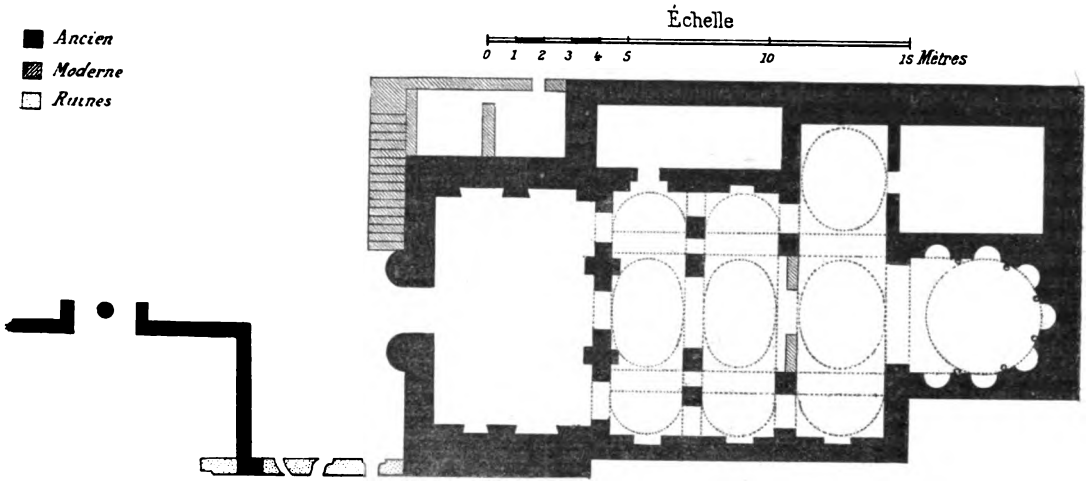
[1] *Ibid.*, p. 37. Nous pouvons rapprocher de cet objet un peigne d'ivoire : Josef Strzygowski, *Die christlichen Denkmäler Ægyptens,* dans *Römische Quartalschrift,* t. XII, p. 9, pl. I : *Ein Elfenbeinkamm aus Antinoë.* — [2] *Corp. inscr. rhenanarum,* in-4°, Elberfeldæ, 1867, n. 1053. — [3] P. Perdrizet, *Inscriptions de Philippes,* dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1900, p. 299 sq. — [4] Celle-ci, hâtons-nous de le dire, n'est historique que pour avoir longtemps encombré l'histoire de l'antiquité chrétienne d'où elle vient d'être définitivement délogée par Mgr P. Batiffol, *La légende de sainte Thais,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse,* 1903, p. 207 sq. L'introduction de la momie de Thais au musée Guimet aura été sa perte. Néanmoins, si le résultat était inattendu, il ne faut que s'en féliciter, puisque nous aurons maintenant une édition excellente de toutes les sources de ce roman chrétien, par M. F. Nau, *Histoire de Thaïs. Publication des textes grecs inédits et de divers autres textes et versions,* dans les *Annales du musée Guimet,* 1903, t. XXX, 3e partie, p. 51-114, et une étude critique qui réduit leur portée documentaire à sa juste valeur. La conclusion de cette étude est que « la légende de Thaïs est une moralité des dernières années du IVe siècle », p. 214. La littérature antinoïte continue à se développer, nous citerons : Al. Gayet, *Fantômes d'Antinoë. Les sépultures de Leukyoné et Myrithis,* in-4°, Paris, 1904. — [5] S. de Ricci, *Inscriptions grecques et coptes,* dans les *Annales du musée Guimet,* 1903, t. XXX, 3e partie, p. 141 sq. — [6] *Ibid.*, p. 142, n. 5. — [7] *Ibid.*, p. 142, n. 9. — [8] *Ibid.*, p. 142, n. 12. — [9] *Ibid.*, p. 143, n. 14. — [10] *Ibid.*, p. 143, n. 20. — [11] *Ibid.*, p. 143, n. 21. — [12] G. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du musée du Caire,* dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* 1903, t. III, n. 7-25, 37-40.

Digitized by Google

IV. Les environs d'Antinoë. — *I. Le village de Deir Abou Hennys.* — Au sud et à trois ou quatre cents mètres d'Antinoë est un espace couvert de ruines d'une étendue à peine inférieure à celle de la ville romaine. Cette ville nouvelle fut construite par les chrétiens après la ruine d'Antinoë. Elle est bordée d'un côté par le Nil et quelques dattiers; les trois autres côtés ont pour limites soit une enceinte, soit des bancs de sable. A la fin du XVIIIe siècle toute construction avait disparu à l'exception d'une église vers le nord; les décombres que Jomard a visités et décrits témoignent de l'existence de maisons de briques, de voûtes, de murailles et d'une multitude de tombeaux. La destruction de cette ville neuve paraît remonter au XIIIe ou XIVe siècle. Le village qui subsiste encore et dans lequel se sont réfugiés les restes de l'ancienne population chrétienne, est bâti sur une éminence de sable. Les auteurs coptes et arabes mentionnent en plusieurs endroits de leurs ouvrages Antinoë, que les Arabes nomment Ansena. Pour les Arabes la ville avait pris une notoriété nouvelle grâce à la naissance, dans un bourg des environs, de Marie, la concubine du prophète et mère d'Ibrahim.

Au rapport d'Abou-Selah, on voyait à Antinoë ou dans les environs le monastère de Tébih, celui de Saint-Colluthus, une église dédiée à saint George, une autre à saint Théodose l'Oriental. Le monastère de Schnoudi se trouvait à proximité, sur la montagne d'Andrina. On citait encore le monastère de Deir-Khadam (de l'esclave) dont l'église était bâtie sur le tombeau de saint Jasib; une église nommée *l'église de l'eau* et dans laquelle on célèbre la fête de XLI martyrs; une église dédiée à saint Théodose, le général, située hors de la ville, enfin le monastère de saint Mathias, bâti sur le sommet de la montagne voisine. Le chroniqueur arabe Macrizy dit qu'on voit à Antinoë le monastère d'Aboul-Nana, placé sous l'invocation de saint Jean le Nain. C'est un des plus anciens édifices de la ville et l'église est renfermée dans l'enceinte de la tour.

II. Le monastère du père Jean. — Le village de Deïr Abou-Hennys est situé un peu au sud de l'ancienne Antinoë [1]. Il porte le nom d'un ancien monastère, le « monastère du Père Jean », mais il ne s'y trouve plus de moines, les familles chrétiennes vivent groupées autour d'une vieille église construite en pierre avec des matériaux apportés d'Antinoë [2] (fig. 789). Cette église comporte un baptistère situé au fond de l'édifice, à gauche. On y voyait une grande vasque au centre de laquelle était encastrée une antique table d'offrande en forme de demi-cercle dans le creux de laquelle était gravée l'inscription suivante [3] :



789. — Église du monastère du père Jean. D'après Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, t. I, fig. 29.

ⲧⲡⲏⲓⲟⲥⲧⲏⲣⲉϥⲉⲡⲣⲱ
ⲙⲉⲉϥⲉϩⲱϥⲡⲟⲉⲡⲟⲧ
ⲛ
ⲕⲁⲡⲡⲟⲥⲁⲧⲱⲣⲟⲟⲧϣⲧⲏ
ⲣⲟⲧⲡⲧⲉⲡⲓⲏⲓⲟⲥⲉⲟⲧⲟⲡⲟⲉⲡ
5 ⲟⲧϩⲁⲓⲏⲛⲥⲉϣⲁⲥⲣⲓⲕⲉⲡⲉϩⲏⲛⲧⲉⲧ
ⲛⲣⲟⲧⲡⲡⲟⲧⲧⲉϩⲡⲁⲧ. ⲡϩⲁⲧⲟⲧⲡⲉ
ⲁⲧⲱϩⲣϩⲁⲡⲉⲙⲉⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡⲉⲡⲉϥⲉⲙ
ⲧⲟⲉϩⲟⲗϩⲙⲡⲧⲣⲉⲡⲉⲟⲧⲟⲉⲓϣⲟⲧⲡϣⲱ
ⲡⲉⲉⲧⲣⲁⲕⲁⲥⲱⲙⲁⲉϩⲣⲁⲓⲁⲥⲉⲓⲉ
10 ϩⲣⲁⲓⲉϫⲱⲓⲉϭⲓⲧϥⲣⲟⲧⲉⲉⲁⲓⲕⲧⲟⲓⲉⲡⲕ
ⲕⲁϩⲕⲁⲧⲁⲑⲉⲡⲡⲁⲉⲓⲟⲧⲉ.ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲉⲧⲉ
ⲟⲧⲡⲁⲙⲟⲕⲧⲓⲧⲁⲗⲁⲓⲡⲟⲣⲟⲥⲫⲉϥⲣⲱⲡⲓⲁ
ⲡⲧⲉⲡⲡⲟⲧⲧⲉⲉⲣⲟⲧⲡⲁⲙⲡⲙⲁⲓⲡⲧⲁⲓ
ⲙⲧⲟⲡⲉⲙⲟⲓⲓⲟϭϥ ⲫⲓϫϯ ϫϯ ⲁⲡⲟⲁⲓⲟⲕϯ
ⲟ ϫⲥ

D'après M. J. Strzygowski [4], le plan de A. J. Butler que nous avons reproduit présente une incorrection. Le sanctuaire n'offre pas sept absidioles, mais cinq seulement, ce qui se rapproche de l'église d'Erment et de

[1] Le P. Sicard, en 1715, notait que « les habitants y sont tous chrétiens sans aucun mélange de mahométans, ce qui n'est nulle part ailleurs, aussi sont-ils très dociles ». *Nouveaux mémoires des missions du Levant*, in-12, Paris, 1717, t. II. p. 216. Même constatation par J. Clédat, dans le *Bull. de l'Institut français d'archéol. orient.*, 1902, t. II, p. 4. Jomard, *op. cit.*, p. 38, dit aussi : « Sa population est uniquement composée de chrétiens très pauvres. » — [2] Cette église a été décrite par E. Jomard, *Description d'Antinoë*, dans la *Description de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1809, t. IV, p. 272. A. J. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, in-8°, Oxford, 1884, t. I, p. 365, fig. 29, a donné de cette église le plan que nous reproduisons. — [3] J. Clédat, *op. cit.*, p. 4 : « J'ai appris depuis mon passage à Deïr Abou Hennys, que la partie de l'église qui contient l'inscription s'est écroulée en tuant plusieurs personnes. » — [4] *Kleinasien, Ein Neuland der Kunstgeschichte*, in-4°, Leipzig, 1903, p. 220, note 3.

Digitized by Google

celle du monastère de Schenuti, qui est de la première moitié du ve siècle.

« L'église est vers le sud-ouest. Pour y entrer, on traverse une cour qui renferme une grande pierre creusée appelée *hôd* : l'entrée est étroite et obscure. L'église est composée de plusieurs salles mal construites, et encore plus mal réparées. La disposition des salles est confuse. Au fond de l'autel est un tableau dont l'exécution, quoique fort mauvaise, fixa mes regards, à cause de la rareté des ouvrages de peinture en Égypte. Il y a deux sujets. L'un représente le saint qui a donné son nom à l'église, et au village, el-Kaddys Abou-Hennys, il est debout et revêtu d'une chape; le dessin est incorrect et la couleur plate. Le peintre y a mis son nom en arabe, et la date de l'ouvrage, qui est récent (du XIIIe siècle de l'hégire). L'autre sujet représente l'archange Michel, avec cette inscription : *el Melek Mykhâyl*. Il est à pied, tient un sabre dans sa main gauche; de la droite, il porte un très petit buste, dont on ne voit rien que la tête et les épaules [1]. »

III. ÉGLISES ET DEÏR DERRIÈRE ANTINOË. — Aux environs des ruines d'Antinoë « sont celles de deux églises chrétiennes ruinées, placées sur le sommet de la montagne arabique; on leur donne le nom de *Deïr* ou monastères. La montagne qui enferme Antinoë vient aboutir près du Nil, dans la direction de [Nazlet] Cheikh Abâdeh, petit hameau, à la pointe la plus élevée de ce côté. C'est sur un rocher à pic que se trouve une de ces églises; aussi l'aperçoit-on de très loin : les bâtiments étaient en briques crues; les murs sont debout et l'on voit encore des cellules couvertes de leur toit. Les briques sont fort bien faites, et ressemblent, à la grosseur près, à celles des anciens Égyptiens. Le rapport des habitants confirme que les chrétiens avaient jadis une église en cet endroit. Les environs sont occupés par des grottes et des carrières : au sud-est on trouve le lit d'un grand torrent; au couchant, une grande cavité ou plutôt un immense bas-fond. Il est difficile d'imaginer un aspect plus aride et plus escarpé, quand on regarde vers l'est; mais si l'on jette la vue du côté du Nil, elle se repose sur une magnifique et immense campagne qui s'étend jusqu'au delà du [canal de Joseph] Bahr Jousef.

« Sur le sommet de la montagne d'Antinoë, il y avait, selon Abouselah, le monastère de Saint-Mathias [2]. C'est probablement ici qu'il faut le chercher, ou bien dans une autre ruine pareille, placée dans l'angle rentrant de la montagne à l'est de la précédente, et qui est, comme elle, sur le sommet du plateau ou même sur une cime encore plus élevée. Cette église était bâtie en briques crues et avec soin; il reste des murs debout, et des vestiges des voûtes [3], elle paraît avoir été plus grande que la première » [4].

Le groupe de constructions monastiques élevées sur divers points de la montagne derrière le village de Cheikh Abâdeh paraît ne plus offrir aujourd'hui qu'un minime intérêt. Le dernier explorateur, M. J. Clédat, a reconnu dans les carrières « les vestiges de trois anciennes églises, dont l'une, celle du centre, était accompagnée d'un deïr établi en arrière de l'église, dont une partie est creusée dans la roche et l'autre a été bâtie avec des murs en briques. Des cellules sont encore visibles » [5]. La première de ces églises renferme des restes de peintures à fresque, sur les parois et au plafond; on y aperçoit des figures de saints, des graffites et des inscriptions dont il n'y a rien à tirer pour l'histoire. L'église du centre était également décorée; au fond se trouvait une niche circulaire surmontée d'une coupole. Cette niche en renfermait trois autres plus petites séparées les unes des autres par des colonnes. Une porte donne accès dans la cour du deïr qu'entourent les cellules. Sur le côté gauche et près de la porte s'en trouve une seconde donnant accès à l'étage supérieur, soit au moyen d'un escalier, soit d'un chemin rapide en terre. En haut, une petit cour et une série de cellules étroites sur deux côtés de la cour seulement. Au nord, une troisième église, avec une fort belle chapelle à droite.

La chaîne montagneuse qui se dirige parallèlement au Nil offre un nombre considérable d'excavations, de grottes artificielles et de carrières. Jomard estime que les matériaux qui ont servi à la construction d'Antinoë, et bien auparavant d'Hermopolis, ont été tirés de là. Plusieurs de ces excavations ont au delà de dix mètres d'ouverture et sont placées à diverses hauteurs dans la montagne. Ces grottes ne sont pas de simples repaires, le rocher a été percé souvent de grandes salles soutenues par des piliers, elles se divisent en un nombre infini de branches qui vont dans tous les sens. « On ne voit aucune grotte ni catacombe égyptienne dans l'étendue du bassin qui renferme Antinoë [6]. » Outre les grottes, il existe une multitude d'excavations et de grandes parties taillées à ciel ouvert sur le plateau de la montagne et sur les flancs. Dans la montagne située derrière Deïr Abou Hennys se trouvent beaucoup d'excavations transformées en oratoires ou en cellules, d'une petite étendue. Ces lieux sont l'objet de pèlerinages fréquents de la part des chrétiens [7]. C'est, en effet, dans ces anfractuosités, ces trous et ces carrières qu'ont vécu les solitaires connus dans l'histoire sous le nom d'ermites de la Thébaïde. Le P. Sicard dit avoir visité un grand nombre de ces abris. « Je grimpay avec peine dans tous les coins, que ces courageux solitaires avoient pû habiter. J'y trouvay d'espace en espace des croix, des images, des oratoires, ouvrages de leurs mains [8]. »

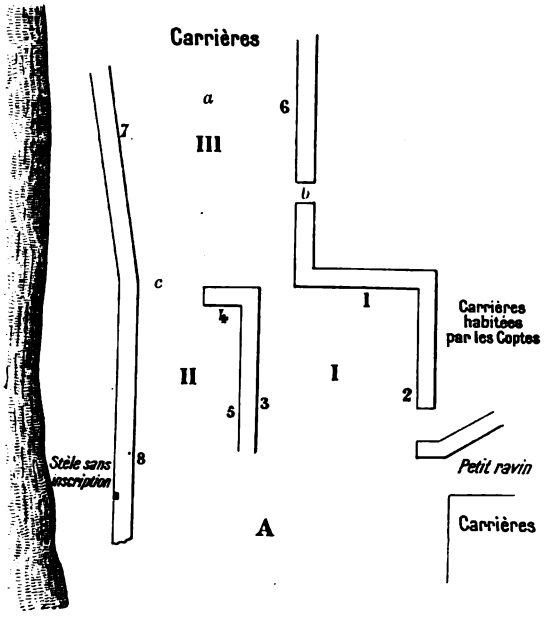
IV. L'ÉGLISE SOUTERRAINE DE DEIR ABOU HENNYS. — « Désirant connaître les grottes sépulcrales égyptiennes qu'on me disait être dans une gorge de la montagne, située derrière Deïr Abou-Hennys, rapporte Jomard, je pris des guides au village. La montagne est très élevée dans cet endroit : je montai péniblement jusqu'au sommet par des chemins très escarpés, à la hauteur de quatre cents pieds environ; mais, après beaucoup de fatigue, je n'y trouvai que des carrières. L'une d'elles est décorée du nom de *kenyset*, église : c'est une excavation fort ancienne dont les chrétiens se sont emparés. Ils en ont blanchi à la chaux les parois informes, sans se donner la peine de dresser les faces et de rendre les angles droits : par-dessus les faces du rocher, ils ont peint de méchantes figures de la Vierge et des saints; les couleurs sont aussi mauvaises que le dessin est grossier : au plafond ils ont tracé quelques vagues ornements de fleurs et de feuillages. Les murailles et le plafond portent des inscriptions tracées en rouge et écrites en qobte [9]. »

Cette description un peu sommaire ne laisserait pas soupçonner la précieuse série de peintures que nous allons décrire (fig. 790). Cette église souterraine trop dédaigneusement visitée par Jomard qui, comme les hommes de son époque, n'avait l'intelligence que de l'antique et se doutait à peine de l'existence d'une archéologie chrétienne, cette église, disons-nous, qui n'est qu'une excavation comme toutes les autres, est attribuée, par une tradition qui paraît sans valeur, à l'impératrice sainte

[1] E. Jomard, *Description d'Antinoë*, p. 38. — [2] E. Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 42. Selon Abouselah et Maqryzy, il y avait auprès d'Antinoë quatre églises et six monastères. — [3] *Description de l'Égypte, Antiquités*, atlas, t. IV, pl. 54, fig. 1. — [4] E. Jomard, *op. cit.*, p. 36. — [5] J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques*, p. 28. — [6] E. Jomard, *op. cit.*, p. 37. — [7] *Ibid.*, p. 39. Cf. C. Sicard, dans les *Mémoires des missions du Levant*, p. 218 sq., sur l'origine de ces excavations et la description « d'un petit temple placé au milieu de ces carrières, orné de plusieurs peintures iéroglyphiques, qui le rendent très agréable à la vûë ». — [8] *Ibid.*, p. 227. — [9] E. Jomard, *op. cit.*, p. 39.

Digitized by Google

Hélène, mère de Constantin [1]. Cette église ne présente aucun intérêt architectural. Les Coptes se sont bornés à occuper les carrières antiques. Le plan que nous don-



790. — Plan de l'église souterraine de Deïr Abou Hennys. D'après Clédat, dans le *Bullet. de l'Instit. français d'archéologie orientale*, 1902, t. II, fig. 2.

nons montre que ce local se compose de trois salles séparées du nord de la carrière par quelques piliers placés en *a* entre lesquels se trouvent des blocs de cailloux roulés. En *b* se voit une porte ouverte par les Coptes et donnant accès dans des galeries dont les parois ont été blanchies à la chaux. En *c*, la paroi 1 oblique vers l'ouest, tandis que la paroi 2 fait un angle droit et se rejette à 2 mètres environ en arrière de la paroi 4. La salle III a été l'objet d'une ornementation moins soignée que celle des salles I et II. Les parois 1 et 2 offrent quelques figures de saints encadrées dans un médaillon et une fresque dont il ne reste que des débris.

L'époque, même approximative, à laquelle remontent les peintures est difficile à déterminer. On peut tout d'abord constater qu'elles sont toutes de même style et de même époque [2]. Murray propose de les attribuer au ve siècle en raison de quelques analogies qu'elles offrent avec des scènes représentées à Ravenne ; cette date paraît trop élevée à M. J. Clédat, qui, tout en restant dans le doute sur leur contemporanéité avec la fondation de la chapelle, croit « impossible » de les tenir pour antérieures au vi^e siècle.

Dans toutes ces peintures, aucune tête n'a été épargnée par le grattage de quelque partisan des iconoclastes.

Nous ne saurions entreprendre de nous substituer à M. J. Clédat pour la description de la technique des peintures. « Les scènes de la salle I étaient encadrées en bas et en haut par une double frise. Celle d'en bas ne représente que de larges bandes dont une est formée de rinceaux peints en rouge, jaune et noir. La frise du haut, plus intéressante, montre un essai d'ornementation de plantes et de vrilles, formant un semis, entre lesquelles sont peints des boutons de fleurs, s'élançant droit dans les airs. L'exécution en est très lâchée et à peine dessinée, les contours sont indécis, les fleurs à peine rendues par un serti rouge. Malgré tous ces défauts, cette décoration n'est pas sans un certain effet. Le jaune, le rouge et le vert, avec quelques taches de noir pour accentuer quelques contours, terminent la palette de l'artiste pour la frise. Dans les scènes de l'Évangile, l'artiste, à ces couleurs, a encore ajouté le bleu. L'alliance du bleu et du rouge, ou, plutôt, le rapprochement de ces deux couleurs, a donné des tons imitant le fer ou l'acier. L'exécution hâtive du dessin servait à l'artiste à placer son ton local. Par-dessus ce ton, il a serti les contours

791. — Le massacre des Innocents. D'après le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1902, t. II, pl. I.

[1] J. Murray, *Handbook. Egypt*, in-12, London, 1880, t. II, p. 414 ; A. Butler, *Ancient coptic churches*, p. 364, mentionnent les traditions que rappellent les Guides Bædeker et Joanne (G. Bénédite). Butler a une remarque à ce sujet qui mérite d'être notée : *The persistance with which certain churches are ascribed to Helena by a people utterly ignorant of history or architecture, is in itself remarquable : and it is still more remarquable to find that these churches are always marked by a particular form of kaikal. Witness the Red and White Monasteries, the church at Armant, and many others. Indeed so regular is the coincidence, that a deep apsidal kaikal with recesses all round it, and columns close against the wall, may be almost infallibly dated from the age of Helena. In these churches there is no communication between the kaikal and aisle-chapel, the front of the kaikal is open, and the apse is of course internal.* Bædeker, édit. 1898, attribue à l'impératrice Hélène la création de l'église qui est *dans* le village de Deïr Abou Hennys. — [2] J. Murray, *op. cit.* t. II, p. 414.

Digitized by Google

par un trait large et de couleur rouge, mais sans aucune recherche apparente de dessin; puis il a ajouté le détail des objets et ornements par un semblable procédé. La couleur dominante est le jaune, qui sert de fond au paysage et doit représenter la terre. Cette couleur entoure les personnages par une série d'ondulations; un ton bleu dégradé dans sa partie supérieure indique le ciel. Il est difficile de juger exactement du talent de l'artiste par ce qu'il reste de ces figures; un jugement ne pourrait s'affirmer que par le rendu des expressions, si toutefois les têtes avaient échappé aux hostilités des briseurs d'images. Ce qui nous reste de ces représentations est pourtant suffisant pour nous montrer qu'elles ne sont point aussi mauvaises que veut bien le dire Jomard et qu'elles ne sont pas dénuées d'un certain intérêt archéologique. Toute négligée que soit l'exécution des tableaux, il y a une habileté d'artiste qui se traduit par un sentiment de composition, assez simple il est vrai, mais où les personnages sont bien proportionnés, le mouvement bien indiqué, et quelques figures, surtout celle de l'ange Gabriel donnant la parole à Zacharie, sont superbes d'allure et de simplicité. La mutilation à peu près complète de certaines parois ne nous permet pas de montrer l'ordre suivi par l'artiste dans la décoration de la chapelle. Ainsi dans la salle I, nous voyons aux parois 1 et 2 les débuts de la scène évangélique; en 3, au contraire, il semble que nous ayons des scènes apocryphes, tandis que dans la salle II, paroi 8, les représentations sont tirées des Évangiles[1]. »

Salle I, paroi 1. — Massacre des Innocents (fig. 791). — Ce sujet est incomplet, mais de bien peu, puisque nous voyons Hérode et trois épisodes du massacre. Fait nouveau et dont il y a lieu de tenir compte pour les origines du nimbe, Hérode, le bourreau, est pourvu de l'auréole. Le massacre est exécuté par les soldats romains casqués et portant le cimier rouge. Les gardes du roi portent la lance, les massacreurs ont l'épée courte. Un soldat s'apprête à transpercer un enfant dans les bras de sa mère; au-dessus du groupe on lit les noms d'Élizabeth et de Jean. Cette scène ne se trouve pas mentionnée par les évangélistes. Le groupe suivant (paroi 2), nous fait voir le dernier personnage de la paroi 1 se dirigeant, l'épée à la main, vers une maison sur le fronton de laquelle on lit « Zacharias » tandis que sur le seuil un personnage (une femme ?) est à genoux, attendant le meurtrier. Cette scène nous paraît empruntée à quelque apocryphe, nous ne pouvons l'identifier. Quoi qu'il en soit, la scène suivante ne permet pas de croire qu'il s'agisse d'autre chose que d'un épisode intimement lié au massacre, puisque la série des tableaux offre une chronologie très bien suivie. Nous voyons

792. — Les noces de Cana.
D'après le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1902, t. II, pl. III.

[1] J. Clédat, *op. cit.*, p. 8. M. A. Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902, p. 273, a donné de ces peintures une description un peu superficielle. Nous ne pouvons que la transcrire : « Au Deïr Abou-Hennès plusieurs peintures sont fort importantes, l'Annonciation, la Nativité, la Fuite en Égypte, le Massacre des Innocents... La scène de l'Annonciation se déroule dans le cadre primitif qu'on retrouve souvent à l'aurore de la Renaissance. La Vierge est à genoux, sur les dalles d'une chambre aux murs tendus d'étoffe et lambrissés. L'attitude est humble et presque craintive. L'ange, le corps penché en avant, la tête respectueusement inclinée, se tient debout devant elle. Puis c'est la scène de la Nativité. Au porche d'un édicule à fronton aigu, portail d'église identique à celui des stèles funéraires, la Vierge est étendue, en partie dérobée aux regards par un voile. A ses pieds, l'enfant repose sur un coussin, protégé par un chérubin qui veille sur son sommeil. D'autres figures, celles des Rois Mages, sans doute, occupent le reste du tableau... Le naos où réside la Vierge est comme le sanctuaire d'occident des anciens temples, la région du couchant où le soleil est enfanté. A droite, Jésus étendu sur le coussin fait songer à l'Horus naissant, qui apparaît à l'aurore. Entre ces deux principes de l'ancien dogme, manque il est vrai la troisième personne de la triade égyptienne, le dieu père, Amen, auteur des choses, mais la figure de l'ange a pris la place et représente l'ange créateur des systèmes de Simon, de Basilide et de Valentin... » et le reste. Si les comparaisons de l'auteur avec la mythologie égyptienne ont parfois de la valeur, elles ne sortent pas ici de la fantaisie pure. Si l'on se reporte à notre figure 599, on verra que la Vierge de l'Annonciation est nommée Zacharie, que la Vierge de la Nativité se nomme Joseph enfin que ce que M. Gayet prend pour Jésus-Horus est une cruche. Ces interprétations ne sont pas les seuls points sur lesquels l'archéologue fasse fausse route. A la page 1 de l'ouvrage cité, on voit une ampoule en terre cuite avec cette légende : « Saint Georges sur les dragons ; » or c'est saint Menas entre les chameaux (voir col. 1725), et l'exégèse de cette représentation est fixée depuis trente ans environ. Bien plus, ici comme à Deïr Abou-Hennys, M. A. Gayet a omis de lire les légendes, car dans le champ de l'ampoule on lit ὁ ἅγιος Μῆνας. Page 115, les dragons sont devenus « crocodiles » et, p. 116, on les retrouve « serpents ». Et tout aussitôt on nous avertit que « ces serpents ne sont qu'une variante du serpent Apap, enchaîné par Horus, à la septième heure de sa navigation nocturne ».

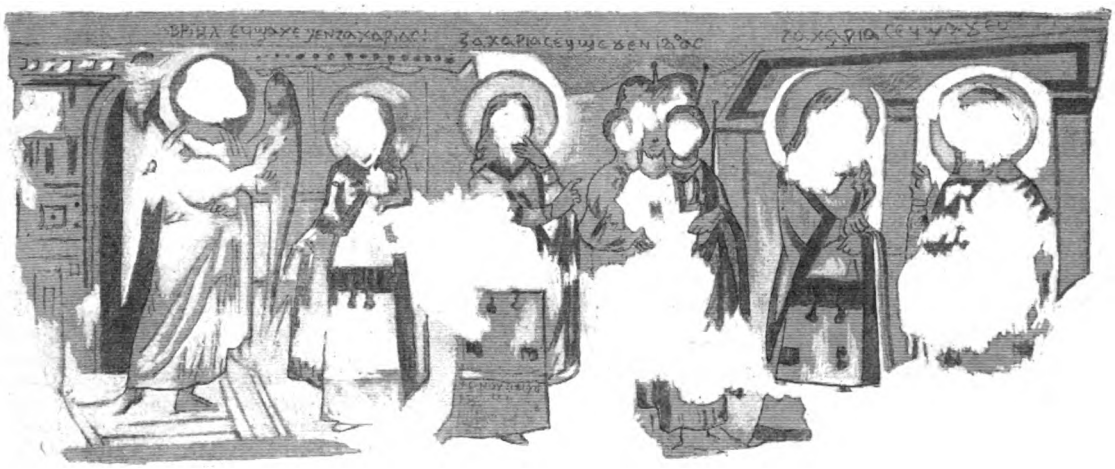
Digitized by Google

maintenant le songe de saint Joseph lorsque l'ange lui apparut pendant son sommeil et lui dit : « Lève-toi, prends l'enfant et sa mère et fuis en Égypte [1]. » C'est en effet la fuite qui fait le sujet du tableau suivant, qui est extrêmement rare dans l'art des anciens chrétiens, ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs. Voir ANE, col. 2059. La paroi du rocher est ici brisée ; le tableau se prolongeait sur une longueur d'environ deux mètres. Il est bien regrettable que cette lacune soit survenue à l'instant où l'artiste allait très probablement nous faire voir par le nouveau sujet à quel document il empruntait le thème de ses compositions.

La paroi 2 est dans un état de dégradation si pitoyable qu'il nous a été impossible de la reproduire. Elle devait offrir une suite de personnages appartenant à l'hagiographie, puisque, à en juger d'après ce qui subsiste, on peut distinguer douze personnages, dont le septième paraît avoir l'attitude d'orant. Les inscriptions qui se lisent encore sur chaque personnage permettent d'identifier les saints Cosme et Damien, un saint Domitien, peut-être l'apa Macaire le Grand et un Patermuthios.

faire difficulté (fig. 792). Il est vraisemblable qu'il représente celui que l'Évangile appelle l'*architriclinius*, regardant au jour le vin nouveau ou bien le faisant voir à l'assemblée, car il est à remarquer que dans le tableau nous avons, suivant la coutume des anciens artistes de l'époque chrétienne, plusieurs moments réunis dans le même tableau. Le geste de la Vierge est celui de prendre Jésus à l'écart et de dire : « Ils n'ont plus de vin, » et cela au moment même où s'accomplit le miracle. Observons en outre qu'ici Jésus est muni d'une baguette avec laquelle il touche successivement chaque urne, car il est clair que l'artiste n'a pas cru que le changement se fût fait d'un seul coup pour toutes les urnes, puisque tandis que Jésus opère le miracle, trois sont remplies et la quatrième se remplit à ce moment même.

Salle II, paroi 6. — Nous avons ici la résurrection de Lazare, mais la cassure du rocher nous prive d'une grande partie de la scène. L'attitude du Sauveur est assez gauche et donne lieu de douter que l'artiste soit celui qui a tracé la scène des noces de Cana. Nous l'allons retrouver dans la paroi qui nous reste à décrire.



793. — Scènes de la vie de Zacharie.
D'après le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1902, t. II, pl. V.

Salle II, paroi 9. — Un médaillon. Buste nimbé. — MM. Butler et Sayce y voient la Vierge tenant l'enfant devant elle, dans une attitude fréquemment adoptée par les artistes de l'époque byzantine [2].

Le tableau suivant est une composition d'un mérite qui nous paraît indiscutable, tant pour la disposition des masses que pour l'ordonnance de la scène. Il représente les noces de Cana, sujet qu'il est toujours intéressant de voir traiter, parce qu'il est du nombre de ceux où la personnalité des artistes s'est le plus heureusement inspirée des milieux et des usages au sein desquels ils vivaient. Nous avons déjà rencontré ce sujet dans une fresque de la catacombe de C. Wescher à Alexandrie (fig. 279). Il est traité ici avec un naturel plus juste, une entente vraiment heureuse des conditions du réalisme. Le geste du Christ est tel qu'on peut le souhaiter et celui du serviteur qui remplit les outres, révèle l'observation directe du modèle humain.

Le tableau est peint dans une niche et la disposition en est si claire qu'on ne voit pas quelle explication il pourrait réclamer. Seul le personnage du milieu peut

Ce panneau fait suite à la résurrection de Lazare et se trouve entièrement consacré à Zacharie (fig. 793). D'abord l'ange lui apparaît au moment où le prêtre va procéder à l'encensement de l'autel. On voit encore trois chaînettes de l'encensoir dans la main droite. L'ange lui annonce la naissance d'un fils. Nous avons déjà dit l'excellence de ce morceau. Tout dans le dessin de l'ange témoigne d'une observation directe du modèle humain. Dans la scène suivante, Zacharie enseigne la parole divine aux fils de Judas, et ici encore il est probable que nous avons un récit apocryphe comme thème. Enfin Zacharie nous est montré encore une fois instruisant un personnage dont le nom est illisible. Puis vénait une dernière scène qui a presque complètement disparu. C'est l'ange Gabriel donnant la parole à un personnage dont le nom est douteux.

Les inscriptions coptes peintes sur les murs de cette église sont très nombreuses, mais la plupart d'entre elles sont indéchiffrables ou trop mutilées pour offrir un sens et un renseignement historique [3]. Il nous reste à essayer maintenant l'identification de ce sanctuaire.

[1] J. Clédat, *op. cit.*, p. 10. Un vase est auprès de saint Joseph endormi et à portée de la main. Ce détail, observe M. Clédat, est très intéressant au point de vue ethnographique et archéologique, car il est encore de coutume, en Orient, de mettre près de soi une gargoulette ou un vase contenant un liquide pour se rafraîchir durant la nuit. — [2] Clédat, *op. cit.*, p. 12, pl. III. — [3] On les trouvera dans le travail de M. J. Clédat, *op. cit.*, p. 14-27.

Digitized by Google

V. LE SANCTUAIRE DE SAINT-COLLUTHUS. — Nous avons mentionné le récit de Sophrone sur les miracles accomplis par les martyrs Cyr et Jean dans leur sanctuaire d'Alexandrie (col. 1113). Le célèbre saint Colluthus eut aussi son greffier de miracles en un temps où ce genre littéraire était fort apprécié. Le héros d'Antinoë pourrait fournir un recueil compact du récit de ses miracles. Sa réputation de guérisseur était si bien établie, qu'on le désignait couramment sous le nom de *medicus antinoensis* [1]. De son vivant, Colluthus avait exercé à Antinoë la profession de médecin ; il fait partie de la nombreuse catégorie des saints anargyres, dont nous retrouvons presque partout des représentants parmi les saints les plus illustres.

Georgi a publié deux miracles de saint Colluthus d'après un fragment copte des actes, on peut relever quelques traits qui nous montrent l'universalité de certains usages, entre autres les repas dans les basiliques des martyrs : **ⲁⲩⲧⲁⲁⲧⲉ ⲙⲡ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲣⲁⲥⲓⲟⲥ Ⲕⲟⲗⲟⲑⲟⲥ. Ⲁⲩⲟⲧⲱⲙ ⲁⲩⲥⲱ ϩⲙ ⲡⲉⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲁⲩϧⲱⲕ ⲉⲡⲉⲧⲛⲓ ϩⲡ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉⲩⲧⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡ ⲡⲣⲁⲥⲓⲟⲥ Ⲕⲟⲗⲟⲑⲟⲥ** [2]. « On rendit honneur dans le *martyrium* de Saint-Colluthus, on y mangea et on y but, et chacun retourna chez lui en paix, rendant grâces à Dieu et à saint Colluthus. » On voit que les agapes étaient en grand honneur à Antinoë, le testament d'Aurélius Colluthus, la corbeille et le gobelet de Thaias et le texte que nous venons de transcrire ne laissent pas de doute à ce sujet. Une locution bien égyptienne dont nous trouvons l'emploi dans d'autres documents se rencontre ici : **ⲁⲣⲓⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲙⲙⲁⲓ** [3], *fac caritatem mecum*, « sois secourable ; » cette locution n'a aucun rapport avec l'institution de l'agape, pas plus que n'en a l'emploi du nom *Agape* pour les enfants. Le texte que nous citons peut être contemporain du testament de Colluthus, mais nous n'avons pas rencontré de plus ancien témoignagne de l'existence de l'agape dans la Haute-Égypte. Nous ne savons pas si on y pratiqua jamais l'agape autrement que comme banquet en l'honneur des saints, ce qui était une légère altération de la pensée primitive, mais une altération bien instructive, puisqu'elle soulignait cette pensée qui avait été de commémorer par une participation effective le banquet offert à l'âme lors de son introduction dans le paradis.

Georgi a publié un fragment d'un manuscrit thébain de la bibliothèque Borgia, ayant trait à la célébration d'agapes dans les églises par les moines d'Égypte [4] : **Ⲛⲉϫⲁϥ ⲡⲁϥ ϫⲉ ⲧⲥⲟⲟⲧⲡ ⲡⲟⲩⲥⲟⲛ ⲉϥⲟ ⲡϣⲉⲙⲙⲟ. ⲁⲩⲱ ⲁⲩϭⲏⲧϥ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲁⲩⲁⲅⲁⲡⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲧⲣⲁ** [5] **ⲉⲟⲩⲱⲙ ⲙⲡ ⲡⲉⲥⲥⲡⲏⲩ. ⲡⲉϫⲁⲩ ⲁⲉ ⲛⲥⲓϩⲟⲙⲉ ϫⲉⲡⲏⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲕⲉⲧⲁ. ⲁⲩⲙⲁⲣⲧⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩⲧⲟⲩⲛⲟϥ ⲉⲩϫⲱⲙⲙⲟⲥ. ⲁⲉ ⲧⲱⲟⲡ ⲛⲓⲧ ϩⲱⲕ ⲉϧⲟⲗ. ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ⲁⲉ ⲁϥϩⲱⲕ. ⲁϥⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲁⲉ ⲙⲙⲁϥ ⲡϩⲏⲧ.** « Je connais un frère qui était en voyage ; il entra dans une église afin d'y célébrer l'agape et s'assit à table pour manger avec les frères. Certains d'entre eux dirent : Qui est celui-là ? Ils le prirent, l'enlevèrent en lui disant : Debout, hors d'ici. Lui se leva et s'en fut. Mais le reste des frères en fut peiné et on le rappela. »

Le miracle accompli par le saint d'Antinoë et qui nous a entraîné dans cette petite recherche sur les agapes a été accompli au moyen de quelques gouttes de lait. Il faut rapprocher cette indication de la prescription d'Hippocrate : πρὸς ἄργημον αἰγείρου δάκρυον γάλα γυναικεῖον μίξας χρῶ. « Pour la taie blanche, faire usage de l'écorce du peuplier blanc mêlée au lait d'une femme [6]. » Nous nous bornerons ici à indiquer ce collyre et à appeler l'attention sur la contribution précieuse que les anciens recueils de *miracula* pourraient fournir à l'étude des cachets d'oculistes et de l'ancienne médecine.

Un deuxième miracle est rapporté par Georgi, qui a fait les plus louables efforts pour l'expliquer, sans trop y réussir. Saint Colluthus apparaît à un infirme et lui ordonne de se rendre le lendemain matin chez une femme de mauvaise vie. A ceux qui lui en demanderont compte, le miraculé répondra : « Je veux passer la nuit avec elle, je lui paierai sa peine. » On conviendra que tout cela est un peu brutal, encore qu'on l'explique par l'exemple de Rahab de Jéricho et de l'épouse d'Osée [7], mais la visite doit valoir à la prostituée sa conversion. Ce miracle, assez sujet à caution, nous procure un détail topographique que nous devons recueillir. L'infirme est guéri dans le *martyrium* même : **ⲡⲉⲁϥⲱⲥⲕ ⲁⲉ ϩⲙ ⲡⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲛ** [8], et le saint lui donne l'ordre de se rendre dans la ville d'Antinoë : **ⲉϩⲟⲧⲡ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ** [9] ; d'où l'on peut conclure que le *martyrium* était situé dans la banlieue ou même dans la campagne d'une ville que le fragment ne nomme pas. Le Ménologe grec de Basile, ni l'arménien ne sont plus explicites et le synaxaire copte est trop récent pour jouir de quelque autorité [10] ; l'*Historia Lausiaca* est heureusement plus formelle, en laissant toutefois la question de la distance peu précisée [11]. Ce sanctuaire est ainsi décrit par un voyageur du XVIIIe siècle : « J'étois dans la compagnie de deux prêtres et de quatre autres chrétiens. Ils me conduisirent à une ancienne église taillée dans le roc, qui est en grande vénération parmi eux. Quoyqu'elle soit de la dépendance des deux prêtres qui me la faisoient voir, ils en étoient encore à sçavoir la signification des caractères grecs et coptes tracez sur la muraille au bas de quelques tableaux. Il fallut que je leur lusse et que je leur expliquasse non seulement le grec, mais aussi le copte qui est leur langue naturelle et qu'ils ne sçavent lire que dans leur bréviaire et non pas même sans beaucoup hésiter. Ces tableaux à demi effacez représentoient le massacre des Innocens, la fuite de Jésus-Christ en Égypte, les nôces de Cana. Ces tableaux n'avoient pas été peints par d'excellents peintres ; mais j'admirai un camayeu bien entier fait d'une seule couleur jaunâtre, de deux pieds environ de diamètre. Une tête d'homme y étoit très distinctement représentée avec ces mots : Ο ΑΓΙΟΣ ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ, qui veulent dire S. Colluthus. Je ne sçais si ce Colluthus qualifié saint, avoit été en effet ou serviteur de Dieu du nombre de nos anciens anachorètes, ou bien cet hérésiarque, que le célèbre Hosius convainquit dans un concile d'Alexandrie tenu quatre ou cinq ans avant celui

[1] A. Georgi, *Fragmentum copticum ex actis S. Colluthi martyris ; erutum ex membranis vetustissimis sæculi v ac latine redditum*, in-12, Romæ, 1781, p. 12. Ces deux miracles ont été réimprimés avec leur *apparatus* un peu augmenté dans A. Georgi, *De miraculis sancti Colluthi et reliquiis actorum sancti Panesniu martyrum thebaica fragmenta duo alterum auctius alterum nunc primum editum, accedunt fragmenta varia notis inserta*, in-4°, Romæ, 1793. — [2] *Ibid.*, p. 44. — [3] *Ibid.*, p. 36. Cotelier, *Monum. Eccl. græc.*, in-4°, Parisiis, 1677, t. I, p. 382 : ποίησον ἀγάπην, ποίησον πάλιν ἀγάπην ; p. 387 : ποίησον ἀγάπην, et encore p. 448, 504. Cf. Jean Moschus Λειμωναρίον, c. CLXVI : ποίησον ἀγάπην, et ποίησον ἔλεος μετ' ἐμοῦ. — [4] A. Georgi, *De miraculis sancti Colluthi*, p. 115. — [5] Lire : **ⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ**. — [6] A. Georgi, *op. cit.*, p. 101. Cf. E. Littré, *Dictionnaire de médecine*, 1882, au mot *Albugo*. On donne ce nom d'*albugo* ou *leucoma* à une taie blanche qui se forme sur la cornée transparente de l'œil. Cf. A. Héron de Villefosse et H. Thédenat, *Cachets d'oculistes romains*, in-8°, Paris, 1882, t. I, p. 44, le curieux rapprochement entre le collyre rapporté par Tobie à son père et les textes de Galien et de M. Claudius Marcellus pour la guérison du *leucoma*. Dans le livre *De miraculis sancti Colluthi*, p. 150, Georgi a cité un autre cas d'une conversion de prostituée, qui ne paraît pas moins invraisemblable que le premier. — [7] Ce second cas est d'ailleurs contesté. — [8] A. Georgi, *De miraculis sancti Colluthi*, in-4°, Romæ, 1793, p. 22. — [9] *Ibid.*, p. 23. — [10] *Ibid.*, p. 3. Ces différents textes sont cités dans le prologue écrit par le cardinal Étienne Borgia. — [11] Pallade, *Historia Lausiaca*, c. LXXXIX.

Digitized by Google

de Nicée [1]. » Le sanctuaire visité et décrit par Sicard est bien l'ancien *martyrium*; d'après un détail donné dans une autre lettre du même missionnaire, on peut conclure qu'il se trouvait à plus de 2 000 pas d'Antinoë [2].

Nous continuons à citer le mémoire du P. Sicard: « Continuant ma route avec mes compagnons, dit-il, une voûte d'environ cent pas de long sur autant de large, chargée de quantité d'écriture faite à la main, m'arrêta tout court, pour la considérer. Cette écriture n'est d'aucun caractère, soit turc, soit arabe, soit hébreu, soit grec, soit latin, soit copte. Ces six langues ne me sont point étrangères [3]. J'entre-voyois, ce me sembloit, des lettres hébraïques et d'autres coptiques, ce n'étoit cependant ni les unes ni les autres. J'eus beau les étudier toutes pendant une heure entière, je ne puis deviner en quelle langue elles étoient écrites: mais j'admiray la patience que ces bons hermites avoient eüë de transporter des échafauts d'un endroit à un autre, pour croyonner un si long ouvrage. Je ne fus pas plus sçavant sur le sujet et la matière de ces écritures, que je ne l'étois sur la langue, en laquelle elles étoient composées. Je me figurois néanmoins que ces solitaires s'étoient apparemment occupez à transcrire des Pseaumes, ou quelques endroits de nos saintes Écritures. Mais pour revenir au caractère des lettres, après les avoir une seconde fois attentivement considérées, il me vint en pensée que des religieux éthiopiens, ou Syriens, ou Chaldéens auroient pu venir se retirer dans ces grottes, et former ces écritures en leurs idiômes. Prévenu de cette idée, je consultay à mon retour au Caire mes alphabets et je tomboy d'abord sur celui de l'ancienne langue syriaque bien différente de la moderne. Il me parut alors que les lettres écrites sur la voûte des cent pas de long, et dont j'avois encore des idées assez fraîches, avoient une grande ressemblance avec les lettres que j'avois sous les yeux. Je me souvins en même temps d'un trait du livre neuvième de l'Histoire ecclésiastique de Nicéphore, qui dit que du tems de l'empereur Justinien, les Abyssins avoient deux langues en usage, la leur propre et la syriaque. Le même auteur ajoute, qu'ils avoient appris celle-cy des Syriens chassez de leur païs par Alexandre le Grand, et refugiez en Abyssinie. Je sçais de plus de très bonne part que les Abyssins ont encore aujourd'hui plusieurs livres écrits en langue syriaque ancienne, qu'ils entendent et qu'ils estiment; d'où je conclus que si la voûte, dont j'ay parlé, est écrite dans cet ancien langage comme cela peut être, il y a sujet de croire que les moines d'Ethiopie et de Syrie ont été également les auteurs de ce pénible ouvrage. Si jamais je retourne en basse Thébaïde, je l'examineray tout de nouveau pour faire plaisir aux sçavants amateurs de l'antiquité [4]. »

D'autres inscriptions doivent nous retenir quelques instants. Sous le médaillon dans lequel MM. H. Sayce et A. Butler croient reconnaître une Vierge à l'enfant de travail byzantin, on lit ces mots [5]:

ⲏⲏ ⲡⲡⲟⲩⲧⲉⲡⲣⲁⲅⲓⲟⲥⲓⲱϩⲁⲡⲡⲓⲥⲁⲣⲧⲁⲙⲉⲉⲩ[ⲉⲙ]
ⲁⲡⲟⲕⲓⲗⲁϫ[ⲓⲥⲧⲟⲥⲓ̅] ⲣⲓ̅ ⲁⲓⲁⲕ[ⲁ]ⲕⲁⲡ
ⲁⲡⲟⲕⲉⲡⲡⲉϧⲟⲗ
[redacted]ⲁ(?)ⲧⲁ'

Une inscription peinte en lettres jaunes est un fragment d'homélie sur ceux qui méprisent le travail [6].

ⲡⲉϫⲁⲁⲩⲉⲡⲥ̀ⲓⲅⲣⲏ ⲕⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲡ ⲉⲡⲓⲥⲕⲏ
ϫ'ⲡⲉⲧⲡⲁⲕⲁⲧⲁϥⲣⲟⲡⲓⲉⲡⲟⲩϩⲟⲩ
ⲡϩⲱⲩ ⲡⲁⲕⲁ ⲧⲁϥⲣⲟⲡⲓⲉⲙⲙⲟⲩ
ⲉ(?)ⲧⲉⲡⲁⲡⲉⲓϫⲉⲕⲱⲁⲛⲗⲟⲉⲕⲉⲣⲡⲟⲗⲉ
5 ⲡⲡⲟϧⲉ ⲛⲡⲁⲥⲁϩⲱⲩ ⲉϧⲟⲗ ⲉⲙⲟⲕ[ⲁⲥ]
ⲁⲩⲱⲉⲕⲱⲁⲗⲟⲉⲩⲣⲡⲉⲧⲁⲡⲟⲩⲩ
ⲱⲁⲣⲉⲡⲉⲧϥ[ⲡ]ⲁⲡⲟⲩⲩ ⲥⲁϩⲱϥϥ
ⲉϧⲟⲗⲉⲙⲟⲕ

Ligne 4 : ⲥⲧⲉⲡⲁⲡⲉ[redacted]ϫⲉⲕⲱⲁⲛⲡⲟⲉⲕ ⲉⲣⲡⲟϧⲉ (J. Clédat).

Sur un pilier on lit: ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲟϧⲟⲏⲑⲱⲡ ⲉⲙⲁⲡⲟⲩⲏⲗ ϩⲁⲙⲏⲡ [7].

Au-dessous on voit un ornement qui semble être une palme et sépare la première ligne de ce qui suit [8]:

ΑΠΑ ΑΒΡΑϩΑΜ ΑΝΕΠ[α]ΥΣΟ (*sic*)
ΤΟ ΕΝ ΚΩ ΘΩ ΜΣΣ[redacted]ΡΗ
ΙϹ̅ Ϛ̅ ΙΝΔΙΚ

Ἀπὰ Ἀβράαμ ἀνεπ[α]ύσ[α]το ἐν κ(υρί)ῳ Θ(ε)ῷ, μ[ε]σ[ο]ρὴ.

L'indiction ne donne pas le moyen de calculer la date de l'inscription, la série des périodes indictales commence en 312.

Nous trouvons un monogramme ansé qui rappelle celui d'une tapisserie d'Akhmin [9]:

ΟΘΕΟϹΒΟΗΘΗϹΟΙ
ϩⲁⲙⲏⲡ
Α ☥ ω

et cet autre [10]:

☥ ⲓⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅ ϧⲱⲑⲉ̅
ϩⲣⲏϥ
☥ ⲁ(?)ⲱⲉ

Une épitaphe est ainsi conçue [11]:

ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲩⲁ
ⲡⲏ ⲱⲗⲏⲗ
ⲉϫⲱⲉⲓⲧⲏⲣⲧⲏ̅
ⲁⲡⲟⲕ ⲱⲥⲟⲡ
ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲉ

[1] C. Sicard, *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, in-12, Paris, 1717, t. II, p. 225. Cf. J. Clédat, *op. cit.*, p. 16, n. 16, pl. IV, fig. 1. — [2] E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 42: Non loin d'Antinoë se trouvait le bourg de Pshinilah. On lit dans les actes de saint Apater que ce bourg est voisin de la ville de Schmoun. Plus loin, on lit que ce saint, ayant marché pendant huit jours vers le midi, arriva au bourg qui lui avait été indiqué. Il y rencontra un homme qui sortait d'Antinoë et qui lui apprit le nom du lieu qui était Pshinilah. Apater apprit aussi de cet homme qu'il ne pouvait faire de ce point à la ville le trajet en une heure. Quatremère propose d'identifier Pshinilah avec Psinaula de la *Notitia imperii*, qui avait une garnison, la cohorte était montée sur des dromadaires. E. Amelineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 310; — [3] Claude Sicard, 1677-1727, dans C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, Bruxelles, 1896, t. VII, col. 1185. — [4] Sicard, *op. cit.*, p. 230-233. Ce mémoire a été reproduit dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, in-12, Paris, 1780, t. V. Ce volume ne contient que les ouvrages du Père Sicard; nous y avons cherché vainement, dans les écrits postérieurs à celui que nous avons cité, l'explication et la transcription promises. — [5] Cette inscription est copiée différemment par M. J. Clédat, *op. cit.*, p. 17, n. 19, et A. H. Sayce, dans *Proceedings of the Society of biblical archeology*, 1886, t. VIII, p. 178, n. 1. L'auteur annonçait en *post-scriptum*, p. 191, son intention de faire paraître *a paper on the history of early christianity in Upper Egypt, based upon the inscriptions and others monuments*. Nous n'en avons pas trouvé trace. — [6] A. H. Sayce, *op. cit.*, p. 179, n. 4; J. Clédat, *op. cit.*, p. 18, n. 25, les lignes 7 et 8 offrent des variantes de moindre importance dans la copie de M. J. Clédat. — [7] A. H. Sayce, p. 180, n. 9; J. Clédat, p. 22, n. 32. — [8] A. H. Sayce, p. 188, n. 9; J. Clédat, p. 21, fig. 4. Nous donnons la lecture que nous envoie M. G. Lefebvre. — [9] A. H. Sayce, p. 182, n. 15. — [10] *Ibid.*, p. 183, n. 21; J. Clédat, p. 24, n. 5. — [11] Sayce, p. 182, n. 16; J. Clédat p. 24, n. 6.

Digitized by Google

Nous ne pouvons omettre une épitaphe bilingue, grec et copte, écrite sur deux registres en regard à droite et à gauche d'une large croix de Malte. Entre les deux bras de la croix se voient deux oiseaux, chacun dans un compartiment et affrontés. Au-dessus d'eux se voit une branche avec un amas de grappes à la partie supérieure et des fleurs en forme de larges clochettes suspendues à la partie inférieure. Les mêmes fleurs, alternant avec des croix, pendent des bras de la croix. Par-dessous, dans les deux compartiments qui se trouvent sous les bras de la croix, se voient deux aigles aux ailes éployées et volant en se tournant le dos. Au-dessous d'eux, au pied de la croix, quatre branches de palmiers, deux de chaque côté. Le sujet entier est placé dans un cercle [1] :

ΕΝΘΑΤΕΚ	ϯ ⲡⲁⲡⲓⲁ ⲡϣⲉ
ΠΑΠΙΑ[ς]	ⲉⲙⲙⲉⲗⲓⲧⲱⲛⲟⲥ
[Με]ΛΙ[τω]	ⲡⲥⲓⲥⲁⲩⲣⲟⲥ⸗ⲁϥⲉⲙ
[νος ο Ισαυ]	ⲧⲟⲡⲉⲙⲙⲟϥⲉⲛ
[ριος. . . .]	ⲥⲟⲩⲛ̅ⲕ̅ⲧⲛⲉⲙ
ΠΕΝΜΑ	ⲡⲁⲣⲉⲙϩⲟⲡ̅
ΡΤΙΟΥ	ⲁ̅ⲓⲛⲁⲓⲕ
ΖΙΝΔΙΚ	ⲁⲩⲕⲁⲁϥ ϩⲙ
ΕΝΤΗ[ευ]	ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̅
ΝΗ ΤΟΥ	ⲡϩⲁⲓⲟⲥ
ΑΓΙΟΥ	ⲁ ⲡⲁⲙⲁⲕⲁⲣⲉ
ΑΠΑΜΑ	ⲉⲣⲉⲡⲓⲱⲧ
ΚΑΡΙΟΥ	ⲡϣⲏⲣⲉⲙⲡ̅
ΕΜΜΑΝΟΥ	ⲡⲉⲡ̅ⲡ̅ⲁⲉⲧⲟⲩ
ΗΛ ΑΜΗΝ	ⲁⲁϩϯⲟⲩⲁⲡⲁ
	ⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ⲡ̅ⲧⲉϥ
	ⲯⲩⲭⲏ ϩⲙⲡⲉϥ
	ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ
	ϩ̅ⲣⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ
	ϩ ⲁⲙⲏⲛ
	ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏ̀ⲗ
	ϯ

« Papias, fils de Méliton, l'Isaurien, mort le 20 du mois de Pharmuthi, 7e indiction. Il fut inhumé dans la sainte demeure du vénérable Macaire. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit peuvent donner le repos à son âme avec la paix dans leur sainte demeure. Amen. Emmanuel. »

ϯ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ ⲡⲣⲁⲥⲓⲟⲥ
ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ ⲉ̅ⲕⲉ̅ⲣⲟⲩⲛⲁ
ⲙⲡⲧⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
ⲓⲟⲩⲥⲧⲁ .ⲛ̅ⲥ̅ ϫⲓⲧϥⲉⲣⲟⲩⲛⲉ̅ⲡⲉⲕ
ⲡⲁⲣⲁⲓⲥⲟⲥ ⲉ̅ⲧⲟⲩⲁⲁϩⲙⲡ̅ⲡ̅
ⲁⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛ̅ⲥ̅ ⲧⲣⲉϥⲛ̅ⲡϣⲁ
ⲛ̅ⲥⲱⲧⲡ̅ⲉⲧⲉⲓⲥⲙⲏⲧⲣⲟⲗⲟ̅
ϫⲉϩ"ⲕⲉ̅ⲣⲟⲩⲛⲉ̅ⲡⲣⲁϣⲉⲡ̅ⲡⲉⲕ
ϫⲟⲉⲓⲥ . ⲛ̅ⲧⲁϥⲛ̅ⲧⲟⲡⲙ̅ⲡⲟϥ
ⲛ̅ⲥ̅ⲡ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲟⲩⲥⲧⲁ .ⲛ̅

[1] Sayce, p. 184, n. 23. Cette inscription a été corrigée par son éditeur. Nous préférons citer ces corrections en note au lieu de les faire subir au texte qui gagnerait à être l'objet d'un estampage : « La première ligne du texte grec finit avec ΚΑΤΑΚΙΤΕΙ et la deuxième ligne commence avec ΠΑΠΙΑCΜ(ΕΛΙ) ; 3e ligne ΤΩΝΟC[ΟΙ] ; 4e ligne, CΑΥΡΙ(ΟC) ; 5e lig. ; 6e lig. ; 7e lig., ΠΕΝΑΜΑΡ, 8e lig., ΤΙΟΥ Ī. A la fin de la 10e lig., ΕΥ est encore visible. » — [2] *Ibid.*, p. 185, n. 1. — [3] *Ibid.*, p. 186, n. 2.

ⲥⲟⲩⲙⲡ̅ϫⲙⲛⲡ̅ⲡⲉϩⲟⲧⲡ̅ϣⲓⲣ
ⲡ̅ⲧⲉⲓⲣⲟⲙⲡⲉⲧⲁⲓ ⲟⲕⲧⲟⲉⲥ ⲓⲏ
ϩⲁⲙⲛⲡ̅ⲉ̅ϥⲉϣⲱⲡⲉϯ

« Dieu de saint Colluthus, tu feras miséricorde à l'âme de la bienheureuse feue Justa. Prends-la dans ton ciel, le saint paradis de tous les saints, accorde-lui d'entendre cette douce parole : Viens dans la joie du ciel. O Seigneur. Macarios Justa mourut au mois de Mekheir, la huitième année de l'indiction. »

Une autre épitaphe invoque à l'aide du défunt l'archange saint Michel [2] :

ϯ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ ⲡⲁⲣ
ϫⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲓϫ
ⲁⲏⲗ ⲉⲕⲁⲣⲟⲩⲛⲁ
ⲙⲡⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛ̅ⲡ̅ⲡ̅ⲁ
ⲕⲁⲣⲓⲗⲉⲟⲛ . ⲧⲓ(?)ⲟⲥ(?)ⲡⲧⲁϥ
ⲛ̅ⲧⲟⲡⲙⲙⲟⲩⲛⲥⲟⲩ
ⲙⲡⲁⲟⲡⲉⲡⲧⲓⲣⲟⲙⲡ[ⲉ]
ⲧⲁⲓ ⲓⲏⲁ/ ⲓⲁ =
+

« Dieu de l'archange Michaël, tu feras miséricorde à l'âme du bienheureux Leontios (?) qui s'est (reposé) le [...] du mois de Paopi, de cette année, indiction 14. »

Nous devons mentionner une épitaphe conservée à la Bibliothèque nationale [3] et qui offre un intérêt véritable en ce qu'elle nous montre par une acclamation la doctrine théologique du culte des saints, telle qu'elle est exposée par saint Augustin [4]. Les deux précédentes inscriptions sont d'ailleurs dans le même cas :

[redacted]ⲡ(ο)ⲡⲟⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲙⲫⲁⲥⲓⲟⲥ ⲕⲟⲗⲗⲟⲩⲑⲟⲥ
ⲉⲕⲉ ⲣ̅ ⲟⲩⲛⲁ ⲛ̅ⲡ̅ ⲧⲉϥ ⲯⲩⲭⲏ
ϩⲁⲙⲛⲡ ⲁⲩⲱ ⲡ̅ⲧⲉⲧⲛⲩ
ⲗⲏⲗ ϩⲁ ⲧⲁ ⲯⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲁⲡϫⲟ
ⲉⲓⲥ ⲡⲟⲟⲡⲉⲧ ⲉ̅ϧⲟⲗ ϩⲡ ⲡⲉ
ϩⲟⲟⲩ ⲡ̅ⲧⲁ ⲙⲡⲧϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ
ⲡⲙ ⲥⲁⲡ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛⲁ
ⲱⲡ̅ϩ ⲁⲩⲱ ⲡ̅ⲉⲩⲛ̅ⲡⲁⲩ
ⲉⲛⲙⲟⲩ ✠

« [Ici repose Philo]ponus. Dieu de saint Colluthe, tu feras miséricorde à son âme. Amen ! Et vous, vous lamenterez sur mon âme, parce que le Seigneur m'a enlevé dans les jours de ma jeunesse. Car quel est l'homme qui vivra et ne verra pas la mort? »

Ce n'est pas à Colluthe, mais au Dieu de Colluthe, que s'adresse la prière, ce qui est conforme à l'enseignement des Pères qui, obligés de contenir la ferveur des fidèles, leur rappelaient que ce n'était pas à Cyprien ou à tout autre qu'était offert le sacrifice, mais à Dieu, et en l'honneur de Cyprien et des martyrs.

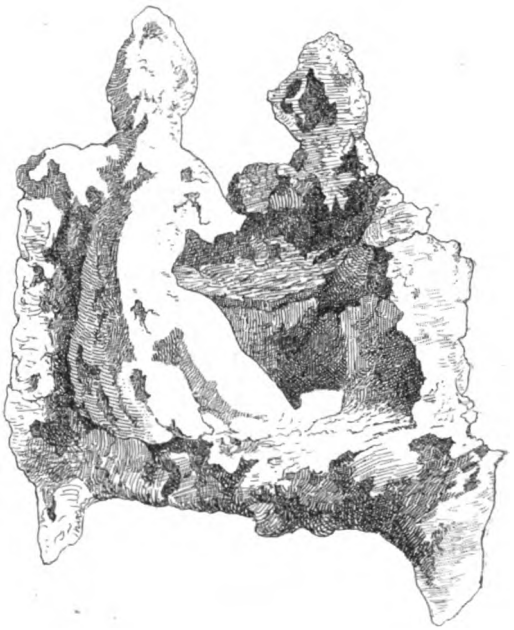
Signalons enfin une inscription chrétienne à Deïr el Bersheh, à peu de distance de Deïr Abou Hennys [5].

VI. LES SÉPULTURES DE LA MONTAGNE. — La campagne de fouilles dans les nécropoles de la montagne d'Antinoë, en 1901-1902, a amené la découverte de plusieurs tombes

Bibliothèque nationale, n. 43. — [4] E. Révillout, *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptienne*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1878, t. I, p. 173. Cf. *Revue égyptologique*, 1880, t. I, p. 3. Outre les inscriptions que nous avons transcrites, rappelons celle de la stèle décrite par Sayce, *A dated inscription of Amenophis III*, dans *Proceedings of Society of biblical archeology*, 1887, t. IX, p. 196. — [5] Sayce, *op. cit.*, 1887, p. 196.

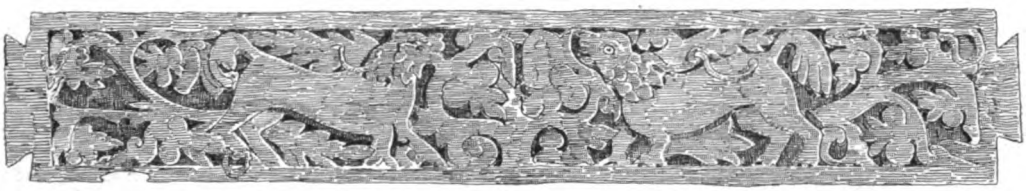
Digitized by Google

chrétiennes. Le détail des recherches des fouilles a été minutieusement décrit par M. Gayet [1], nous ne ferons que signaler les faits qui importent à l'étude de l'archéologie chrétienne. Quelques tombeaux inviolés ayant été mis à jour sur les déclivités des contreforts de la montagne, montrèrent une disposition identique. Chaque tombeau était précédé d'une chapelle, bâtie en briques cuites ornées de stucs et de fresques, mais presque complètement ruinée. « Adossées aux pentes de la roche, une porte ouvrait autrefois au fond de ces chapelles, étroite et basse, qui accédait à l'appartement funèbre. Celui-ci se compose généralement d'une sorte de vestibule, peu profond, et plus large que le caveau. Les dimensions de ce dernier varient de l'un à l'autre. Toutefois cette chambre sépulcrale est peu importante et n'atteint guère plus de 2 mètres de profondeur pour 1 mètre de large et 1m50 de haut. Ce n'est là, il est vrai, qu'un type intermédiaire, mixte en quelque sorte, entre les sépultures de la plaine, les caveaux enfouis dans les sables, et consistant en un simple berceau de briques crues, abritant juste le corps, ou les sépulcres maçonnés, formés de quelques dalles, plus ou moins bien jointées au ciment, et les grandes tombes de la vallée du nord-est, qui, elles, comptent jusqu'à trois et quatre salles, avec plafonds portés par des pilastres. Là, certaines pièces ont jusqu'à 40 et 60 mètres de profondeur, pour 20 et 40 de largeur. Le plafond ne s'élève jamais à plus de 3 mètres; mais, chaque grande salle est flanquée de plusieurs chambres de moindre importance. Aucune surface n'est régulièrement plane; les murs sont coupés de ressauts irréguliers, les piliers à peine dégrossis. Une particularité des chapelles attenantes à ces caveaux, est que les fresques, dont étaient décorées leurs murailles, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, sont recouvertes d'un enduit de plâtre. Huit tombeaux chrétiens montrent la même disposition [2]. » Ces fresques, réduites à de simples fragments, offrent des types symboliques d'un usage fréquent chez les fidèles, orante, Bon Pasteur, colombe, paon, arbres. La sépulture d'une dame byzantine dont le nom demeure inconnu a permis de voir quelques-unes de ces peintures. Le caveau contenait une planchette à prières incrustée de nacre et d'os. Une autre sépulture portait sur le couvercle du cercueil le monogramme



794. — L'agape. Terre cuite. Musée Guimet. D'après l'original.

dont la paroi du roc, qui formait le fond, avait été taillée et parée. L'on y distingue encore trois cintres parfaitement distincts, celui sur l'axe duquel la porte s'ouvre, beaucoup plus haut que les deux autres, ce qui donne aux berceaux ainsi établis des largeurs respectives de 5 mètres à la grande nef, et 2m50 à chacun des bas-côtés. A l'entrée du caveau, de grandes jarres peintes, noyées dans des maçonneries de cailloux agglomérés par des mortiers, se trouvaient déposées. Deux s'enfonçaient, à l'extérieur, dans une excavation de la roche; les deux autres à l'intérieur. D'autres encore se répartissaient dans la chapelle sous la retombée des cintres. Leur disposition rappelait d'une façon frappante celle des jarres phéniciennes placées dans les tombeaux. Le décor de l'un de ces vases appartient au répertoire des premiers temps du symbolisme de l'Église d'Alexandrie. Des peintures exécutées en noir, le dessin archaïque, mêlent à des enroulements de pampres l'image de l'Ichtys et la représentation des jardins du paradis. Le corps vêtu de jambières et d'une tunique de toile, chaussé de bottes montantes, et ceinturé de nombreuses écharpes, est un spécimen complet du costume porté par les chevaliers byzantins du ve siècle de notre ère. Mais, plus importants, pour l'histoire religieuse, sont les objets retrouvés dans ce caveau.



795. — Panneau de cercueil. Musée Guimet. D'après l'original.

XMΓ (Χριστὸν Μαρία γέννα) que nous avons déjà si souvent rencontré [3]. Nous terminons par la description de la sépulture d'un chevalier byzantin :

« Cette sépulture, particulièrement caractéristique, était située tout entière dans la montagne, à cinquante mètres au-dessus du niveau des sables de la plaine. L'appartement funéraire, composé d'une chambre mesurant 11 mètres de profondeur pour 4m50 de large et évidée en voûte surbaissée, était précédée autrefois d'une chapelle beaucoup plus large adossée à la roche (4m50 de profondeur pour 10 mètres de large), dont les murs étaient, à l'intérieur, recouverts de fresques dissimulées sous un enduit. Cette chapelle avait même dû se partager autrefois en trois nefs, reconnaissables à la façon

« C'est, d'abord, l'insigne du commandement, encore pris entre les doigts du chevalier, composé d'une écharpe

[1] A. Gayet, *L'exploration des nécropoles de la montagne d'Antinoë*, dans les *Annales du Musée Guimet*, 1903, t. XXX, 3e partie, p. 115 sq. — [2] *Ibid.*, p. 120. — [3] *Ibid.*, pl. XI, fig. 3.

Digitized by Google

de laine rouge, à laquelle pendaient deux croix et une médaille. Puis, un petit tableau peint à la cire, sur bois, où des figures mythologiques, nymphes nues, assises sous des arbres, se mêlent à celles des saints auréolés. Un petit groupe de terre cuite, d'exécution barbare, donne la scène de l'agape dans le triclinium, avec la minutie de tous les accessoires du banquet, table chargée de mets et de coupes (fig. 794). Cette représentation, ainsi modelée, est, je crois, jusqu'ici unique, et la rend d'autant plus précieuse, malgré ses défauts d'exécution. Enfin, un panneau de bois de cèdre sculpté, enchâssé sur l'un des flancs du cercueil où reposait le cadavre, est décoré de sculptures champlevées d'un faire remarquable [1] » (fig. 795).

Signalons encore quelques objets chrétiens de provenance antinoïte que nous aurons l'occasion de décrire et de reproduire ailleurs: un peigne d'ivoire représentant un cavalier entre deux anges (voir PEIGNE) [2], une danseuse à demi nue, sculpture sur os [3]. Voir DANSE.

H. LECLERCQ.

I. ANTIOCHE (ARCHÉOLOGIE). — I. Topographie. II. L'enceinte de Justinien. III. La population. IV. Les églises : 1° L'*apostolica*, 2° La « Grande Église », 3° Le martyrium de saint Babylas, 4° La basilique et le culte des Macchabées, 5° Les autres églises chrétiennes, 6° L'église et le monastère de Kalat Sem'an. V. Antioche de l'année 526 à l'année 540. VI. Depuis l'année 540. VII. Le quartier juif. VIII. La description arabe d'Antioche. IX. Les temples païens. X. L'archéologie dans la région d'Antioche. XI. Épigraphie. XII. L'École d'Antioche. XIII. Bibliographie.

I. TOPOGRAPHIE. — L'archéologie monumentale d'Antioche chrétienne est remplie d'obscurités. Au début de notre ère, c'est-à-dire à l'époque où l'Évangile y fut prêché et la communauté des fidèles constituée, Antioche était, pour l'importance, la troisième ville du monde [4]. Les contemporains lui prodiguaient les titres flatteurs. On la nommait : « la métropole de l'Orient, » Antioche « la Grande », Antioche « la Belle » [5]. C'était une ville de plus de cinq cent mille âmes que tous ses maîtres, aussi bien les Antiochus que les empereurs romains, prenaient à tâche d'embellir [6]. Depuis la conquête romaine elle servait de résidence au légat impérial de Syrie. Cette grande et belle ville offrait l'aspect de ces cités artificielles, bâties d'un seul jet, telles que le monde antique les aimait et s'émerveillait à les voir. De longues rues droites, bordées d'une double rangée de portiques, analogues à celles que nous avons signalées à Alexandrie et à Antinoë et qu'on retrouve à Palmyre, à Gérasa, à Gadare, à Sébaste, avaient pu, semble-t-il, à raison de leur étendue et de leur magnificence exceptionnelle, contribuer à répandre le goût de ces *Corso* ornés de quatre rangs de colonnes formant deux galeries couvertes avec une large avenue au milieu, tels que celui qui traversait Antioche de part en part sur une longueur de trente-six stades [7]. Les édifices publics répondaient à cette magnificence. Un vaste théâtre avait été taillé en plein roc sur les pentes du Silpios; un cirque, long de près de 200 mètres, se voyait dans la plaine au bord du fleuve; un *forum;* enfin, dans l'île de l'Oronte qui formait « la ville neuve », le palais impérial précédé d'un portique grandiose qu'on appelait le Tétrapylon [8] d'où partaient les colonnades bordant les rues de la ville. En plus, Antioche était remplie des chefs-d'œuvre de l'art grec, de statues appartenant aux périodes les plus heureuses du génie classique. Quoique capitale de la Syrie, Antioche donnait l'impression d'une ville grecque et la mythologie grecque y avait trouvé, a-t-on dit, comme une seconde patrie [9]. Les anciennes religions du pays se trouvaient néanmoins représentées, aussi bien que d'autres croyances, ainsi qu'il arrive dans une ville immense et populeuse. Car Antioche s'étendait au delà des remparts, dans toutes les directions, en de vastes faubourgs, formant une sorte de ban-

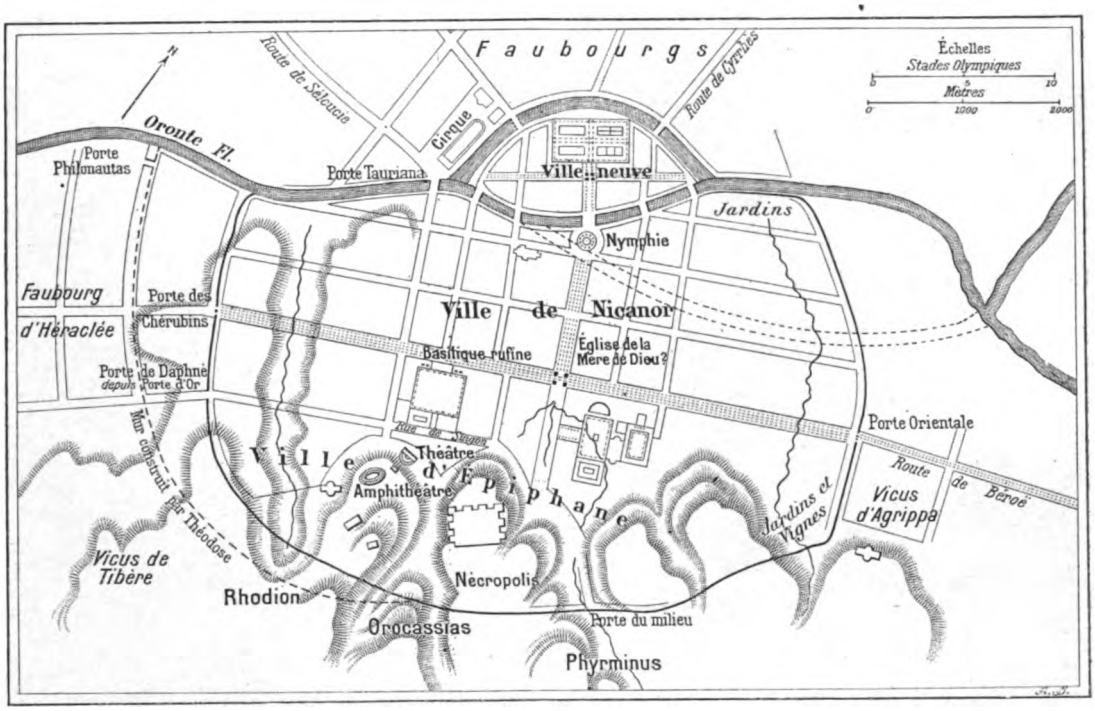
[1] A. Gayet, *op. cit.*, p. 130 sq. — [2] Strzygowski, dans *Römische Quartalschrift*, t. XII, pl. I; *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, in-8°, Vienne, 1902, p. 23. — [3] *Ibid.*, p. 82, fig. 16. — [4] Josèphe, *Bell. jud.*, III, II, 4. Rome est la première, Alexandrie la seconde. La déchéance rapide d'Alexandrie faisait hésiter Ausone, *Clar. urb.*, II, à laquelle des deux villes revenait le troisième rang. Libanius, Ἐκι ταῖς διαλλαγαῖς, édit. Reiske, p. 673, place Alexandrie, Antioche et Milan sur le même rang, mais après Rome et Byzance; il est vrai qu'avec cet auteur nous sommes déjà au IVe siècle. Au début de notre ère, alors que Byzance était tout à fait modeste, Strabon, *Geogr.*, l. XVI, place Antioche un peu au-dessous d'Alexandrie et de Séleucie-Ctésiphon; Hégésippe, *Bell. jud.*, l. IV, c. V, lui maintient son rang de troisième cité. Au IVe siècle, elle est encore importante. Zosime, édit. Bonn, l. I, c. XXVII, p. 27, l'appelle « la métropole de l'Orient »; saint Jean Chrysostome, *Ad Antiochenses*, homil. II, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 36, la qualifie de κεφαλὴ de l'Orient, et Procope, *De bello pers.*, édit. Bonn, l. I, c. XVII, p. 87 : Πλούτῳ τε καὶ μεγέθει καὶ πολυανθρωπίᾳ πόλεων πρώτην ἁπασῶν τῶν ἐν τοῖς ἑῴοις Ῥωμαίων οὖσαν. Cf. *Ibid.*, l. II, c. IX, p. 189; Id., *Hist. arc.*, c. XVIII, p. 111. Une *Descriptio orbis* éditée par Mai, *Classici auctores e Vaticanis codicibus*, in-8°, Romæ, 1828, c. XVII, t. III, p. 394, s'exprime ainsi : *Quarum* (Syriæ civitatum) *prima Antiochia civitas regalis in omnibus, ubi et dominus orbis terrarum sedet* (Constance résida à Antioche pendant une grande partie de son règne), *civitas splendida et operibus publicis eminens et multitudine populorum ornata, undique accipiens omnes sustinet, abundans omnibus opibus.* Ottfried Müller, *Antiquitates Antiochenæ*, in-4°, Gottingæ, 1839, a laissé sur l'ancienne ville depuis ses origines jusqu'à l'époque des Croisades un travail qui pour être ancien n'a guère perdu de sa valeur, car les textes et les monuments figurés n'ont, depuis trois quarts de siècle, apporté que de rares détails sur la topographie antique d'Antioche. Dans une étude nouvelle il faudrait peut-être toutefois tenir plus de compte qu'il n'a fait des désastres multipliés, principalement des tremblements de terre, qui renouvelèrent périodiquement l'aspect monumental de la ville. On verra par ce qui suit que cette remarque vise beaucoup plus une étude des édifices profanes que des édifices du culte chrétien, assez peu nombreux et qui, à l'exception peut-être de la « Grande Église », ne paraissent pas avoir eu une grande valeur architectonique et décorative. On signale des tremblements de terre en 148 av. J.-C.; 37 av. J.-C.; sous Claude; 115 apr. J.-C.; 341 apr. J.-C.; 457 ou 458; 526, celui-ci eut lieu le 29 mai, tandis qu'un grand nombre de fidèles étaient venus des environs célébrer la fête de l'Ascension. Malala dit que ce désastre fit 250 000 victimes, Procope parle de 300 000; parmi elles se trouva l'évêque Euphrasius; enfin de nouveaux tremblements de terre en 528, le 29 novembre; en 539, en 587 et en 588. Sur les tremblements de terre du Ve siècle, cf. Förster, *Antiochia am Orontes*, dans *Jahrbuch d. archäol. Instituts*, 1897, p. 130 sq.; A. von Kremer, dans *Denkschriften d. Wiener Akad.; philos. hist. Classe*, t. III, p. 24, 27; G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie*, in-4°, Paris, 1871, p. 185. — [5] Ἀντιοχεία ἡ καλή, Athenæus, *Symposion;* Ἀντιοχεία εὐφυεστάτη πόλις, Lucien, *De saltatione*, c. LXXVI; ἡ καλὴ καὶ μεγάλη, Libanius, *Pro rhetor.; Orientis pulchrum apicem*, Amm. Marcell., *Hist.*, l. XXII, c. IX, 14. Notons que l'on rencontre dans les textes anciens plusieurs villes ayant porté le nom d'Antioche; celle dont nous nous occupons est Antioche de Syrie; on comptait encore Antioche de Pisidie, aujourd'hui *Jalobatch*, située sur le versant des montagnes qui séparent la Phrygie de la Pisidie; Antioche du Méandre, dans la Carie; Antioche de Cilicie, non loin du mont Cragus, et Antioche de Margiane, sur le Margus, qui pourrait être la ville de Merv. Enfin une Antioche fondée par le roi Chosroës à une journée de Ctésiphon au moyen de tout ce qu'il avait pillé après s'être emparé d'Antioche de Syrie. Procope, *De bello persico*, l. II, c. XIV, édit. Bonn, p. 214. Cf. de Sacy, *Mémoire sur les antiquites de Perse*, in-4°, Paris, 1793, p. 366; E. Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, in-8°, Roma, 1895, t. I, p. 499 sq. — [6] Förster, *Antiochia am Orontes*, dans *Jahrbuch d. archäol. Instituts*, 1897, p. 103 sq. — [7] Plus d'une lieue. On en retrouve quelques traces dans la direction de *Bâb Bolos*. Cf. Renan, *Les Apôtres*, in-8°, Paris, 1866, p. 216; Förster, *op. cit.*, p. 121-124. — [8] *Ibid.*, p. 124-125. — [9] Les noms, les souvenirs grecs remplissaient la ville, c'étaient Piérie, Bottia, Pénée, Tempé, Castalie, jeux olympiques, Iopolis (qu'on rattachait à Io). La ville prétendait devoir sa célébrité à Inachus, à Oreste, à Daphné, à Triptolème.

Digitized by Google

lieue : Charandama, Ghisira, Gandigura, Apate[1]. Le plus célèbre de ces faubourgs était, vers l'ouest, celui de Daphné, lieu enchanteur, à deux petites heures de la ville, célèbre par le temple et le culte d'Apollon, le sanctuaire des Nymphes, la fontaine et le bois de cyprès séculaires qu'un ancien édit défendait d'ébrancher.

Le site d'Antioche est un des plus beaux du monde. La ville occupait l'espace entre l'Oronte et les pentes septentrionales du mont Silpios sur lesquelles les maisons s'étageaient en amphithéâtre. La douceur du climat, la transparence de l'air, l'abondance et la pureté des eaux, le pittoresque de la situation faisaient d'elle une des cités les plus délicieuses qu'on pût imaginer. L'enceinte de murailles gravissait des rochers à pic, franchissait un précipice, allait et venait de la plaine à la montagne dont elle rehaussait l'aspect sévère de sa crête dentelée du plus heureux effet. Cette enceinte avait un développement énorme, excessif[2], mais elle offrait de surprenantes perspectives. « Antioche avait, au dedans des murs, des montagnes de sept cents pieds de haut, des rochers à pic, des torrents, des précipices, des ravins profonds, des cascades, des grottes inaccessibles; au milieu de tout cela des jardins délicieux. Sur la rive droite du fleuve s'étend une vaste plaine, bordée d'un côté par l'Amanus et les monts bizarrement découpés de la Piérie, de l'autre par les plateaux de la Cyrrhestique, derrière lesquels on sent le dangereux voisinage de l'Arabe et du désert. La vallée de l'Oronte, qui s'ouvre à l'ouest, met ce bassin intérieur en communication avec la mer, ou pour mieux dire, avec le vaste monde, au sein duquel la Méditerranée a constitué de tous temps une sorte de route neutre et de lien fédéral[3] » (fig. 796).

Le plan de Ottfried Müller a été jugé ainsi par M. E. Le Camus : « Si Müller eût visité Antioche, sa carte aurait été tout autrement conçue et plus en harmonie avec les données qui subsistent encore[4]. » Cette critique est suivie tout aussitôt d'un développement qui relève de la fantaisie pure[5]. Nous donnons ici ce plan en partie conjectural de O. Müller à cause de la coïncidence qu'il présente avec les textes certains et la facilité qu'il offre à résoudre les divers problèmes de topographie monumentale que nous avons signalés au cours de cette dissertation. Si on rapproche le plan donné par R. Förster d'après l'état de la ville moderne on pourra se rendre compte de la haute valeur de la reconstitution de O. Müller[6],



796. — Plan d'Antioche. D'après Müller, *Antiquitates Antiochenæ*, 1839, pl. A.

[1] Noms pour la plupart syriaques. Cf. *Acta sanct.*, maii t. v, p. 383, 409, 414-416; Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. II, p. 323. Les faubourgs s'étendaient jusqu'à plus de mille pas au delà de la muraille et Théodose fit établir une enceinte depuis la porte Philonoutos jusqu'au quartier des Rhodiens enfermant la porte de Daphné. J. Malala, *Chron.*, édit. Bonn, p. 346; Ott. Müller, *op. cit.*, p. 114. On en relevait encore les traces au VIe siècle. Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, c. XX, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2174. — [2] Cette disposition, qui se retrouve à Séleucie de Piérie, à Éphèse, à Smyrne, à Thessalonique, est mal entendue. Le développement du périmètre exige un corps de défense considérable et rend les surprises trop faciles. A Antioche, les habitations ne s'étendirent jamais jusqu'à l'enceinte dont elles demeurèrent séparées par des terrains vagues, peu accessibles. En outre, on laissa subsister en dehors de l'enceinte des massifs rocheux qui commandaient le rempart. — [3] E. Renan, *op. cit.*, p. 222 sq. Sur le site d'Antioche et le choix de ce site voir la *Descrizione araba*, R. Förster, p. 112 sq. et p. 113, 145 sur ce qui peut se conclure du type de l'Antiochia, la Τύχη Ἀντιοχείας, ouvrage d'Eutychides de Sicyon, élève de Lysippe. La ville est représentée assise sur le Silpius, l'Oronte coule à ses pieds. Visconti, *Museo Pio Clementino*, in-fol., Roma, 1782, t. III, pl. 46. Nous trouvons sur un jaspe publié par Capello, *Prodromus iconicus sculptarum gemmarum Basilidiani*, in-fol., Venetiis, 1702, n. 102, une représentation de la Τύχη d'Eutychides. — [4] E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, in-8°, Paris, 1890, t. III, p. 76. — [5] R. Förster, *Antiochia am Orontes*, dans *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, 1897, t. XII, p. 104 : *Dieses Bild sammt dem Plane* (p. 32) *ist nichts als ein Phantasiebild, so sehr sich auch sein Schöpfer seiner Autopsie rühmt.* — [6] Le plan donné par R. Förster se trouve à la planche VI du *Jahrbuch* cité, et p. 105, note 8.

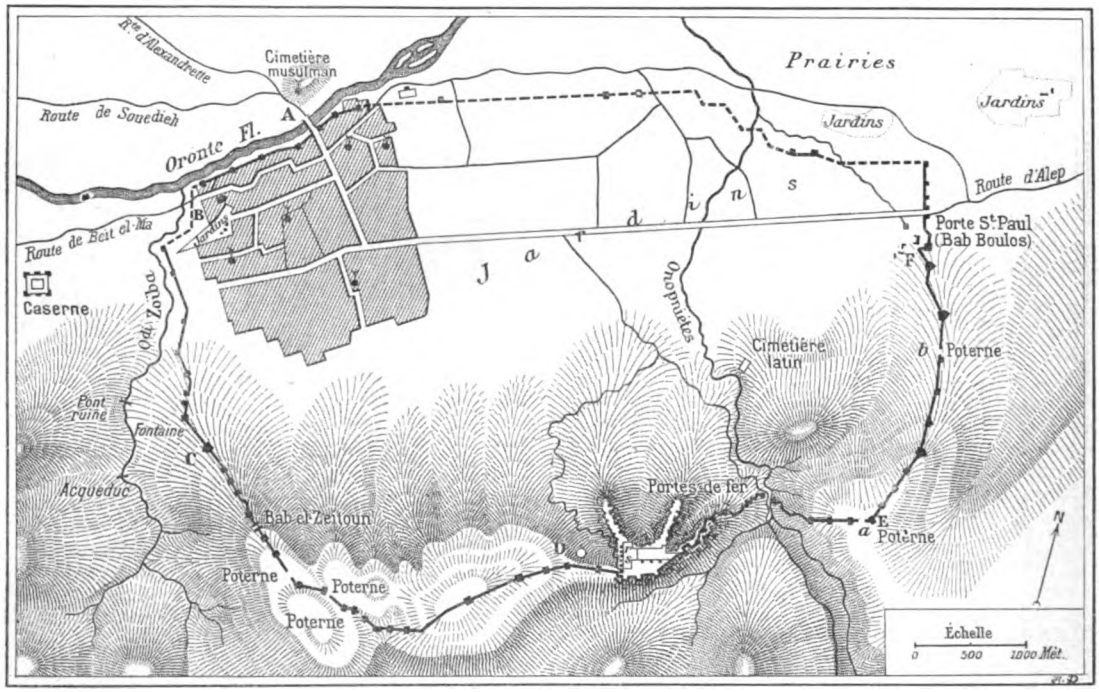
Digitized by Google

sous la réserve des corrections introduites par R. Förster et la « description arabe ». Nos recherches ayant pour limites l'invasion arabe, nous n'avons pas à faire usage des plans qui, datant d'une époque très postérieure, ne contiennent, en dehors des murailles de l'enceinte et de quelques édifices dont nous avons parlé, rien qui permette d'éclairer les textes de l'époque à laquelle nous nous sommes exclusivement attaché. L'Antioche des croisades est une ville totalement nouvelle et les plans du *codex Marcianus* comme du *codex Parisinus* relèvent d'autres études [1].

La superficie de la ville était de 36 stades environ dans le sens de la longueur et de 30 stades environ dans le sens de la largeur. Les rues à portiques se voyaient dans toute la ville et conduisaient jusqu'à l'angiport. Beaucoup de maisons à 3 étages, terminées par une terrasse.

II. L'ENCEINTE DE JUSTINIEN. — Procope nous apprend qu'après la prise et la ruine d'Antioche par Choroès (540), l'empereur Justinien ayant décidé la réédification d'Antioche [2], on releva les murailles en modifiant le plan primitif dont le tracé défectueux avait amené la prise de la ville. Ces murailles byzantines nous donnent un spécimen, non pas unique, mais d'une exceptionnelle conservation de l'architecture militaire du ve siècle [3]. Ces remparts ont été conservés intacts jusque vers l'année 1825; pendant la domination égyptienne en Syrie ils furent exploités comme une véritable carrière pour la construction des casernes que fit élever Ibrahim pacha. La ville moderne n'occupe qu'une partie bien restreinte de l'énorme enceinte dont elle occupe l'angle nord-ouest (fig. 797). En A se trouve un pont qui paraît d'époque romaine. Toute cette face nord de l'enceinte a beaucoup souffert. Le tremblement de terre du 3 avril 1872 a exigé la démolition de quelques parties de la muraille, entre autres de la porte Saint-Paul. On peut prendre dans la dissertation de Förster que nous avons citée une idée de la ville ancienne et de l'état actuel de délabrement [4]. Toute la partie qui forme la face sud depuis l'angle qui suit la direction du confluent de l'Ouady Zoïba et de l'Oronte jusqu'à B (porte Saint-Georges) est entièrement ruinée, tours et murailles sont rasées au niveau du sol, en sorte que le plan seul est reconnaissable. A partir de la porte Saint-Georges la muraille s'élevait brusquement le long du flanc de la montagne en couronnant l'escarpe du ravin. En C se voit la base d'une tour pentagonale, sans doute une de celles que les Byzantins qualifiaient de φρούρα [5]. Cette partie de la muraille était à peu près intacte à l'époque où Cassas la dessina vers 1799, et G. Rey se porte garant en 1861 de l'exactitude de ce dessin, « parce que, dit-il, j'y trouve d'une part ce qui subsiste encore et que, de l'autre, le tracé du plan de cette portion des remparts coïncide parfaitement avec la perspective que donne la planche d'après laquelle a été dessinée la figure ci-jointe [6]. »

Le tracé de la muraille sur le sommet de la colline est déterminé par un léger mouvement de terrain, et la



797. — Plan d'Antioche, au temps de Justinien.
D'après Rey, *Études sur les monuments de l'architecture militaire des croisés*, 1861, pl. XVII.

[1] *De passagiis in Terram Sanctam. Excerpta ex Chronologia magna codicis latini CCCXCIX Bibliothecæ ad D. Marci Venetiarum auspice societate illustrandis Orientis latini monumentis*, édit. G. M. Thomas, in-8°, Venetiis, 1879. — [2] G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des Croisés en Syrie*, in-4°, Paris, 1871, pl. XVIII. Cf. L. Dorez, dans la *Biblioth. de l'École des chartes*, 1895, p. 33. Le plan de Michaud, *Histoire des croisades*, t. II, est un ouvrage d'imagination. [3] Procope, *De ædificiis*, l. II, c. X. — [3] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 344-395, en donne un grand nombre d'exemples pour l'Afrique byzantine. — [4] R. Förster, dans *Jahrbuch der archäol. deutsch. Instituts*, 1897, t. XII, p. 126, fig. 5; p. 128, fig. 6; p. 129, fig. 7; p. 135, fig. 8; p. 136, fig. 9; p. 137, fig. 10. — [5] G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie et dans l'île de Chypre*, dans la *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*, in-4°, Paris, p 1861. — [6] *Ibid.*, p. 186.

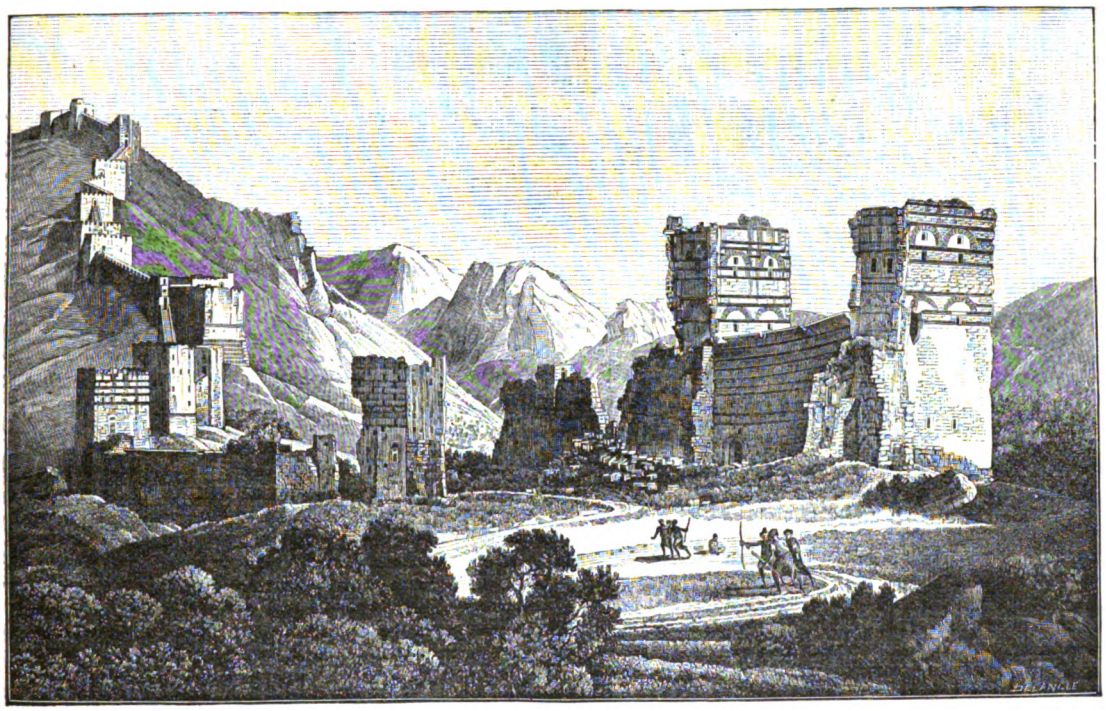
Digitized by Google

ligne s'infléchit au sud-sud-est jusqu'au château. Cette colline était désignée dans l'antiquité sous le nom de Iopolis (fig. 798). « De ce côté, écrivait M. G. Rey en 1861, les défenses sont assez bien conservées et j'ai pu dessiner la coupe et le plan de l'une des tours demeurées debout. Elles sont toutes bâties sur le même plan carré et ne présentent entre elles que des différences insignifiantes. Ces tours sont construites en pierre de taille avec des cordons de briques régulièrement espacés, les portes sont à linteaux carrés avec des arcs de décharge. Ainsi qu'on peut le voir par la coupe ci-jointe, elles ont presque toutes trois étages de défense (fig. 799).

« Au rez-de-chaussée, un couloir, sur lequel s'ouvre l'escalier montant à l'étage supérieur, conduit dans la salle, qui n'est éclairée que par des meurtrières percées dans ses murs. L'escalier occupe à peu près la moitié de la longueur de l'édifice. Il donnait accès en même temps au chemin de ronde des courtines par des portes s'ouvrant sur le palier supérieur. Cette partie du mur était subdivisée en deux par un plancher, et formait de la sorte deux étages de défenses. Quant au couronnement il n'en reste plus trace. L'épaisseur du rempart entre les tours est de 2 mètres environ. En beaucoup d'endroits le chemin de ronde existe encore, et l'on peut facilement constater qu'une partie de sa largeur est prise en encorbellement. Plusieurs poternes sont percées dans cette partie des remparts [1]. » En D se trouve, à l'intérieur de l'enceinte, un vaste réservoir de construction antique et qui aura dû être alimenté jadis par un aqueduc. Le château est situé sur le mont Silpius il a la forme d'un triangle allongé. En *r* se trouvent des ruines d'époque franque, en *s* l'orifice d'une citerne. La position de cette forteresse la rendait inabordable de tous côtés pour l'ennemi. Au delà de la citadelle la muraille suit la crête et plonge rapidement dans le ravin des *Portes de fer*. Voici ce que dit Procope : « Deux montagnes escarpées dominent la ville : l'une se nomme l'Orocassiades, l'autre le mont Stauris. Elles sont séparées par un précipice au fond duquel coule, au temps des pluies, un torrent nommé l'*Onopniètes*, descendant des hauteurs voisines. Parfois il grossit subitement et cause des dégâts dans la ville en sortant de son lit. Pour parer à cet inconvénient, l'empereur Justinien fit élever d'une colline à l'autre une forte muraille, barrant ainsi le ravin de manière à ne laisser passer à la fois qu'une certaine quantité d'eau. Des ouvertures percées dans cette digue lui permettaient de s'écouler lentement, de telle sorte qu'elle cessa d'occasionner des ravages dans Antioche [2]. »

Sur l'escarpement oriental on voit une autre muraille également tracée en crémaillère, reliant la jetée, presque encore intacte, aux travaux de défense qui existent sur la colline nommée jadis le mont Stauris. En E, se trouve une tourelle du XIIe siècle. Ici, la muraille tourne brusquement au nord et ne cesse de s'abaisser jusqu'à la porte Saint-Paul. Deux poternes *a* et *b* mettaient cette partie de la ville en communication directe avec la campagne. Au pied du Stauris, porte Saint-Paul, récemment détruite à la suite d'un tremblement de terre. En F, se trouvent les ruines de l'abbaye Saint-Paul. A partir de l'angle nord, au point où le rempart tourne à l'est, on ne peut suivre l'enceinte à travers les jardins que grâce au jalonnement des décombres de la muraille.

Les murailles antiques s'élevaient sur la rive même de l'Oronte; mais le tracé de Justinien fit en sorte que l'angle seul de la nouvelle cité, vers la porte du Pont, se trouve tangent au fleuve. Procope nous apprend que pour remédier à cet inconvénient, on creusa un canal de dérivation qui amenait l'eau de l'Oronte dans un fossé profond régnant en avant de la partie nord des

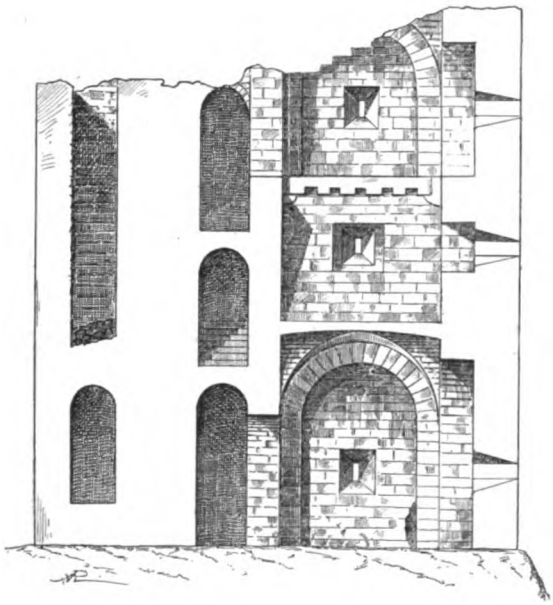


798. — Vue d'Antioche. D'après Cassas, *Voyage pittoresque de Syrie*, etc., 1799, pl. 7.

[1] G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés*, p. 188 sq. Rey a reproduit en partie une planche du magnifique ouvrage de Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie, de la Palestine et de la Basse-Égypte*, in-fol., Paris, an VII (1799), pl. III. Antioche, vue de ville en avant du pont; pl. VI, porte de Médine; pl. VII, l'enceinte; pl. IX, la porte de Fer; pl. XIV, monument sépulcral. — [2] Procope, *De ædificiis*, l. II, c. X.

Digitized by Google

murs de la ville. Mais fossés et canal paraissent s'être à la longue transformés en marais sur lesquels au temps de Guillaume de Tyr il fallut établir des chaussées et des ponts. D'après cela on voit que ce qui nous est le mieux connu d'Antioche monumentale c'est ses diverses enceintes et ses murailles byzantines. Afin de ne soustraire aucune des données qui doivent permettre une étude plus approfondie que la nôtre de la ville aux deux périodes principales de son histoire chrétienne au IVe et au VIe siècle, nous terminerons cette dissertation en reproduisant le plan de R. Förster qui, tenant compte



799. — Coupe des anciennes fortifications d'Antioche.
D'après Rey, *Études sur les monuments de l'architecture militaire des croisés*, fig. 48.

des textes et des rares points de repère archéologiques incontestables, nous donne un aspect de la ville qui peut être considéré comme approximativement invariable depuis le début de notre ère jusqu'au siège de la ville par Chosroès (fig. 800).

III. La population. — Libanius, saint Jean Chrysostome [1], l'empereur Julien, le chroniqueur Jean Malala nous ont laissé un grand nombre de traits qui aident à reconstituer l'aspect de la population d'Antioche. Aucune ville d'Orient, sauf Alexandrie, ne possédait une population grecque aussi dense mélangée à un nombre considérable d'indigènes syriens, parlant syriaque [2], et composant la basse classe. « Antioche, au bout de trois siècles et demi d'existence, se trouva un des points du monde où la race était le plus mêlée. L'avilissement des âmes y était effroyable. Le propre de ces foyers de putréfaction morale, c'est d'amener toutes les races au même niveau. L'ignominie de certaines villes levantines, dominées par l'esprit d'intrigue, livrées tout entières aux basses et subtiles pensées, peut à peine nous donner une idée du degré de corruption où arriva l'espèce humaine à Antioche. C'était un ramas inouï de bateleurs, de charlatans, de mimes [3], de magiciens, de thaumaturges, de sorciers [4], de prêtres imposteurs; une ville de courses, de jeux, de danses, de processions, de fêtes, de bacchanales; un luxe effréné, toutes les folies de l'Orient, les superstitions les plus malsaines, le fanatisme de l'orgie [5]. Tour à tour serviles et ingrats, lâches et insolents, les Antiochéniens étaient le modèle accompli de ces foules vouées au césarisme, sans patrie, sans nationalité, sans honneur de famille, sans nom à garder. Le grand *Corso* qui traversait la ville était comme un théâtre où roulaient tout le jour les flots d'une population futile, légère, changeante, émeutière [6], parfois spirituelle [7], occupée de chansons, de parodies, de plaisanteries, d'impertinences de toute espèce [8]. La ville était fort lettrée [9], mais d'une pure littérature de rhéteurs [10]. Les spectacles étaient étranges; il y eut des jeux où l'on vit des chœurs de jeunes filles nues prendre part à tous les exercices avec un simple bandeau [11]; à la fête de la Maïouma, des troupes de courtisanes nageaient en public dans des bassins [12] remplis d'une eau limpide [13]. C'était comme un enivrement, comme un songe de Sardanapale, où se déroulaient pêle-mêle toutes les voluptés, toutes les débauches, n'excluant pas certaines délicatesses. Ce fleuve de boue qui, sortant par l'embouchure de l'Oronte, venait inonder Rome [14], avait là sa source principale [15]. »

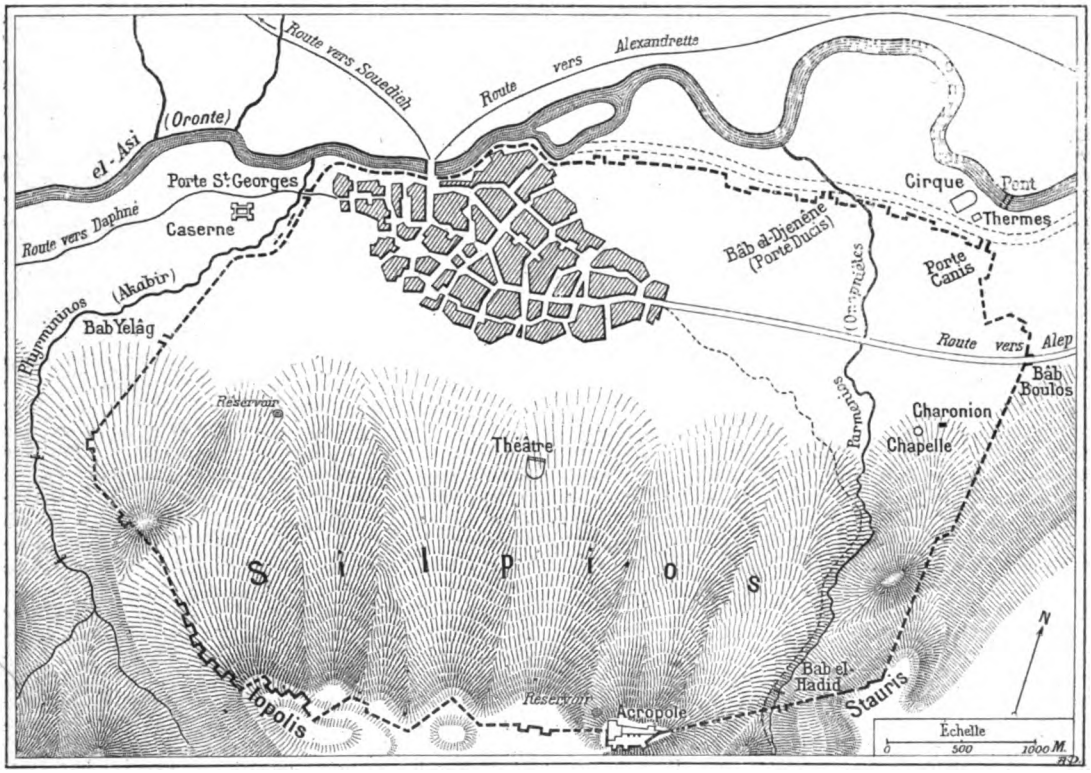
Antioche, comme nous le dirons plus loin, comptait une population juive très nombreuse qui donna un grand nombre de convertis [16], et les fidèles y furent bientôt en si grand nombre que, prenant conscience d'eux-mêmes, ils portèrent un nom distinct, celui de « chrétiens ». Voir ce nom. La prédication de l'Évangile forma un groupe nouveau dans la population antiochénienne et ce groupe se développa rapidement [17], introduisant des éléments de haute moralisation dans cette société avilie. De très

[1] Les travaux nécessités par la préparation de l'édition des œuvres de ce docteur avaient procuré un grand nombre de notes à Montfaucon, qui en a fait usage dans une dissertation intitulée : *Les modes et les usages du siècle de Théodose le Grand et d'Arcadius son fils, avec quelques réflexions sur le moyen et le bas-âge*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 1737, t. XIII, p. 474 sq. On trouvera le fruit d'une lecture directe des textes dans Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, in-8°, Paris, 1891; malheureusement ce livre a été composé sans aucune préoccupation d'érudition et il ne présente guère de références aux passages mis en œuvre. Cf. aussi P. Albert, *Saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, in-8°, Paris, 1858; J. Malysevskij, *Der hl. Johannes Chrysostomos in seiner Stellung als Anagnost, Diakon und Priester*, dans *Arbeiten der theol. Akad. zu Kiev*, 1890, t. II, p. 161-191; 1891, t. I, p. 275-309, t. II, 41-48; 1892, t. I, p. 598-643, t. II, p. 521-566, t. III, p. 62-115; Le même, *Eine Bemerkung über Flavianus Erzbisch. of von Antiochia als Furbitter der Antiochener vor Kaiser Theodosios der Grösse*, dans le même recueil, 1892, p. 545-552. — [2] S. Jean Chrysostome, *Ad populum Antioch.*, homil. XIX, 1, *P. G.*, t. XLIX, c. 188. — [3] Juvénal, *Satyr.*, l. III, vs. 62 sq. — [4] Tacite, *Annal.*, l. II, col. LXIX. — [5] Libanius (édit. Reiske), *De angariis*, p. 555 sq.; *De carcere vinctis*, p. 455 sq.; *Ad Timocratem*, p. 385; *Antiochicus*, p. 323; Malala (édit. Bonn), p. 284, 287 sq.; Lucien, *De saltatione*, c. LXXVI; Diodore de Sicile, *Fragm.*, l. XXXIV, n. 34 (édit. Dindorf), p. 538; S. Jean Chrysostome, homil. VII, *In Matthæum*, n. 5, *P. G.*, t. LVII, col. 79; homil. LXXIII, *In Matthæum*, n. 3, *Ibid.*, col. 677; *De consubst. contra Anom.*, n. 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 755 sq.; *De Anna*, n. 1, *P. G.*, t. LIV, col. 660; *De Davide et Saule*, III, 1, *P. G.*, t. LIV, col. 694 sq.; Julien, *Misopogon* (édit. Spanheim), p. 343, 350; *Actes de sainte Thècle*, attribués à Basile de Séleucie, édit. P. Plantinus, in-fol., Antwerpiæ, 1608, p. 70. — [6] Philostrate, *Apollonius*, l. III, c. LVIII; J. Capitolin, *Verus*, c. VII; *Marc-Aur.*, c. XXV; Jean d'Antioche, dans les *Excerpta Valesiana*, in-4°, Parisiis, 1634, p. 844. — [7] Julien, *Misopogon*, p. 344-365, etc.; Eunape (édit. Boissonnade), *Vies des Sophistes*, p. 496; Amm. Marcell, *Hist. rom.*, l. XXII, c. XIV. — [8] S. Jean Chrysostome, *De Lazaro*, II, 11, *P. G.*, t. XLVIII, col. 977 sq. — [9] Cicéron, *Pro Archia*, 3, en tenant compte de l'exagération ordinaire à l'avocat. — [10] Philostrate, *Vie d'Apollonius*, l. III, c. LVIII. — [11] J. Malala, *Chron.*, p. 287-289. — [12] S. Jean Chrysostome, homil. VII, *In Matth.*, 5, 6, *P. G.*, t. LVII, col. 79. Cf. O. Müller, *Antiquitates Antiochenæ*, p. 33, note. — [13] Libanius, *Antiochicus*, p. 355-356. — [14] Juvénal, *Satyr.*, l. III, vs. 62 sq. — [15] E. Renan, *Les Apôtres*, in-8°, Paris, 1866, p. 219 sq. — [16] *Act.*, XI, 19-20; XIII, 1. — [17] Ce qui n'est pas fait pour surprendre si on se rappelle le rôle joué par saint Paul à Antioche. Cf. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the roman Citizen*, in-8°, London, 1903, p. 40-69.

Digitized by Google

bonne heure l'Église d'Antioche se trouvait en mesure d'aider de ses deniers l'Église de Jérusalem, toujours besoigneuse et quémandeuse [1]. Au début du IIIe siècle, la communauté d'Antioche comptait environ 100 000 fidèles, et il est possible que là comme ailleurs la conversion de l'empereur ait provoqué un certain accroissement du nombre des fidèles; cependant ce nombre paraît stationnaire jusqu'au temps de saint Jean Chrysostome [2]. Sous Julien, c'est-à-dire vers 362, la très grande majorité des habitants « professait l'athéisme », comme dit l'empereur; elle était donc chrétienne [3]. Mais ces chrétiens étaient divisés en plusieurs partis, ariens, semi-ariens, orthodoxes méléciens ou pauliniens; cependant devant le prince apostat tous se retrouvaient chrétiens, tous, dit-il, aimaient le Christ : Χριστὸν ἀγαπῶντες [4]. Presque tous les magistrats municipaux, les membres du conseil de la ville, les personnages influents, les propriétaires, les riches commerçants étaient de ce côté. Parmi les païens on comptait une plèbe infime et le rhéteur Libanius.

A l'époque du séjour de Julien à Antioche c'était, ainsi qu'aux plus heureuses années, une fête de tous les jours [5]. Païens et chrétiens rivalisaient d'ardeur pour les courses de chars et les représentations du cirque, comme ils rivalisaient d'empressement pour toutes les délicatesses de la vie mondaine [6]. Tout le monde, même les vieillards, était rasé, et l'on tenait pour des rustres les gens qui gardaient la barbe; la propreté et l'élégance étaient poussées jusqu'au raffinement [7]; chaque maison était pourvue de fontaines [8]. L'excessive licence des mœurs, l'amour de la bonne chère, l'éloignement des occupations sérieuses, continuaient alors à caractériser les Antiochéniens. Voici en quels termes Julien, dans le *Misopogon*, décrit les habitants parmi lesquels il venait de vivre pendant plusieurs mois : Chez eux, dit-il, « tout le monde est beau, grand, épilé, fraîchement rasé. Jeunes et vieux jalousent le bonheur des Phéaciens, et préfèrent à la vertu le luxe des vêtements, les bains chauds et les lits [9]. » Ils s'adonnent à la bonne chère et ne comprennent même pas le sens du mot tempérance [10]. Ils sont incapables de suivre une règle [11]. Ils ont un tel amour de la liberté, qu'ils ne font point la police des rues, et laissent ânes et âniers cheminer à leur aise sous les portiques [12]. A eux, comme à leurs ancê-



800. — Carte d'Antioche, au temps de Chosroès.
D'après Förster, dans *Jahrbuch des Archæologischen-deutsch. Instituts*, 1897, t. XII, pl. VI.

[1] Cette collecte dont le produit fut porté de Jérusalem par Paul et Barnabé a été révoquée en doute. W. M. Ramsay, *Saint Paul, the Traveller and the roman citizen*, in-8°, London, 1903, p. 48, la déclare *to be singularly well attested*. Les témoignages des contemporains mentionnent des famines. Celle de Act., XI, 28, est attestée par une inscription d'Asie-Mineure. Cf. Le Bas-Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, in-4°, Paris, 1847-1870, n. 1192; *Studia biblica*, t. IV, p. 52 sq. W. M. Ramsay discute la date de cette famine, *op. cit.*, p. 68 sq. : *July 45 is the earliest admissible date, and 46 is far more probable.* — [2] S. Jean Chrysostome, *In S. Ignatium*, 3, *P. G.*, t. L, col. 591 : δῆμον εἰς εἴκοσι ἐκτεινόμενον μυρίαδας. Cf. le même, *In Matth.*, homil. LXXXV, 4, *P. G.*, t. LVIII, col. 763; *Oratio contra Anomæos*, XI, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 795 sq. Bien entendu dans ce nombre, ne sont pas comptés les esclaves et les enfants. Gibbon et Milman se demandent si les femmes sont comptées dans ce nombre de 100 000 fidèles. — [3] Julien, édit. Hertlein, *Misopogon*, p. 461. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*, p. 437. — [6] *Ibid.*, p. 436, 450. — [7] *Ibid.*, p. 441. — [8] Libanius, édit. Reiske, *Antiochichus* : Ὅσαι γὰρ οἰκίαι τοσαῦται κρῆναι. — [9] *Misopogon*, p. 441. Cf. *Odyssée*, l. VIII, vs. 249. — [10] *Misopogon*, p. 441. — [11] *Ibid.* — [12] *Ibid.*, p. 448.

Digitized by Google

res, s'applique en toute exactitude ce vers de l'*Iliade* :

Menteurs, danseurs, parfaits à marquer la cadence [1].

Leurs boutiquiers ne cherchent qu'à s'enrichir par des gains illicites; leurs magistrats, propriétaires fonciers qui trafiquent des produits du sol, poursuivent le même avantage; leur populace ne songe qu'à s'enivrer, et à danser l'obscène cordace [2]. A Antioche, on ne s'occupe que de courses, de jeux et de spectacles : au lieu de quelques jours, on y fête toute l'année [3]. La ville compte « plus de danseurs, de joueurs de flûte, de mimes que de citoyens » [4]. Sur les places publiques, dans les théâtres, on n'entend que des cris de joie, des applaudissements de spectateurs [5]. Les dignitaires de la cité sont plus glorieux d'avoir payé les frais d'un spectacle que d'avoir fait une action d'éclat [6]. Les jeunes gens d'Antioche se livrent à une continuelle débauche [7]. Les femmes sont absolument libres et sans frein [8]. Les pères et les maris abandonnent à celles-ci l'éducation des enfants : au lieu d'en faire des hommes tempérants, réglés, modestes, elles en font des chrétiens [9]. « La plus grande partie du peuple professe l'athéisme (= le christianisme) [10]. » Chacun affecte « l'indépendance vis-à-vis des dieux, vis-à-vis des lois, et vis-à-vis du prince qui en est le gardien [11] ». Les dieux et le prince sont chaque jour insultés ensemble [12]. Malgré le développement rapide du christianisme et la prospérité croissante de la communauté, les païens continuèrent à former un groupe notable ; au VIe siècle, beaucoup d'entre eux continuaient de se rendre au bois sacré de Daphné et à rendre discrètement leur culte aux anciens dieux [13].

Le caractère de la population d'Antioche ne semble pas s'être altéré avec les siècles. Au commencement du VIe siècle, elle s'élevait encore à 300 000 habitants [14] et Procope nous dit que « le peuple n'a d'autre souci que celui des fêtes, du bien-être et des incessantes rivalités du théâtre et du cirque » [15]. Les querelles des Verts et des Bleus n'y étaient pas moins ardentes qu'à Constantinople [16], et le parti Bleu, soutenu par la secrète complicité du gouvernement, s'y livrait à de grands excès, assuré qu'il était d'une quasi-impunité. On en vint à ce point que l'empereur Justinien dut se résoudre à interdire les jeux [17]. « Mais telle était pour ces divertissements la passion populaire, que Chosroës vainqueur eut pour premier soin d'ordonner dans les villes syriennes la célébration des courses accoutumées et d'y assister en grande pompe : convoquer le peuple à l'Hippodrome, lui montrer des cochers et des chars, était toujours le plus sûr moyen de gagner les faveurs de la foule [18]. » Dans une certaine mesure, les solennités liturgiques du christianisme devenaient un moyen de popularité pour cette religion. La pompe des fêtes chrétiennes comblait d'aise les citoyens [19] fanatiques et dévots qui ne se trouvaient satisfaits que par des manifestations extraordinaires et pittoresques, comme furent, par exemple, ces processions qui, au moment du tremblement de terre de 539, réunirent le peuple entier, pieds nus, grelottant sous la neige tombante, agitant des rameaux d'olivier et clamant pendant des heures l'invocation *Kyrie eleison* afin d'obtenir miséricorde. Il fallait toujours aux Antiochéniens quelque magnifique mise en scène.

IV. Les églises. — *I. L'APOSTOLICA.* — L'histoire monumentale d'Antioche n'appartient à nos études qu'à partir du règne de Constantin. Avant cette époque les fidèles d'Antioche avaient possédé un lieu de réunion que la *Chronique pascale* désigne sous le nom de παλαία [20] et Théodoret sous le nom d'ἀποστολίκα [21]. Ce dernier nom se rattachait sans doute à des fables, comme nous en rencontrons un peu partout. A Antioche, on faisait honneur de la construction de cet édifice à Théophile, à qui saint Luc adresse les Actes des Apôtres. Était-ce du moins l'emplacement du lieu de réunion dans lequel les premiers frères vinrent se grouper autour de l'apôtre Paul, on l'ignore, car les affirmations des chroniqueurs sont trop éloignées des temps dont elles parlent et elles n'étaient peut-être pas tout à fait désintéressées. Si on pouvait en croire Jean Malala ce premier établissement serait dans la rue de Singon, τῶν Σίγγωνος [22], mais les Actes des Apôtres ne disent rien d'aussi précis [23]. C'est très vraisemblablement dans la παλαία ἐκκλησία, à l'époque où saint Babylas gouvernait l'Église d'Antioche, que se passa une scène qui servit de prototype à une autre toute semblable, à la condition, toutefois, que la seconde ne soit pas de pure imagination. L'empereur Philippe l'Arabe était arrivé à l'empire par l'assassinat de son prédécesseur, Gordien. Cet assassinat, ordonné par Philippe, souleva l'indignation de l'évêque Babylas, qui interdit à ce triste empereur l'accès de l'église des chrétiens dont il partageait la foi, mais non la morale assurément [24].

II. LA « GRANDE ÉGLISE ». — Il est fort possible que cette église ait disparu pendant la persécution de Dioclétien; quoi qu'il en soit Constantin, au dire du chroniqueur Malala [25], fit entreprendre la construction d'une vaste église répondant aux besoins nouveaux d'une communauté rapidement accrue depuis la paix de l'Église. Cet édifice ne fut achevé que sous le règne de Constance, six années après que les fondations en avaient été jetées [26]. En 526, un tremblement de terre y causa de grands dommages [27] qui furent assez rapidement réparés, enfin il fut épargné lors de la prise de la ville

[1] *Misopogon*, p. 450. Cf. *Iliade*, l. XXIV, vs. 126. Julien tenta d'introduire une sorte de paganisme puritain. La plupart des cabaretiers quittèrent la ville. Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1271 sq.; Socrate, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 424 sq. Parmi les raffinements de civilisation à Antioche on mentionnait les bains éclairés la nuit. C'était une chose rare, mais non sans exemple toutefois. Lampride, *Alexander*, c. XXIV; *Code Justinien*, VIII, XII, 19. La ville elle-même était éclairée la nuit, Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XIV, 19. — [2] *Misopogon*, p. 451. — [3] *Ibid.*, p. 459. — [4] *Ibid.*, p. 441. — [5] *Ibid.*, p. 441. — [6] *Ibid.*, p. 441. — [7] *Ibid.*, p. 459. — [8] *Ibid.*, p. 459. — [9] *Ibid.*, p. 459. — [10] *Ibid.*, p. 461. — [11] *Ibid.*, p. 460. — [12] *Ibid.*, p. 460. Chosroës fut également en butte aux plaisanteries des Antiochéniens. — [13] Jean d'Éphèse, *Hist. eccl.*, édit. Schönfelder, l. III, c. XXIX, p. 123-124. Sous Valens, le culte de Bacchus et celui de Cérès se célébraient avec une impudeur qui ne songeait pas à se cacher, Théodoret, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1181, tandis que les fidèles étaient réduits à se rendre dans la montagne pour célébrer leurs mystères. *Ibid.*, l. IV, c. XXV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1189. Sur cette persistance du paganisme, voir les détails dans J. Malala, *Chronique*, édit. Bonn, p. 362; S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. L, col. 725, 766; G. A. Becker, *Gallus, oder römischen Scenen aus der Zeit Augusts*, in-8°, Leipzig, 1838, t. I, p. 333 sq. — [14] J. Malala, *op. cit.*, p. 420. — [15] Procope, *De bello persico*, édit. Bonn, p. 87. — [16] *Ibid.*, p. 188; J. Malala, *op. cit.*, p. 416, 449. — [17] *Ibid.*, p. 448-449, cf. p. 396-397. — [18] Ch. Diehl, *Justinien*, in-4°, Paris, 1901, p. 571 sq. — [19] A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiochia*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XI, p. 32 sq.; t. XIII, p. 305 sq. — [20] *Chronicon paschale*, édit. Bonn, p. 584; édit. Paris, p. 296. — [21] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1100. Ott. Müller, *Antiquit. antioch.*, p. 102, note 1, reste indécis sur l'identification de cette basilique avec le local désigné dans Théodoret, *op. cit.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1089, où il est dit que les partisans de Melèce se réunissaient *in Palæa*, et les Eustathiens *seorsim sacris catholicis*. — [22] Jean Malala, *Chronicon*, édit. Bonn, p. 242. La rue de Singon était voisine du Panthéon, à l'angiport. — [23] Act., XI, 26. — [24] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 600 sq.; *Chronicon*, ad Decium, *P. G.*, t. XIX, col. 573. — [25] *Chronique*, p. 318, 324, 325. — [26] Theophanes, *Chronographia*, édit. Venetiis, p. 24, *P. G.*, t. CVIII, col. 120. Cf. Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1100. Saint Jérôme marque en 329 le commencement des travaux; c'est probablement une erreur, car l'achèvement après dix années devrait, en ce cas, se placer sous le règne de Constantin. Pagi fixe la dédicace à l'année 341 ; Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 252. — [27] Jean Malala, *op. cit.*, p. 419.

Digitized by Google

par Chosroës[1]. La possession en avait cependant été traversée par des fortunes diverses. Après l'incendie du temple de Daphné et par manière de représailles, l'empereur Julien fit fermer l'église[2]. Jovien, son successeur, la rendit au culte, et l'empereur arien Valens la reprit à son tour aux orthodoxes[3]. On continuait à cette époque, et même plus tard encore à lui donner le nom d'*Apostolique*[4], dont la persistance paraît être à Ottfried Müller[5] un indice favorable à l'identification de l'édifice avec le premier établissement, mais la question est précisément de savoir à quelle époque, et d'après quelles raisons, remonte la désignation d'apostolique appliquée à l'édifice qui était en tous cas, ou avait été, à un moment donné le plus spacieux parmi les églises chrétiennes de la ville, ce qui lui avait valu la désignation de « Grande Église », τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν. Saint Jean Chrysostome y prêcha plusieurs fois à un nombreux auditoire. Nous pouvons, à l'aide de quelques traits épars, retrouver plusieurs détails sur la basilique et rapprocher quelques éléments d'une restauration. Une vaste enceinte tracée par une muraille renfermait l'édifice placé au centre, ὁ εὐκτήριος οἶκος, et que sa grande élévation permettait d'apercevoir d'assez loin. Le dessin des fondations était à huit pans, mais autour de cette figure il y avait extérieurement des hémicycles en partie enfouis sous terre et en partie sur étage. Le sol était couvert de larges dalles[6], des marbres rares et précieux revêtaient les parois et les colonnes; en certains lieux se trouvaient des incrustations[7] que, dans le vague des descriptions, nous pouvons supposer être ce que les anciens appelaient l'*opus sectile marmoreum*[8]. L'or et le bronze avaient été employés avec profusion, on y trouvait même des statuettes en relief[9] pour lesquelles les fidèles d'Antioche témoignaient d'un goût très vif[10]. La partie de l'édifice qui paraissait la plus digne d'admiration était sa toiture[11] d'une extrême élévation[12] qui formait dôme ou coupole, σφαιροειδές[13], recouvert d'or[14]. De là le nom que lui donne saint Jérôme : *Dominicum aureum*. Malala nous a conservé au sujet de cette coupole le passage suivant :

Χριστῷ Κωνσταντῖνος ἐπήρατα οἴκι' ἔτευξεν
Οὐρανίαις ἀψῖσι πανείκελα, παμφανόωντα,
Κωνσταντείου ἄνακτος ὑποδρήσσοντος ἐφετμαῖς·
Γοργόνιος δὲ Κόμης θαλαμηπόλον ἔργον ὕφανε[15].

Cette coupole s'abîma lors du tremblement de terre survenu sous le règne de Justinien, mais elle fut, paraît-il, reconstruite par un architecte du nom d'Éphrem, qui dévasta l'ancien bois sacré de Daphné pour l'armature de cyprès. Lors des tremblements de terre qui éprouvèrent la ville dans la suite, on vit d'abord la coupole s'infléchir et pencher dans la direction du nord, mais, *mirum dictum*, ajoute avec raison Ottfried Müller, un tremblement de terre arrivé en 589, sous l'empereur Maurice, remit, paraît-il, cette coupole à sa place[16].

Une particularité qui mérite d'être signalée, c'est la disposition de l'autel tourné vers l'Occident et non, suivant la coutume, vers l'Orient[17]; d'où l'on peut inférer que la « Grande Église » d'Antioche offrait quelque analogie avec Saint-Vital de Ravenne[18]. Sous Théodose, la « Grande Église » nourrissait 3000 pauvres[19].

III. LE MARTYRIUM DE SAINT BABYLAS. — En dehors des murs de la ville, au delà de l'Oronte, s'élevait le *martyrium* de l'évêque Babylas[20]. Le césar Gallus, fort dévot aux martyrs[21], fit transporter les reliques à Daphné, d'où, sur la réclamation de l'oracle d'Apollon qui se plaignait que ce voisinage lui enlevât la parole, l'empereur Julien les fit retirer et reconduire en leur ancien tombeau[22]. Sozomène rapporte que, dès que le corps du martyr eut été mis dans l'église construite en face du sanctuaire d'Apollon, toute pratique divinatoire devint impossible dans le temple voisin. La création d'un pèlerinage eut encore pour résultat de changer le caractère de Daphné. Jadis les ombrages du bois sacré servaient d'abri aux promenades amoureuses et il eût été de mauvais goût de venir à Daphné sans emmener une femme avec soi[23]; dès lors, les pèlerins habituèrent le faubourg à la vue des honnêtes gens qui purent s'aventurer en ces lieux. Il arriva même, paraît-il, que des natures hésitantes, venues à Daphné incertaines des lieux auxquels elles s'adresseraient, se sentirent la force de s'écarter du temple et des maisons de plaisir pour se rendre au *martyrium*. « Une divine rosée semblait quelquefois descendre dans les âmes que l'ardeur de la jeunesse, l'ivresse du vin et du plaisir avaient jusque-là possédées : elle éteignait les feux impurs, brisait la tyrannie de la débauche, insinuait la piété[24]. »

Dès avant son arrivée à Antioche, Julien avait donné ordre au comte d'Orient, son oncle, de réparer « avant toutes choses » le portique de Daphné, empruntant des colonnes au palais et remplaçant ces dernières par d'autres prises « aux édifices récemment occupés », c'est-à-dire peut-être à des basiliques chrétiennes[25].

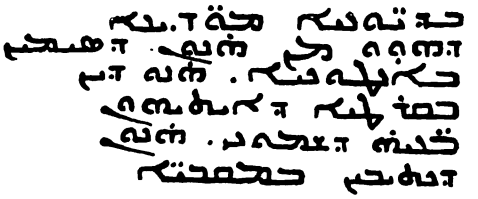
Julien, s'étant pris de dévotion pour Apollon Daphnéen, voulut faire déboucher la source prophétique qu'Hadrien, dans un jour de défiance, avait fait recouvrir de grosses pierres. La première consultation demeura sans réponse et le prêtre déclara que l'eau ne parlait pas, « parce que Daphné était rempli de cadavres. » L'empereur, dit Ammien Marcellin, fit alors « exhumer les corps enterrés

[1] Procope, *De bello persico*, l. II, c. x, édit. Bonn, p. 195. — [2] Amm. Marcellin, *Hist.*, l. XXII, c. XIII, 1; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1100. Cf. P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1903, t. III, p. 72 sq. — [3] *Ibid.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1184. — [4] *Ibid.*, l. III, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1100. — [5] *Op. cit.*, p. 103. — [6] Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. L, *P. G.*, t. XX, col. 1109; Le même, *De laude Constantini*, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1361 sq. — [7] S. Jean Chrysostome, *Homilia. In illud : « Si esurierit inimicus, »* 3, *P. G.*, t. LI, col. 176. — [8] Id., *In epist. ad Ephes.*, homil. X, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 78. — [9] *Ibid.* — [10] Nous savons, par saint Jean Chrysostome, que les images de son maître et prédécesseur sur le siège épiscopal, Mélèce, se voyaient un peu partout, sur les murs, sur les vases, sur les anneaux. — [11] S. Jean Chrysostome, *De mutat. nominum*, II, 1, *P. G.*, t. LI, col. 125; *In Genes.*, homil. VI, 2, *P. G.*, t. LIII, col. 56. — [12] Id., *homil. In illud, « Si esurierit, »* *P. G.*, t. LI, col. 176 : ὕψος ἄφατον. — [13] Théophanes, *Chronogr.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 111. — [14] S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephes.*, homil. X, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 78. — [15] Jean Malala, édit. Bonn, p. 326. — [16] Evagrius, *Hist. eccles.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2853 sq.; Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. XVIII, c. XIII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 353. — [17] Socrates, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXII. Cf. J.-A. Letronne, *Matériaux pour l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie*, in-8°, Paris, 1833, p. 144. — [18] D'Agincourt, *Histoire de l'art. Architecture*, in-fol., Paris, 1823, pl. XXIII, n. 1, 2. Cf. E. Dronke et J. C. von Lassaulx, *Die Matthias-Kapelle auf der oberen Burg bei Kobern an der Mösel*, in-8°, Koblenz, 1837, p. 51, cf. p. 25. — [19] S. Jean Chrysostome, *In Matthæum*, homil. LXVI, *P. G.*, t. LVIII, col. 630, cf. col. 761; Ott. Müller, *op. cit.*, p. 110, note 1. — [20] Évagre, *Hist. eccl.*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2468; S. Jean Chrysostome, homil. *De hieromart. Babyla*, c. III, *P. G.*, t. L, col. 532. Cf. *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 578. — [21] P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 312. — [22] Rufin, *Hist. eccl.*, l. I, c. XXXV, XXXVI, *P. L.*, t. XXI, col. 503 sq.; Socrates, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 426; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1271 sq.; Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1097; Évagre, *Hist. eccl.*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2468; Nicéphore, *Hist. eccl.*, l. X, c. XXVIII; l. XIV, c. XLIV, *P. G.*, t. CXLVI, col. 520 sq., 1212 sq.; S. Jean Chrysostome, *De hierom. Babyla*, c. II sq., *P. G.*, t. L, col. 530 sq.; Le même, *De Babyla contra Julianum*, c. XXII sq., *P. G.*, t. L, col. 552; Amm. Marcellin, *Hist.*, l. XXII, c. XII, 8. — [23] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1272. — [24] S. Jean Chrysostome, *De Babyla contra Julianum*, c. XIII, *P. G.*, t. L, col. 553. — [25] Julien, *Epist.*, I, dans *Rivista di filologia*, 1889, p. 292 : Τοὺς κίονας τοὺς Δαρναίους τοῦ πρὸ τῶν ἄλλων, τοὺς ἐκ βασιλείων τῶν πανταχοῦ λαβὼν ἀποκόμισον, ὑπόστησον δὲ εἰς τὰς κείνων χώρας τοὺς ἐκ τῶν ἔναγχος κατειλημμένων οἰκιῶν.

Digitized by Google

aux environs de la source, d'après le rite dont s'étaient servis les Athéniens pour purifier l'île de Délos »[1]. Les chrétiens firent de la translation des restes du martyr un défi à l'empereur. Une interminable procession comprenant tous les âges vint à Daphné et se formant en cortège escorta sur un parcours de 40 stades (plus d'une lieue), depuis Daphné jusqu'au cimetière d'Antioche, le lourd chariot sur lequel avait été déposé le sarcophage de pierre où reposait le saint[2]. Voir col. 2288.

IV. LA BASILIQUE ET LE CULTE DES MACCHABÉES. — A Antioche se rattache le culte des martyrs Macchabées; c'est également à cette ville que se rattache leur supplice. On a soutenu à tort en se fondant sur deux textes qui ne disent rien de tel, II Mach. VI, 18; VII, 42, que la confession des sept jeunes gens avait eu lieu à Jérusalem. La persécution, au cours de laquelle ils versèrent leur sang, n'eut rien de local, rien de particulier à Jérusalem; les ordres donnés en vue de contraindre à l'apostasie les Juifs qui n'avaient pas adopté les coutumes païennes visaient la Palestine tout entière. Κατὰ πάντας τοὺς λόγους τούτους ἔγραψε πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτῷ[3]. Ces dernières paroles nous montrent que la persécution ne s'arrêtait pas aux confins de la Palestine, elle s'étendait à toutes les villes du royaume d'Antiochus. Rien ne s'oppose donc à ce que l'épisode dont nous parlons ait eu lieu à Antioche, puisque le supplice des Macchabées eut lieu en présence d'Antiochus[4]. La démonstration de ce fait a été présentée il y a peu d'années[5], nous n'y reviendrons pas; elle ne rentre pas d'ailleurs dans le cadre chronologique de nos recherches. Ce qu'il nous importe de constater, c'est les attaches très anciennes et très étroites du culte des sept frères avec la ville d'Antioche. Saint Jérôme, dont l'érudition n'était pas toujours assez en garde contre elle-même, a confondu les sept frères avec les libérateurs de la guerre de l'indépendance, Mathathias, Judas et les autres, mais il nous apprend que de son temps on montrait leurs reliques, et saint Jean Chrysostome, dont l'autorité prend sur ce point particulier une valeur sans comparaison avec celle de saint Jérôme, mentionne également la présence des cendres et des ossements dans une homélie prêchée au tombeau des martyrs le jour anniversaire de leur mort: μὴ γάρ μοι τὴν κόνιν εἴπῃς, μηδὲ τὴν τέφραν λογίζου μηδὲ τὰ χρόνῳ δαπανηθέντα ὀστᾶ[6]. « Ne me parlez pas de poussière, ne songez ni à la cendre ni aux ossements consumés par le temps. » Dans la même homélie, l'évêque d'Antioche nous dit encore que le Christ « n'a pas amené dans la lice des athlètes vigoureux, mais de tout jeunes adolescents, et avec eux un vieillard, Éléazar, puis une femme âgée, la mère de ces jeunes gens »[7]. La fête des martyrs était célébrée avec une grande solennité, elle était précédée d'une vigile[8] et attirait la foule des chrétiens des environs[9]. L'éclat donné à ce culte avait fait de sa célébration à Antioche une sorte de patrimoine dont la ville se montrait aussi fière que jalouse, l'église, qui contenait les corps des martyrs, était célèbre jusqu'en Afrique : *Sanctorum Macchabæorum basilica esse in Antiochia prædicatur,* dit saint Augustin dans un sermon[10]. Parmi les textes d'époque moins ancienne et d'origine moins claire que ceux de l'évêque d'Antioche, nous pourrons rappeler celui du pseudo-Antonin de Plaisance[11] dont le récit peut rendre témoignage valable pour son siècle. On y voit mentionnés plusieurs martyrs dont les reliques reposaient à Antioche et parmi ceux-ci les Macchabées: *...venimus Antiochiam majorem in qua requiescit sanctus Babylas episcopus et tres parvuli, et sancta Justina, et Julianus et patres Macchabæi, hoc est septem sepulcra, et super uniuscuiusque sepulcrum scriptæ sunt passiones eorum*[12]. Le martyrologe syriaque de Wright[13], écrit en 411-412, porte au 1er jour du mois d'août la mention suivante.



Voici la traduction littérale : « Le premier du mois (d'*Ab* — août) suivant les Grecs, les martyrs[14] du nombre de ceux qui sont ensevelis à Antioche ou au *Cerateum* (ἐν Κερατείᾳ), fils de Samuna, qualifiés de Macchabées. » Toute l'importance de ce texte est, à notre point de vue spécial, dans la mention du lieu de la sépulture. Le *Cerateum*, τὸ Κεράτειον, ou Κεράτεον, qui est la même chose que Κεράτεια ou Κερατέα désigne un quartier de la ville. Cette mention n'est pas particulière à l'écrivain syriaque, il l'a trouvée dans l'original grec d'après lequel il a traduit en syriaque le document que nous possédons; le texte grec n'a pas été retrouvé jusqu'à ce jour. Cependant comme ce texte grec contenait les noms de martyrs de la persécution de Julien, il peut être chronologiquement circonscrit entre 362 et 411. C'est entre ces deux dates qu'il témoigne de l'existence du culte des Macchabées à Antioche et de l'emplacement sur lequel ce culte était rendu. Le chroniqueur Jean Malala, qui était habitant d'Antioche et dont la date quoique tardive ne laisse pas de témoigner valablement pour certains faits locaux, rapporte que, sous le règne de Démétrius Soter, « un nommé Judas, d'origine juive, étant venu dans la grande Antioche, décida le roi, à force d'instances, à lui rendre le temple et les restes des Macchabées et il les ensevelit dans la ville, à l'endroit qu'on appelle *Cerateum*, parce que la synagogue des Juifs s'y trouvait; » καὶ ἐλθὼν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ Ἰουδας τις ὀνομάτι, Ἰουδαιος τῷ ἔθνει, ἐδυσώπησε, Δημητριανὸν τὸν βασιλέα παρακαλέσας αὐτόν, καὶ παρέσχεν αὐτῷ τὸ ἱερὸν καὶ τα λείψανα τῶν Μακκαβαίων. Καὶ ἔθαψαν αὐτά ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγαλῇ ἐν τῷ λεγομένῳ Κερατέῳ; ἦν γὰρ συναγωγὴ ἐκεῖ τῶν Ἰουδαίων[15]. Ce passage renferme quelques inexactitudes. Il s'agit non de Démétrius Soter, mais d'Antiochus Eupator, mais le fait qui importe à nos recherches, la présence du quartier juif et du tombeau des Macchabées au *Cerateum*, paraît acquis.

Le *Cerateum* formait un quartier excentrique par rapport au reste de l'agglomération. Saint Jean Chrysostome nous apprend que les habitants de ce quartier avaient plusieurs stades à parcourir pour se rendre au

[1] Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXII, c. XII. — [2] Dans le *Misopogon*, édit. Hertlein, p. 443, Julien parle des « vieilles qui rôdent autour des tombeaux », τοῖς περὶ τοὺς τάφους καλινδουμένοις γραδίοις. Allusion probable à des pèlerinages. — [3] I Mach., V, 53. — [4] II Mach., VII, 3, 12, 24, 39. — [5] C. Rampolla, *Martyre et sépulture des Macchabées*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1899, p. 292 sq.; paru d'abord sous le titre : *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Macchabei*, dans *Bessarione*, 1897, t. I, p. 655-662, 751-763, 853-866; t. II, p. 9-22. Cf. *Analecta Bollandiana*, 1898, t. XVII, p. 356 sq.; M. Maes, *Die Maccabäer als christliche Heiligen*, dans *Monatsschrift für Gesch. des Judenthums*, 1900, p. 145-156. — [6] S. Jean Chrysostome, *In sanct. Macchab.*, homil. IV, *P. G.*, t. XLIX, col. 617. — [7] *P. G.*, t. XLIX, col. 619. — [8] *In sanct. Macch.*, homil. II, n. 1, col. 623; *De Eleazaro et septem pueris*, homil. XI, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 660. — [9] *P. G.*, t. XLIX, col. 647. — [10] *De sanctis*, sermo CCC, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1376 sq. — [11] *Antonini Placentini itinerarium*. Cf. P. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Vindobona, 1898. — [12] *Ibid.*, p. 190. — [13] *Journal of sacred literature*, nouv. série, 1866, t. VIII, p. 45 sq.; De Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxelles, 1894, p. LIX. — [14] Le texte syriaque porte : *les confesseurs*, mais au sens de *martyrs*. — [15] Jean Malala, *Chronographia*, l. VIII, édit. Bonn, p. 324.

Digitized by Google

tombeau des Macchabées : ὀλίγους σταδίους διαπερῶντες [1]. Un passage de Procope, relatant la prise de la ville par Chosroès, en 538, nous apprend que le sac épargna en partie le *Cerateum* : ἐλείφθησαν δὲ καὶ ἀμφὶ τὸ λεγόμενον Κεραταῖον οἰκίαι πολλαί, οὐκ ἐκ προνοίας ἀνθρώπων τινὸς, ἀλλ'ἐπεὶ ἔκειντό που πρὸς ἐσχάτοις τῆς πόλεως, ἑτέρας αὐταῖς οὐδεμιᾶς τινος οἰκοδομίας ξυναπτομένης, τὸ πῦρ ἐπ' αὐτὰς ἐξικνεῖσθαι οὐδαμῇ ἴσχυσεν [2]. « Autour du quartier désigné sous le nom de *Cerateum*, un grand nombre de maisons furent épargnées : non pas qu'on ait cherché à les préserver, mais à cause de leur position avantageuse. Situées dans le quartier le plus éloigné de la ville, elles étaient très distantes des autres édifices. »

Quant à l'emplacement de ce quartier, on ne le trouve marqué avec précision dans aucun auteur; mais on peut, à l'aide de divers témoignages, atteindre à son sujet une certaine exactitude topographique. L'éloignement que signale le texte de Procope précédemment cité reçoit difficilement son application dans les directions Nord, Ouest, Sud. Au Nord-Ouest coulait l'Oronte au pied de l'enceinte de la ville, au Sud-Ouest les éboulements de la montagne rendaient les établissements si peu sûrs que cette considération détermina Séleucus à étendre la ville dans la direction de la plaine.

Antiochus Épiphane et Callinique développèrent tous deux la ville du côté de l'Est et au delà de l'Oronte. Il semble donc que l'expansion du côté du Sud-Ouest ait été abandonnée en raison d'impossibilité irrémédiable et ce serait donc à l'Est, sur les flancs du Stauris, que le *Cerateum* aurait été situé. A cette considération, dont nous ne nous exagérons pas la valeur, on peut ajouter quelques remarques qui l'appuient et lui donnent une certaine consistance. Le récit des Actes des apôtres, nous apprend que Barnabé et Paul, à leur arrivée dans la ville et tout en accueillant les gentils, vivaient et prêchaient parmi leurs coreligionnaires. Or, au IVe siècle, on montrait sur les pentes du Stauris une grotte dite de saint Paul. Théodoret s'exprime ainsi à cet égard : Κατήχθη δὲ ἐν τοῖς παρὰ τῇ ὑπωρείᾳ σπηλαίοις, ἔνθα καὶ τὸν θεῖον ἀπόστολον τον μακάριον Παῦλον καταχθῆναι τε καὶ κρυβῆναι φασιν. Le moine Julien, qui vivait sous l'empereur Valens, fut donc invité, après l'exil de Mélèce, à rentrer dans Antioche, car « il habitait dans les cavernes qui sont au pied de la montagne, où l'on rapporte que l'apôtre saint Paul a habité et s'est caché » [3]. Il est impossible d'assigner une date au monastère placé sous le patronage du même apôtre qui se voyait en ce lieu; là encore se trouvaient des sources et ce détail coïncide assez bien avec celui que nous lisons dans les *Homélies clémentines*, où l'on voit l'apôtre saint Pierre faire son entrée dans la ville d'Antioche. Après les premières effusions, le compagnon de l'apôtre, Clément, est censé raconter : « Pierre nous ayant emmenés avec lui, nous nous rendîmes dans les quartiers à l'Est de la ville où il y avait des eaux abondantes et claires; » καὶ παραλαβὼν ἡμᾶς ἐξήειμεν κατὰ ἀνατολὰς τῆς πόλεως. ἔνθα ἦν ὕδατα πολλά τε καὶ καθαρά [4]. On voit que, à l'aide de ces indications, en apparence très négligeables, nous revenons à l'histoire des origines de l'Église d'Antioche. L'auteur du dernier texte que nous avons cité est un écrivain trop voisin des temps dont il parle et des lieux qu'il décrit pour commettre des erreurs bien manifestes. En dirigeant saint Pierre vers les quartiers de l'Est il sait parfaitement que cet apôtre a dû se tourner vers ses compatriotes, et ainsi nous acquérons un détail topographique inestimable sur l'emplacement de la première communauté antiochienne.

S. E. Rampolla tient pour assuré que les tombeaux des sept frères martyrs furent vénérés à Antioche jusqu'au VIe siècle, jusqu'à l'époque du grand tremblement de terre dont les auteurs hésitent à fixer la date entre 543 et 551 [5]. Après cette dernière date, les reliques auraient été, d'après lui, transportées à Constantinople, et de là, en partie du moins, à Rome, sous le pape Pélage Ier. A partir du moment où les ossements auxquels les Antiocheniens rendaient un culte public sont éloignés de la ville, ils cessent d'appartenir à nos recheches. Toutefois cet éloignement doit être retardé de quelques années. Le pseudo-Antonin de Plaisance s'exprime ainsi : *Nove exeuntes venimus Antiochiam maiorem, in qua requiescit sanctus Babylas et tres parvuli, sancta Justina, et sanctus Julianus et fratres Machabei, hoc est novem sepulcra, et super unius cujusque sepulcrum pendent tormenta ipsorum* [6]. Le témoignage de pseudo-Antonin qui a vénéré les reliques à Antioche, est d'une vingtaine d'années postérieur à l'année 551. Il faut donc abandonner la translation à Rome après un passage à Constantinople, dès le pontificat de Pélage Ier (551-561) [7].

C'est donc à partir du voyage de pseudo-Antonin que les attestations concernant les tombeaux et la basilique elle-même prennent fin pour la ville d'Antioche. S. E. Rampolla ne peut admettre la lecture de Gildemeister :... *super unius cujusque sepulcrum pendent tormenta ipsorum* [8], à laquelle il préfère la lecture de Tobler et Molinier : ... *super unius cujusque sepulcrum scriptæ sunt passiones eorum* [9]. Il est assurément difficile à croire que l'on ait suspendu ou déposé sur les tombeaux des martyrs les instruments ayant servi à leur supplice. Il serait prudent, en tous cas, de supposer qu'ils avaient été plusieurs fois au moins remplacés, dans une ville si souvent troublée; en outre, il est surprenant que saint Jean Chrysostome ne mentionne pas cette décoration tellement spéciale à Antioche. Peut-être faut-il chercher dans une autre direction : *Scriptæ sunt passiones*, suppose un long texte épigraphique qui n'est pas plus dans les usages des premiers siècles du christianisme que l'ostension des instruments de torture;

[1] S. Jean Chrysostome, homil. IV, *De Eleazaro et septem pueris*, *P. G.*, t. LXIII, col. 660; ailleurs il dit qu'à l'occasion de la fête des Macchabées tout le faubourg affluait dans la cité : τῆς ἑορτῆς τῶν Μακκαβαίων ἐπιτελουμένης, πᾶσα ἡ χώρα εἰς τὴν πόλιν ἐξεχύθη. *Sermo de sanctis martyribus*, *P.G.*, t. XLIX, col. 623. — [2] Procope, *De bello persico*, l. II, c. X, édit. Dindorf, 1833, t. I, p. 195 sq. — [3] Théodoret, *Hist. relig.*, II, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1305 sq. — [4] Clément, *Epist. de gestis Petri*, c. CXLII; *P. G.*, t. II, col. 574. — [5] Théophane tient pour l'année 543, mais l'autorité de ce chroniqueur est, en matière chronologique, assez peu admise. Cf. J. Goar, *Notæ ad Theoph. Chronogr.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 14; Coustant, *De Vigilii papæ gestis*, dans Pitra, *Analecta noviss. spicilegio Solesmensi, altera continuatio*, in-8°, Parisiis, 1876, p. 425-427. Jean Malala adopte l'indiction XIV, qui répond à l'année 551. L'auteur contemporain des *Frammenti storici tusculani*, dans A. Mai, *Spicileg. romanum*, Romæ, 1860, t. II, part. 3, fragm. IV, p. 1-28, suit la même date 551, le 6e jour de juillet de la XIVe indiction : ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοῦ εὐσεβεστάτου, ἡμῶν δεσπότου, μηνὶ Ἰουλίῳ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἕκτῃ, ἰνδικτιῶνι τεσσαρες καὶ δεκάτῃ. — [6] Geyer, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 190. — [7] *Analecta bollandiana*, 1898, t. XVII, p. 358. — [8] Gildemeister, *Antonini Piacentini itinerarium*, in-8°, Berlin, 1889, p. 33, 62. — [9] Tobler et Molinier, *Itinera hierosolymitana et descriptiones Terræ Sanctæ*, in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 118; t. II, p. 381. Pour saint Babylas ses chaînes furent enterrées avec lui ainsi que l'affirme saint Jean Chrysostome : « Il voulut qu'on enterrât avec son corps les emblèmes de son triomphe et aujourd'hui les chaînes reposent avec ses cendres; » αὐτὰ τῶν ἄθλων τὰ σύμβολα συνταφῆναι κελεύειν σώματι καὶ κεῖνται νῦν μετὰ τῆς τέφρας αἱ πέδαι. *De S. Babyla contra Julianum et gentiles*, II, *P. G.*, t. L, col. 535. D'après l'auteur de la description arabe d'Antioche on conservait dans la ville plusieurs reliques qui rendent rêveur; c'étaient, dit-il : l'habit du prophète Moïse, le bâton avec lequel Josué divisa les eaux du Jourdain, quelques fragments des tables de la Loi. Et encore le couteau dont Jephté fit usage pour tuer sa fille, les clefs de la porte de l'arche d'alliance, d'autres choses encore. Cf. J. Guidi, *Una descrizione araba di Antiochia*, dans *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1897, p. 160. Sur la basilique des Machabées à Antioche, cf. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1379.

Digitized by Google

nous ne serions pas éloignés de croire que *scriptæ* a pu être confondu avec *sculptæ*, et nous avons énuméré ailleurs (voir ACTES DES MARTYRS, col. 421) les exemples certains, dès le IVe siècle, de représentations, fresques ou bas-reliefs, au tombeaux des martyrs commémorant les supplices endurés par les victimes. Il ne s'agit pas évidemment de faire prévaloir une conjecture qui ne peut se réclamer que de quelques analogies, mais il est utile de la présenter, parce qu'elle explique à la fois les deux leçons, en apparence irréductibles, de Tobler Molinier et Gildemeister. On peut, croyons-nous, sans faire aucune violence au sens du texte adopté par ce dernier, entendre : *super unius cujusque sepulcrum pendent tormenta ipsorum*, d'après la signification que nous venons d'insinuer, *pendent tormenta ipsorum*, sont suspendus les tableaux représentant les tourments des martyrs, et c'est peut-être un peu hâtivement que Gilmeister a traduit *tormenta* par *ihre Marterwerkzeuge*.

V. LES AUTRES ÉGLISES CHRÉTIENNES. — Nous pouvons maintenant donner l'énumération des lieux de culte qu'ont possédés les chrétiens d'Antioche ; nous ne saurions aller au delà, puisque la topographie de la ville comporte des édifices païens en nombre à peu près égal à celui des édifices chrétiens, et notre but se borne à faire l'inventaire des renseignements que nous possédons sur la communauté chrétienne d'Antioche, non à présenter une restauration complète de la ville antique, travail qui offrirait le plus vif intérêt, mais que les limites du Dictionnaire ne nous permettent pas d'entreprendre.

1° L'*Ecclesia magna*, appelée aussi l'*Apostolica*, le *Dominicum aureum*. — 2° L'église de la Mère de Dieu. — 3° L'église des Saints-Côme et Damien. — 4° L'église de Cassien, dans laquelle était exposé le manteau royal, orné de pierreries, de Justinien. — 5° L'église de Saint-Ignace, anciennement dédiée à la Tyché[1]. — 6° L'église de Saint-Étienne, premier martyr, dans la partie ouest de la ville[2]. — 7° Le *martyrium* de Saint-Léonce à Daphné. — 8° L'église de Saint-Michel. — 9° L'église de Sainte-Thècle. — 10° L'église de Saint-Romain. — 11° L'église de Saint-Siméon. Dans la ville neuve, qui occupait l'île formée par l'Oronte, se trouvait l'église où officiait Paulin au temps de Mélèce[3].

Les auteurs plus récents mentionnent deux églises sur lesquelles les anciens écrivains gardent le silence : une église de Saint-Pierre, sur une colline; et une église de Saint-Jean taillée dans le roc[4].

Dans les faubourgs : 1° Une église de Saint-Julien épargnée par les Perses[5]. — 2° L'église de Saint-Jean τοῦ Προδρόμου, servant de baptistère[6] et située dans le *vicus Tiberinus*[7]. — 3° L'église de Saint-Babylas, au delà de l'Oronte. — 4° L'église de Daphné, relevée par Justinien[8]. — 5° L'église de Saint-Babylas, à Daphné.— 6° L'église de Saint-Michel, à Daphné. — 7° Le monastère de Saint-Siméon.

L'église dédiée à sainte Marthe, édifice trichore, n'a pu être attribué d'une manière certaine à tel ou tel emplacement[9].

Les fidèles d'Antioche ont eu un cimetière hors de la porte de Daphné, c'est là que furent déposés les lambeaux qui restaient du corps de saint Ignace[10]; un autre était situé à Daphné même[11].

Le *Liber pontificalis* donne dans la notice du pape Silvestre une liste des biens-fonds qu'aurait à cette date possédé l'Église romaine à Antioche. C'est cette énumération topographique d'Antioche qu'il importe de transcrire[12] : *Item in reditum, donum quod obtulit Constantinus Augustus beato Petro apostolo per diocesim Orientis. In civitate Antiocheia : — domus Datiani, præst. sol. XX et tremissium, — domuncula in Cæne, præst. sol. XX; — cellæ in Afrodisia, præst. sol. XLII; — balneum in Cerateas, præst. sol. XLII; — pistrinum ubi supra, præst. sol. XXIIII; — propina ubi supra, præst. sol. X; — hortum Maronis, præst. sol. X; — hortum ubi supra, præst. sol. XII. — Sub civitatem Antiochiam : possessio sybilles donato Augusto, præst. sol. CCCXXII, charta decadas CL, aromata lib. CC, oleum nardinum lib. CC, balsamum lib. XXXV.*

L'énumération distingue les biens-fonds situés à l'intérieur de la ville et ceux des faubourgs et de la banlieue. Nous voyons par ce texte qu'on distinguait entre la vieille ville et la ville neuve (ἡ καινῇ = *in cæne*). Le dénombrement des édifices et des lots de terre contenus dans le quartier du *Cerateum*[13] a son intérêt : des bains, un cabaret, une boulangerie, des jardins. Les indications contenues dans ce passage doivent être prises dans des renseignements provenant d'une bonne source et « la liste du *Liber pontificalis* dépend ici d'un document rédigé au plus tard sous l'empereur Gratien et qui peut facilement remonter un demi-siècle plus haut »[14].

L'épiscopat de Flavien, prédécesseur de saint Jean Chrysostome, paraît avoir été marqué par des constructions d'édifices religieux. Nous savons que cet évêque, « demeurant fidèle au culte des martyrs, non seulement en leur élevant de somptueux édifices, en les glorifiant par des fêtes continuelles, mais, ce qui vaut mieux encore, en imitant leur vie; » διετέλει θεραπεύων τοὺς μάρτυρας, οὐκ οἰκοδομαῖς μόνον λαμπραῖς, οὐδὲ ἐπαλλήλοις ἑορταῖς, ἀλλὰ τῷ βελτίονι τουτῶν τρόπῳ. Τις δὲ ἐστιν οὗτος; μιμεῖται τὸν βιὸν αὐτῶν[15]. Parmi ces basiliques aura pu se trouver celle qui reçut les corps ou les prétendus corps des Macchabées. Aucun indice ne permet de faire remonter cette basilique à une époque antérieure au IVe siècle, et il ne paraît pas probable que sa construction soit due à la libéralité de Constantin, pour ces deux raisons que son panégyriste très averti, Eusèbe, n'en souffle mot et que saint Augustin, d'une autorité médiocre, il est vrai, en pareille matière, attribue la construction aux fidèles : *Hæc basilica a Christianis tenetur, a Christianis ædificata est*[16]. D'autre part, la plus ancienne attestation chronologique se trouve dans les discours prononcés par saint Jean Chrysostome au tombeau des martyrs pendant la période de son séjour à Antioche postérieurement à son élévation au sacerdoce (386-398).

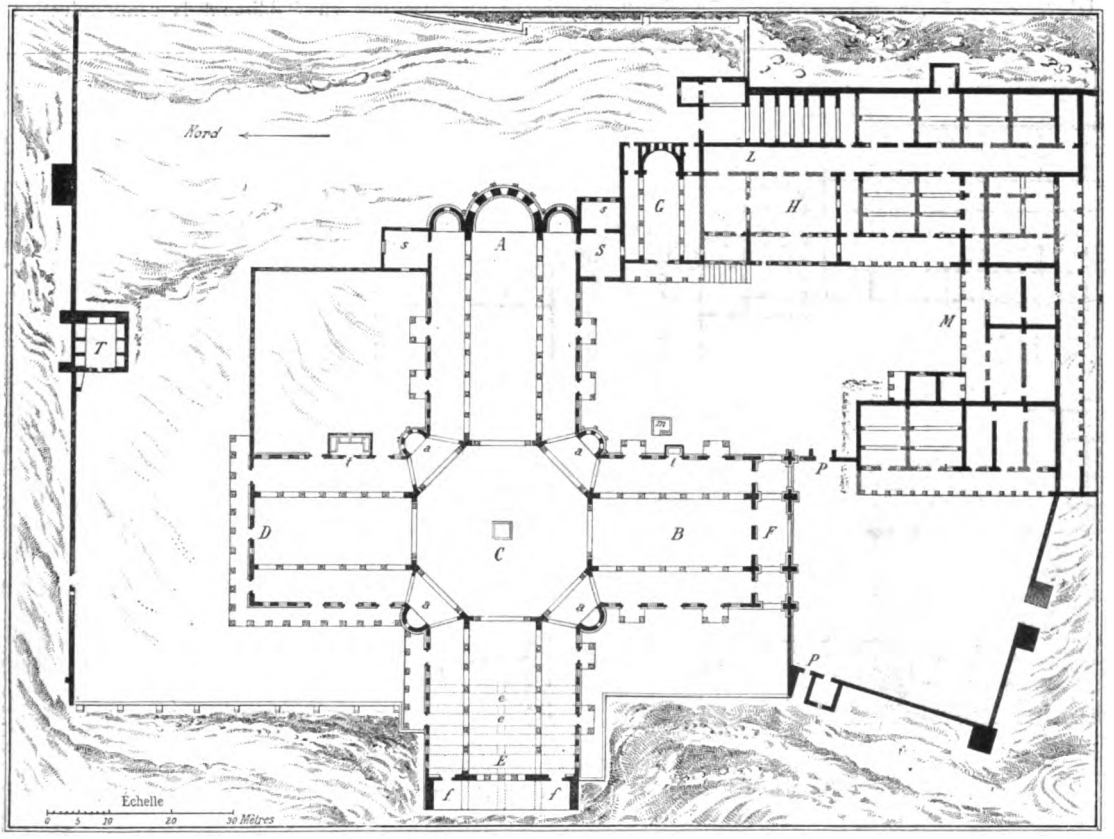
VI. L'ÉGLISE ET LE MONASTÈRE DE KALAT SEM'AN. — Nous réserverons l'étude de la grande villa d'El-Barah (voir ce nom) pour les recherches que nous ferons plus loin (voir VILLA) sur les établissements ruraux; de même pour les thermes de Serdjilla (voir BAINS) et pour les habitations privées. Voir HABITATIONS. Enfin, les monuments funéraires auront leur tour lorsqu'on traitera des CIMETIÈRES, NÉCROPOLES, TOMBEAUX. Nous nous

[1] Evagre, *Hist. eccl.*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2465; Nicéphore, *Hist. eccl.*, l. XIV, c. XLIV, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1212 sq.; *Acta sanct.*, febr. t. I, p. 34. — [2] *Acta sanct.*, t. V, p. 310. — [3] Socrate, *Hist. eccl.*, l. III, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 404. — [4] Ottfried Müller, *Antiquit. Antiochenæ*, in-4°, Göttingen, 1839, p. 124. — [5] Procope, *De bello persico*, l. II, c. X, édit. Bonn, p. 196. Cf. *Acta sanct.*, jan. t. I, p. 571. — [6] Malala, édit. Bonn, p. 396. — [7] *Acta sanct.*; mail t. V, p. 308, 310, 412, 413.— [8] Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX, édit. Bonn, p. 328; *Acta sanct.*, mail t. V, p. 409; cf. mart., t. II, p. 421. — [9] *Acta sanct.*, mail t. V, p. 421. — [10] Saint Jean Chrysostome y prononça un discours, *P. G.*, t. L, col. 587; S. Jérôme, *De scriptor. eccles.*, c. XVI, in-8°, Leipzig, 1896, p. 17; *Acta sanct.*, febr. t. I, p. 33. Cf. Evagrius, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXXV, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2764 sq. Au sujet des trois translations de ces reliques cf. Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1896, t. I, p. 85-86. — [11] *Acta sanct.*, mail t. V, p. 412. Cf. Evagrius, *loc. cit.*, l. IV, c. XXXV. — [12] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 177. — [13] *Ibid.*, p. 195, note 70. — [14] *Ibid.*, pref., p. CXLIX sq. — [15] S. Jean Chrysostome, *De sancto hieromartyre Babyla*, n. 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 534. — [16] S. Augustin, *Serm.*, CCC, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1376 sq.

Digitized by Google

bornerons ici à décrire un ensemble de constructions connu dans le pays sous le nom de Kalat Sem'an (le château de Siméon). De même qu'Alexandrie tirait aux yeux des fidèles une partie de son éclat de la proximité du sanctuaire consacré à saint Ménas, de même Antioche devait, à partir du ve siècle, le meilleur de sa célébrité à son grand évêque saint Jean Chrysostome, et au moine illustre, Siméon le Stylite, qui vécut à une journée de marche d'Antioche. Une des formes les plus originales de la vie ascétique fut pratiquée par des moines orientaux qu'on a pris l'habitude de désigner sous le nom de *stylites*. Voir ce mot. Le plus illustre de tous ceux qui s'adonnèrent à ce genre de vie fut un personnage nommé Siméon, né vers l'an 390, qui vint s'établir, en 412, près du village de Tell-Nischin, qui devait plus tard prendre son nom : Deïr Sem'an (le couvent de Siméon). Après avoir été admis dans le monastère, Siméon obtint du supérieur la permission d'habiter une petite cellule disposée sur le faîte d'une colonne qu'il exhaussa successivement de 11 à 17, à 21, et enfin à 30 coudées. Cette dernière colonne se composait de trois tambours, en l'honneur de la Sainte-Trinité; elle avait été taillée sur place, dans la roche vive, et dressée par les disciples du saint. La colonne était entourée d'un petit enclos que limitait une enceinte. Siméon y devint très célèbre, des foules ne cessaient de venir le visiter; des maisons, des couvents furent fondés pour recueillir les pèlerins dont la dévotion ne se laissa pas arrêter par la mort du saint, qui, après trente-sept années passées sur sa colonne, rendit l'âme le 27 septembre 459 et fut, après un ensevelissement provisoire sur le faîte où s'était écoulée plus de la moitié de sa vie, transporté en grande pompe à Antioche et déposé dans l'église bâtie par Constantin [1].

Le mouvement était donné, il ne s'arrêta pas. Pour recevoir le flot de visiteurs et les héberger on continua de construire. On voit encore de nos jours un hospice (*pandocheion*) dont une inscription nous apprend qu'il fut achevé le 22 juillet 479 de notre ère [2]. Le stylite avait trouvé non seulement des admirateurs, mais des imitateurs en grand nombre, ce qui continua d'exciter tout à la fois la dévotion et la curiosité pour cette nouvelle forme de sainteté dont les adeptes s'éloignaient peu des environs d'Antioche et du Deïr Sem'an. Ce dut être assez peu de temps après la mort de Siméon que s'éleva une église grandiose sur le lieu même illustré par la présence du saint, autour de la colonne vénérée. La date de la construction de l'église et du monastère n'est pas connue avec précision, mais les limites entre lesquelles se place cette construction ne sauraient être bien difficiles à déterminer. En 560, Evagrius le Scolastique fit le pèlerinage de Deïr Sem'an et laissa de ce qu'il avait vu la description suivante : « L'église est



801. — Plan de l'église et du monastère de Kalat Sem'an.
D'après de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse au ve et au vi^e siècle dans la Syrie centrale*, pl. 139.

[1] Le corps fut apporté à Antioche, disent J. Malala, *op. cit.*, p. 369, et Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2453 sq., et déposé d'abord *in Cassiani ecclesia;* Ottfried Müller, *op. cit.*, p. 116, pense que ce fut dans la « Grande église » ; c'est ce que dit Cosmas, *Vita Simeonis*, dans Assemani, *Bibl. orient.*, in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 253. — [2] De Vogüé, *op. cit.*, p. 128, pl. 114. Kalat Sem'an est à 13 heures d'Antioche, à 6 heures de Beroé.

Digitized by Google

bâtie dans la forme d'une croix dont les quatre branches sont ornées de portiques. A ces portiques s'ajoutent des rangées de colonnes de pierre polies avec soin qui supportent le toit à une grande hauteur; le milieu est une cour hypèthre travaillée avec le plus grand art; c'est là que se dresse la colonne de quarante coudées au sommet de laquelle l'ange incarné passa sur terre sa vie céleste : vers le toit desdits portiques sont disposées des ouvertures grillées, d'aucuns disent des fenêtres, donnant d'un côté dans l'hypèthre, de l'autre dans les portiques[1]. » L'auteur ajoute que les hommes étaient admis à circuler autour de la colonne, tandis que les femmes devaient s'arrêter à l'une des portes situées en face de la fenêtre où se voyait une étoile miraculeuse.

Note. — Les parties teintées en noir sont seules debout, les parties teintées en hâchures sont restaurées.

A. Branche orientale de la croix; longueur 43m20 hors œuvre. Divisée en trois nefs par deux rangées de colonnes et terminée par trois absides contiguës. A une époque postérieure à la construction, mais antérieure à l'islamisme, on éleva à l'entrée de cette branche un mur percé de trois portes, destiné à isoler les religieux de la foule qui circulait autour de la colonne et dont le bruit troublait les cérémonies liturgiques qui s'accomplissaient dans la branche A exclusivement.

aa. « Petites constructions trapézoïdales destinées à racheter l'angle de l'octogone et à appuyer l'extrémité des bas-côtés, tout en établissant la communication

802. — Vue cavalière de Kalat Sem'an.
D'après de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse au ve et au vre siècle dans la Syrie centrale*, pl. 145.

La description d'Evagrius est rigoureusement d'accord avec le plan relevé des ruines actuelles.

On peut suivre sur le plan (fig. 801) la disposition du monastère et de l'église qui doit être évidemment celle que décrit Evagrius, puisque nous voyons que sa description coïncide avec les lignes que l'édifice a laissées sur le sol[2]. Le pèlerinage d'Evagrius est de la deuxième moitié du vie siècle, antérieurement à l'année 594, date de sa mort. C'est donc entre 459 et 594 que se place la construction que M. de Vogüé, se fondant sur des considérations tirées du style de la décoration, attribue à la deuxième moitié du ve siècle. Il est rare, et presque sans exemple, de trouver parmi les édifices chrétiens de cette époque un plan qui offre des qualités aussi remarquables, une homogénéité si évidente dans toutes ses parties. Il est manifeste que nous nous trouvons en présence d'une œuvre conçue d'ensemble, bâtie d'un seul jet et sans hésitations ni repentirs. Voici quelques indications destinées à permettre l'intelligence plus complète du plan.

cette ingénieuse disposition est complétée par des absidioles; celles de l'est, éclairées par trois fenêtres, servaient sans doute de chapelle[3]. »

B. Branche méridionale, longueur 27m80, largeur 25 mètres. Pour la restauration architectonique et les dimensions de cette partie B nous renvoyons à l'ouvrage de M. de Vogüé.

C. Cour octogonale hypèthre de 30m50 de diamètre extérieur. Chaque face est percée d'un arc porté par deux colonnes. La disposition architectonique laisse place ici à bien des hésitations. Elles sont discutées en détail dans l'ouvrage que nous avons déjà plusieurs fois mentionné.

D. Branche septentrionale.

E. Branche occidentale, dont l'extrémité est établie sur un sol factice soutenu par un système de voûtes *ee*. La façade a exigé la construction de contre-forts *ff*. Une terrasse fut disposée entre les contre-forts. Cette terrasse communique avec la nef par des baies ouvertes et ornées de colonnes. De cette terrasse, on jouit d'une vue

[1] *Hist. eccles.*, l. I, c. XIV. — [2] La notice consacrée par H. C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 184-190, ne dispense en aucune façon de recourir à l'étude de M. de Vogüé. — [3] De Vogüé, *op. cit.*, p. 143.

Digitized by Google

admirable sur la vallée de l'Afrine, le lac d'Antioche et la chaîne de l'Amanus.

F. Portail principal. Voir de Vogüé, pl. 141.

G. Petite église qui a dû servir d'oratoire à la communauté pour quelques réunions moins solennelles, ou extra-liturgiques, peut-être pour l'office nocturne.

H. Salle principale du monastère, occupant en hauteur deux étages.

L. Corridor sur lequel s'ouvrent tous les appartements de l'aile droite.

M. Magnifique portique à trois étages superposés, décorant la façade d'une maison qui a pu être la résidence de l'abbé.

m. Bloc de rocher taillé en manière d'ambon (voir ce mot); il aura pu servir de chaire ou bien de résidence à un stylite.

P. Porte d'entrée, accompagnée d'un logement de portier. Cette porte, comme il est naturel, se trouvait sur le mur d'enceinte qui entourait toutes les parties accessibles du monastère. Le logement du portier donnait accès dans une cour sur laquelle donnait la façade F de l'église; une maison d'habitation se trouvait à l'est de cette cour, on y hébergeait probablement les étrangers, car cette maison n'avait aucune communication avec le monastère. La porte de clôture *p* était située entre la façade de l'église et le logement des hôtes.

S. Grande sacristie.

ss. Petites sacristies. Celle qui est commandée par S aura probablement servi de trésor.

T. Tombeau dont la partie inférieure est creusée dans le roc.

tt. Tombeaux disposés dans de petites constructions accolées après coup à la Grande Église, devant des portes latérales.

En *o* se trouve le lieu vénéré de tous, la colonne de Siméon. Voir STYLITE.

Nous donnons maintenant une vue à vol d'oiseau du monument (fig. 802). Dans l'impossibilité où se trouve un travail de la nature de celui-ci d'entrer dans le détail des éléments de la construction, nous croyons que cette vue permettra de saisir très exactement l'unité de la grande conception architecturale que nous venons de décrire avec détail. La vue est prise du côté du nord, et quelques pierres ont été remises en place pour faire saisir la disposition générale du monument. La vaste étendue de pays aide à comprendre la restitution de ce passé, vieux de quinze siècles. Le charme qui se dégage du beau dessin de M. E. Duthoit a passé tout entier dans celui de notre habile graveur[1] (fig. 802).

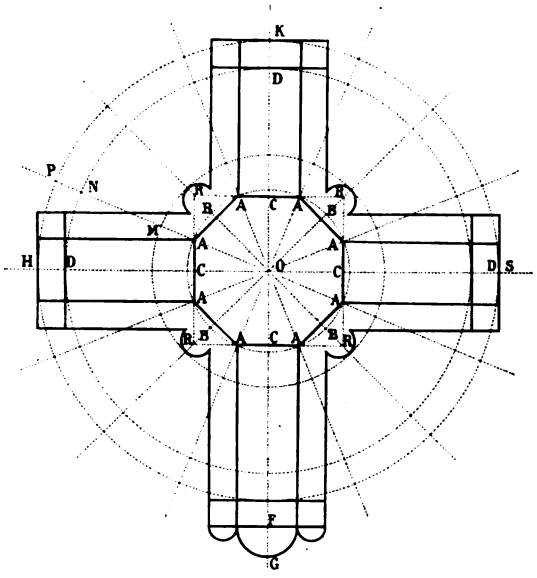
Obligé d'omettre ce qui a trait aux détails de construction, nous ne pouvons passer sous silence l'étude des lignes principales, parce qu'elles nous donnent un exemple précieux des préoccupations de l'architecte, préoccupations qu'il n'est pas bien téméraire de croire dictées par le programme qui lui avait été imposé. Ici encore, nous suivrons M. de Vogüé, dont les observations ont conservé toute leur justesse et toute leur valeur (fig. 803).

« La recherche de la symétrie paraît avoir vivement préoccupé l'architecte, et c'est à l'aide de procédés mathématiques qu'il l'a obtenue, tout en satisfaisant de la manière la plus heureuse au double programme qui lui était imposé, programme qui consistait à honorer un point déterminé, la colonne, objet de la vénération d'une foule nombreuse, tout en construisant un édifice consacré au culte chrétien. Quant à la formule graphique qu'il a employée, nous croyons qu'on peut la retrouver en étudiant l'édifice à l'aide de l'unité de longueur dont il s'est lui-même servi, c'est-à-dire le pied, qui équivaut à 0m305 environ.

« Si l'on résume et que l'on groupe entre elles toutes les cotes en pieds, on obtient les chiffres suivants :

		Pieds.
Longueur totale de l'est à l'ouest		336
Longueur totale du sud au nord		300
Grand diamètre de l'octogone intérieur		100
Distance du centre à l'extrémité des petites branches		132
Largeur des nefs centrales dans œuvre		36
Largeur des bas-côtés dans œuvre		18
Largeur totale des branches	dans œuvre	76
	hors œuvre	81
Distance du centre au mur extérieur des absidioles		75
Distance du centre au mur intérieur des absidioles		72

« Ces chiffres nous révèlent le procédé graphique à l'aide duquel le plan de ce vaste édifice a été tracé. Du



803. — Église de Kalat Sem'an.
D'après de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse dans la Syrie centrale*, pl. 44.

centre O de la colonne sacrée pour centre, on a décrit un cercle de 50 pieds de rayon, puis plusieurs cercles concentriques de 75 pieds, 132 pieds et 150 pieds de rayon; dans le cercle intérieur on a inscrit un octogone régulier dont chaque côté se trouvait avoir environ 38 pieds de longueur; aux milieux C des quatre côtés opposés aux points cardinaux on a élevé des perpendiculaires jusqu'à la rencontre des cercles précédemment tracés; ces perpendiculaires étaient les axes des quatre branches de la croix. En élevant des parallèles à ces axes à chacun des sommets A de l'octogone, on a eu les axes des colonnes de chaque nef; puis, en prolongeant les côtés de l'octogone d'une quantité AB = AC, et menant des parallèles par les points B, on a déterminé la largeur intérieure de chaque branche, dont le contour, en ce qui concerne les côtés du nord, du sud et de l'ouest, a été complété par le tracé des tangentes menées aux points D. Quant à la branche orientale, elle a été prolongée jusqu'à ce qu'elle formât une figure régulière composée d'une nef de 120 pieds de longueur et d'une

[1] On trouve une autre vue, moins intéressante, mais qui donne la façade de l'église, dans *Le Tour du monde*, 1889, 2e semestre, p. 231. Dans le bel ouvrage de M. Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, on trouvera : p. 503, fig. 164 : Vue générale; p. 510, fig. 166 : Portique méridional de l'église; p. 511, fig. 167 : Abside de l'église; p. 513, fig. 168 : Vue sur la cour octogonale; p. 517, fig. 169 : Église byzantine à Kalat Sem'an.

Digitized by Google

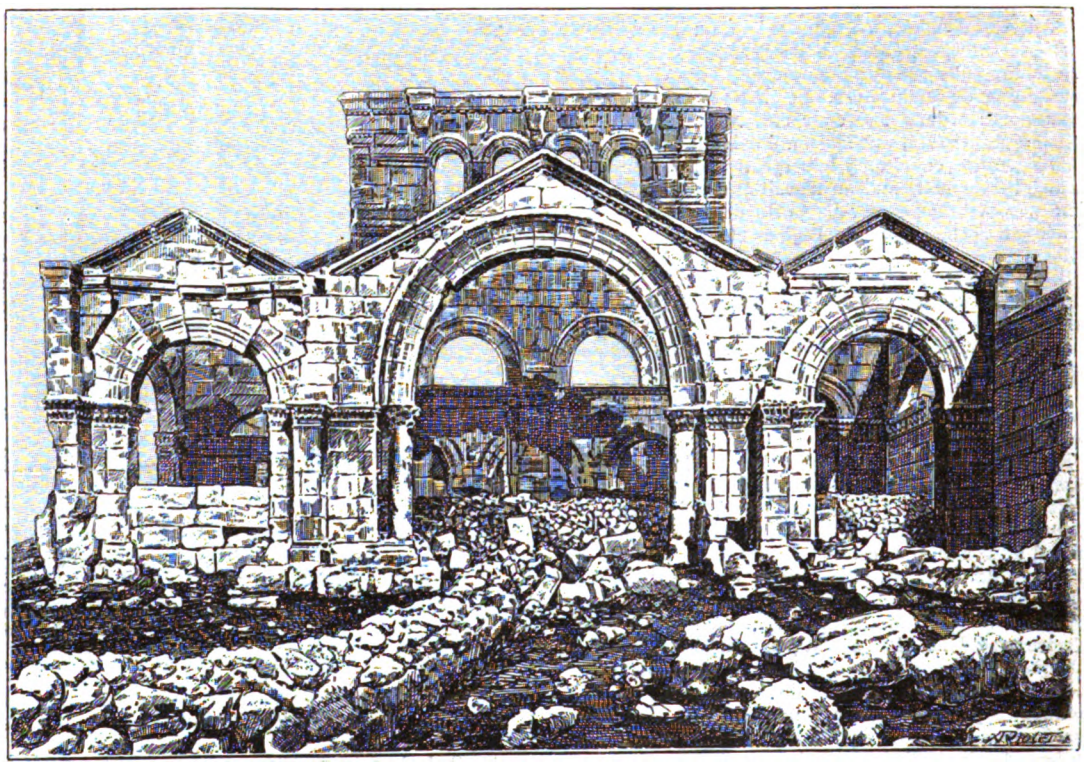
abside de 20 pieds. Des points R (points de rencontre des côtés prolongés de l'octogone), comme centre, on a tracé des cercles tangents au grand cercle de 75 pieds de rayon; ils ont donné les absidioles. Quant au grand cercle de 150 pieds de rayon, il a circonscrit les ouvrages extérieurs, porche, *loggia*, portique, disposés à l'extrémité des petites branches.

« Ces lignes tracées, les colonnes ont été placées sur les axes et leur diamètre calculé de telle façon que les vides des nefs et des bas-côtés fussent exprimés par les nombres 36 et 18, multiples de 3 et 12, qui sont entre eux dans le rapport simple de 1 à 2. Nous savons que les colonnes elles-mêmes étaient placées d'axe en axe à 12 pieds l'une de l'autre; de plus, il y en a 12 dans chacune des petites branches, 18 dans la grande. Dans la pratique, la rigueur géométrique de la figure que nous venons d'analyser n'a pu être atteinte, mais il paraît évident que l'intention de l'architecte a été de l'appliquer. Il est aussi évident qu'il a déterminé ses dimensions de manière à reproduire des combinaisons de trois nombres 3, 4, 5, ces trois facteurs du triangle « parfait », ainsi qu'on peut le constater par l'étude de détail des diverses parties de la basilique. Après avoir pris pour base de sa figure le cercle de 100 pieds et ses multiples de 150 pieds et de 300 pieds, il s'est particulièrement attaché au nombre 12; les dimensions fondamentales du plan le prouvent, car elles donnent la série suivante :

336 = 12 × 28	72 = 12 × 6
300 = 12 × 25	36 = 12 × 3
132 = 12 × 21	18 = 12 × 3/2
76 = 12 × 6 1/3	12 = 12

« L'élévation est calculée à l'aide du nombre 7. Il est inutile, croyons-nous, de pousser plus loin l'analyse du monument, pour se convaincre des intentions à la fois mathématiques et mystiques qui ont présidé au tracé de ses lignes principales [1] (fig. 804, 805, 806, 807). »

V. Antioche de l'année 526 a l'année 540. — En l'année 526, sous le règne de Justinien, un tremblement de terre épouvantable sembla être comme « la préface des malheurs futurs » de la ville [2] et commença sa décadence [3]. De la métropole syrienne il n'était pas resté pierre sur pierre et ce qui n'avait pas été détruit avait brûlé. Les victimes furent si nombreuses et l'épouvante si générale qu'à Byzance on décommanda les jeux et on vit l'empereur paraître à l'église le jour de la Pentecôte sans diadème, suivi de la cour en habits de deuil [4]. Aussitôt la ville fut relevée par les soins du comte d'Orient, Éphrem, depuis patriarche d'Antioche [5], et par les libéralités de Justinien [6], qui y consacra des sommes d'argent considérables. L'impératrice Théodora fit relever la basilique Anatolia et bâtir l'église de Saint-Michel [7]; ce der-



804. — Façade sud de l'église de Kalat Sem'an.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 184.

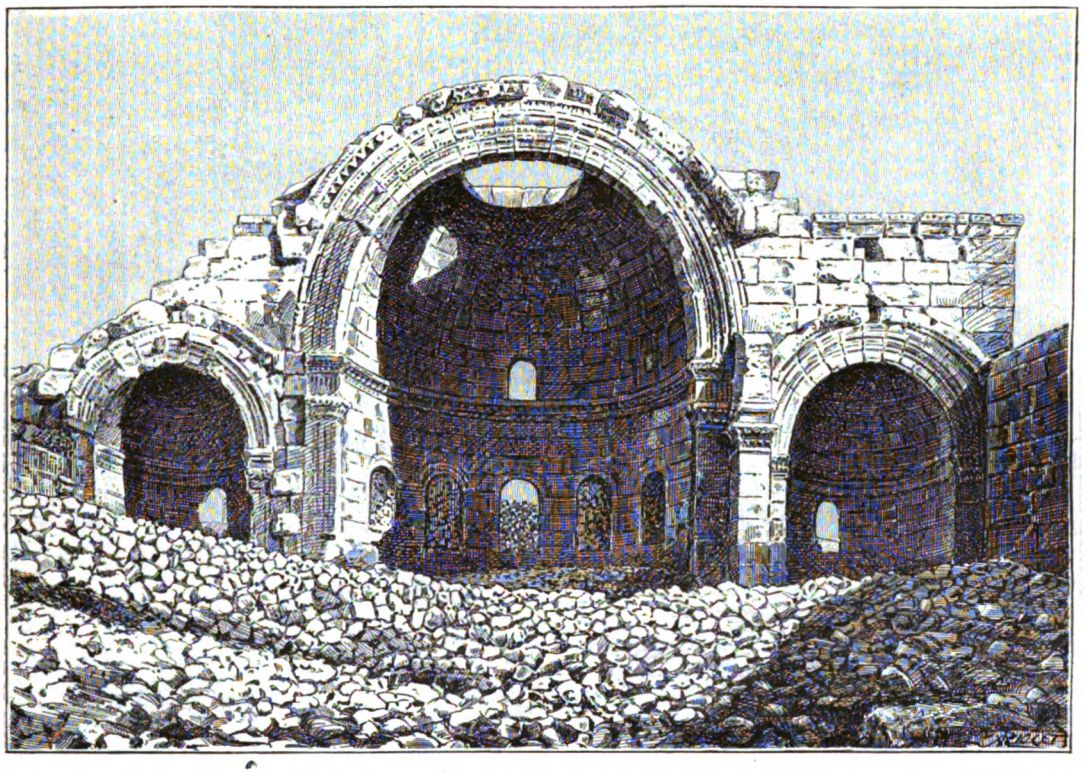
[1] A. de Vogüé, *op. cit.*, p. 146 sq. — [2] Evagrius, *Hist. eccl.*, l. IV, c. v, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2712. Le tremblement de terre est du 29 mai. Cf. Théophanes, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII, col. 410; Cedrenus, *Synopsis historiarum*, *P. G.*, t. CXXI, col. 703-706; Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, l. XVII, c. III, *P. G.*, t. CXLVII, p. 225-226. — [3] J. Malala, *Chronique*, édit. Bonn, p. 419-421; Evagrius, *op. cit.*, l. IV, c. v; Zacharie le Rhéteur, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 154-155; Jean de Nikiou, *Chronique*, édit. Zotenberg, p. 504-506; Procope, *De bello persico*, édit. Bonn, p. 215. — [4] J. Malala, *op. cit.*, p. 421. — [5] *Ibid.*, p. 421. Cf. Photius, *Bibliotheca*, codd. 228, 229, *P. G.*, t. CIII, col. 957. — [6] J. Malala, *op. cit.*, p. 424. — [7] *Ibid.*, p. 423. Cf. Procope, édit. Bonn, *De ædificiis*, l. II, c. X : νεὼν παμμεγέθη. D'après Malala, il ne s'agirait que d'une restauration du sanctuaire.

Digitized by Google

nier sanctuaire ne doit pas être confondu avec un autre sanctuaire de Saint-Michel situé à Daphné et brûlé par Chosroès[1], ni avec un troisième que Procope distingue expressément et qui se voyait dans la banlieue de la ville, dans une région difficilement accessible appelée : ὁ Τρητὸς[2]. De son côté, Justinien fit reconstruire l'église de la Sainte-Vierge, située dans la région de la basilique Rufine, et, non loin de là, l'église des Saints-Côme-et-Damien[3].

En 528[4] et en 539[5], d'autres tremblements de terre endommagèrent gravement les quartiers et les édifices reconstruits. « Quoique par tout l'Orient, chez les Perses, chez les Arabes, la renommée de la richesse et de la splendeur d'Antioche demeurât grande[6], quoique sa réputation fût parvenue jusqu'en Chine, où on considérait la grande cité du pays de Tatsin comme la véritable capitale de l'empire[7], quoiqu'on la tînt toujours pour « la troisième ville du monde », en fait, la décadence avait commencé pour elle[8]. » Théophanes nous a laissé une description pleine d'intérêt des tremblements de terre de 528. Le 29 du mois de novembre, un mercredi, vers la troisième heure du jour, se fit sentir un tremblement de terre qui dura une heure sans discontinuer. Tandis qu'on entendait dans le ciel un bruit épouvantable, tous les édifices s'écroulaient et les murs de l'enceinte, qui avaient résisté deux années auparavant, ainsi que tout ce qui avait subsisté s'ébranlèrent. Tout ce que la munificence de l'empereur et celle des particuliers avaient donné pour l'embellissement de la cité gisait sur le sol. On compta plus de quatre mille victimes. Ceux qui furent épargnés se réfugièrent aux environs ou dans la montagne. Cet événement fut suivi d'un hiver très rigoureux[9].

En 540, Chosroès avec toutes ses forces vint assiéger Antioche. La ville fut prise et détruite, tous les survivants emmenés en captivité. Ce fut une ruine complète, rien ne fut épargné. « Tout, dit un contemporain, fut incendié et détruit et, parmi les tas de décombres qui seuls subsistaient de la ville brûlée, les gens d'Antioche ne pouvaient plus même reconnaître l'endroit où avaient été leurs maisons[10]. » Le même Procope raconte que Chosroès se rendit de la citadelle dans le temple qu'on appelle la Grande Église, où il fit main basse ainsi que son escorte sur le mobilier d'or et d'argent. En outre, il donna ordre de détacher les marbres les plus précieux et de les transporter hors de la ville en attendant l'occasion de les expédier en Perse. L'opération terminée, il fit mettre le feu à la ville. Il consentit néanmoins, sur la prière de son entourage, à épargner cette même église qui venait d'acheter son indulgence à un prix assez élevé. Dans la banlieue d'Antioche tout fut également brûlé, à l'exception de la basilique de Saint-Julien et



805. — Intérieur de l'abside de l'église de Kalat Sem'an.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 187.

[1] Procope, *De ædificiis*, l. II, c. XI, p. 199. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, p. 241; Malala, *op. cit.*, p. 423; Evagrius, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2836. — [4] J. Malala, *op. cit.*, p. 442-443. — [5] Jean d'Éphèse, *Historia*, dans le *Supplément de l'Orient chrétien*, 1897, p. 226. — [6] Procope, *De bello persico*, p. 87. — [7] Hirth, *China and the roman Orient*, in-8°, Leipzig, 1885, p. 48-50, 207-214. — [8] Ch. Diehl, *Justinien*, in-4°, Paris, 1901, p. 580. — [9] Théophanes, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII, col. 410. Ce fut en 528 à la suite du tremblement de terre que, à l'instigation de Siméon le Thaumaturge, la ville abandonna son nom antique et adopta d'enthousiasme celui de Theoupolis, Θεούπολις. J. Malala, p. 443, dit que ce nouveau nom fut acclamé par tous les citoyens. L'édit inscrit au code Justinien, l. I, tit. I, 6, est daté de l'année 533; il emploie la forme Theupolis. — [10] Procope, *De ædificiis Justiniani*, édit. Bonn, p. 240.

Digitized by Google

des constructions environnantes, parce que ses lieutenants (?) y avaient leur logement. On laissa intactes les murailles de la ville[1]. Malala s'accorde avec Procope, pour nous dire que toutes les autres églises ayant été détruites, la « Grande Église » bâtie par Constantin fut épargnée pendant deux jours. A la place de la ville des bords de l'Oronte, Chosroès fonda, au cœur de la Perse, une Antioche nouvelle[2]; il y installa ses captifs, y bâtit des thermes, des hippodromes, amena des cochers et des musiciens et combla la ville de privilèges[3].

VI. Depuis l'année 540. — Le sac et la ruine d'Antioche avaient touché si profondément tous les esprits, qu'ils étaient, dit Procope, « comme frappés de vertige[4]; » mais Justinien, qui avait toujours pour cette ville une sympathie particulière n'épargna rien pour la relever de ses ruines et la faire « plus forte et plus belle qu'auparavant »[5]. L'enceinte de la ville fut modifiée, ainsi que nous l'avons dit. Quant à la ville elle-même, elle fut entièrement rebâtie. Il ne restait debout qu'une église et quelques maisons[6], tout le reste n'était que décombres amoncelés ne laissant pas reconnaître l'emplacement des rues, des places, des portiques[7]. Justinien fit déblayer le sol et tracer à nouveau le plan de la cité, qui fut coupée de larges voies pavées, sillonnée d'avenues et de places. On vit s'élever à nouveau des bains, des théâtres, des palais[8]; le palais impérial, jadis situé dans l'île de l'Oronte, fut bâti à l'intérieur de la cité[9]. Les églises ne furent pas oubliées; elles s'élevèrent en grand nombre et somptueuses. Celle de la Vierge fut si magnifique qu'on l'appela désormais l'église de Justinien[10], celle de Saint-Michel n'était pas moins riche[11]. Des hôpitaux, des *xenodochia* furent construits pour les malades, les pauvres, les étrangers[12]. Théodora prenait sa part de ces fondations pieuses[13] et ainsi, suivant le vœu de l'empereur, Antioche se releva de ses ruines, plus belle qu'auparavant[14]. A partir de cette dernière reconstruction on ne rencontre guère de nouveaux détails qui éclairent l'archéologie chrétienne ou dont celle-ci puisse tirer profit.

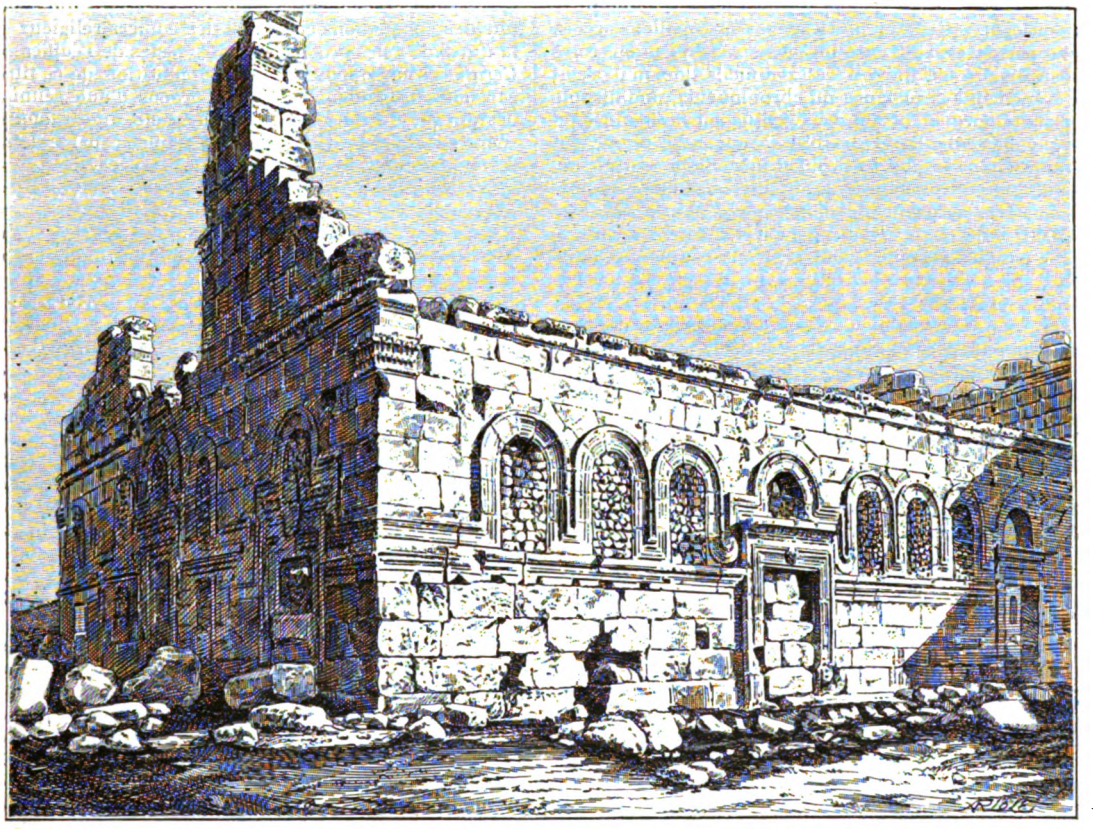
Dans la suite nous trouvons encore quelques indications de plus en plus rares et insignifiantes. En 657, signalons un nouveau tremblement de terre qui causa de grands dégâts à l'église de la Θεοτόκος, dont la moitié du portail fut seule épargnée[15].

806. — Angle nord ou est de l'octogone de l'église de Kalat Sem'an.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 189.

[1] *De bello persico*, p. 196. — [2] A une journée de marche de Ctésiphon. — [3] *Ibid.*, p. 214-215; Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniss z. Natur und z. Gesch. d. Menschen*, in-8°, Leipzig, 1822 sq., t. x, p. 171. Voici d'ailleurs le récit de Procope : *Chosroès autem in quodam Assyriæ loco qui ab urbe Ctesiphonte diei iter unius abest urbem condidit ac de nomine suo dictam Chosroantiochiam universa Antiochensium captivorum multitudine frequentavit. Quibus et balneum et circum extruxit, ceterasque delicias benignissime providit. Nam aurigas et musicos cum Antiochia tum exuliis Romanæ ditionis civitatibus abduxerat. Quin etiam de publico Antiochenos istos prolixius, quam captivorum conditio posceret, semper aluit ac Regios voluit appellari, ita ut potestate satraparum exemplo uni regi parerent.* — [4] Procope, *De bello persico*, édit. Bonn, p. 195. — [5] Procope, *De ædificiis*, édit. Bonn, p. 238. — [6] *De bello persico*, p. 195-196. — [7] *De ædificiis*, p. 241. — [8] *Ibid.*, p. 241. — [9] Cf. Forster, *op. cit.*, p. 140. — [10] *De ædificiis*, p. 241; J. Malala, *Chronique*, édit. Bonn, p. 423. — [11] *De ædificiis*, p. 241; J. Malala, *op. cit.*, p. 423. — [12] *De ædificiis*, p. 241-243; J. Malala, *op. cit.*, p. 423, 452. — [13] J. Malala, *op. cit.*, p. 423. — [14] Jean d'Éphèse, *Historia*, dans le *Suppl. à la Revue de l'Orient chrétien*, 1897, p. 477-478. — [15] Evagrius, *Hist. eccl.*, l. VI, 8, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 2853 sq. D'après les géographes arabes, cette église était voisine de l'ancien temple de Mars.

Digitized by Google

VII. Le quartier juif. *Cerateum.* — Au début de notre ère, Antioche comptait encore cinq cent mille âmes [1]. Dans ce nombre il faut faire la part d'une importante colonie juive. « L'empire romain, dit le Talmud, est fier et orgueilleux, et il n'a cependant que quatre villes dignes d'être capitales : Asia [2], Alexandria, Carthagena, et Antiochia. » Les Juifs, attirés par l'importance de la ville, y avaient fondé une communauté dès le temps de Séleucus Ier Nikator, fondateur de la cité (300 ou 301). Les seuls renseignements un peu précis que nous possédions sur cette communauté sont chronologiquement peu éloignés de la date probable à laquelle le christianisme fut prêché dans la ville [3]. Nous voyons que la communauté juive était dirigée par un « président », ἄρχων τῶν ἐπ 'Αντιοχείας 'Ιουδαίων, c'est ainsi du moins que s'exprime Josèphe [4]; elle formait une πολιτεία et jouissait de l'autonomie [5]. Le livre des « Actes des Apôtres » a raconté avec grand détail les origines de l'Église chrétienne d'Antioche. Nous sommes moins bien renseignés sur les événements qui suivirent cette fondation. Les Talmuds ne disent rien des conflits qui ont pu surgir entre juifs et chrétiens à Antioche, mais nous avons dans les documents chrétiens des indications précises que nous mettrons à profit plus loin. Les controverses entre juifs et chrétiens ne semblent pas avoir été poussées très loin. Il y a probablement assez peu de choses à retenir de ce qui est rapporté par les apocryphes touchant les rapports que saint Pierre et Simon le Magicien eurent à Antioche. Ce que nous apprennent les homélies clémentines d'une farce assez ridicule jouée par l'apôtre à son antagoniste qui, à ce coup, quitta Antioche et s'enfuit en Judée, n'appartient peut-être pas du tout à l'histoire [6]. Dans un manuscrit de la « Vie de Jésus », *Toledot Yeschou*, telle qu'on se la racontait dans les milieux juifs, l'adversaire du Christ est un Antiochien [7]. Le développement de la communauté chrétienne qui, vers le temps de la paix de l'Église, comptera 100 000 fidèles, explique l'hostilité et les controverses qui se remarquent dès le IIe siècle. Nous savons que Rabbi Tanhouma [8] et Rabbi Simlaï [9]



807. — Aile nord de l'église de Kalat Sem'an, vue du nord-ouest.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 190.

[1] E. Renan, *Les Apôtres*, in-8°, Paris, 1866, p. 215 sq. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 311; S. Krauss, *Antioche*, dans la *Revue des études juives*, 1902, t. XLV, p. 27. — [2] « Probablement Sardes, » cf. A. Neubauer, *op. cit.*, p. 310, tandis que S. Krauss, *op. cit.*, p. 38. entend ce nom pour Éphèse. — [3] Siphré, *Balak*. Cf. A. Neubauer, *op. cit.*, p. 310. — [4] Grætz, *Geschichte der Juden*, 4e édit., in-8°, Leipzig, 1888, t. III, p. 462, 545, rend ce titre par celui de « président », tandis que S. Krauss, *op. cit.*, p. 37, note 4 de la page précédente, préfère le titre d'ethnarque, cf. Grætz, *op. cit.*, t. III, p. 371, que Renan, *op. cit.*, p. 223, avait déjà adopté. — [5] A Bérénice, les Juifs se disaient un πολίτευμα. Cf. T. Reinach, dans le *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. III, p. 624, au mot *Judæi*. Saint Jean Chrysostome, *Adv. Judæos*, oratio I, *P. G.*, t. XLVIII, col. 844 sq., donnera encore à la communauté juive ce nom de πολιτεία. — [6] Ps.-Clément, *Homilia*, XX, 17-22, *P. G.*, t. II, col. 464 sq. Cf. Lugano, *Le memorie leggendarie di Simon Mago e della sua volata*, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1900, p. 29. — [7] S. Krauss, *Das Leben Jesu*, in-8°, Berlin, 1892, p. 119. — [8] *Bereschit*, rabba, c. VIII. Cf. A. Neubauer, *op. cit.*, p. 313. — [9] Talm. de Jérus., *Kiddouschin*, III, 13. Cf. A. Neubauer, *op. cit.*, p. 313.

Digitized by Google

soutinrent plusieurs polémiques, de même pour Rabbi Yiçhak [1], et bien qu'Antioche ne soit pas nommément désignée, il n'est pas douteux que ces controverses ne se rapportent à cette ville puisque nous savons que les deux derniers rabbis y ont tenu école, et le fait paraît également certain en ce qui concerne Rabbi Tanhouma [2].

On a vu plus haut, col. 2376, que, le quartier juif, d'où la communauté chrétienne dut sans doute s'éloigner d'assez bonne heure, n'était autre que le *Cerateum*. Là s'élevait la synagogue principale, une autre se trouvait dans le faubourg de Daphné [3]. La synagogue du *Cerateum* devait être un édifice d'une certaine importance, puisqu'elle reçoit le titre de τό ἱερόν [4], et ceci concorde avec ce que Josèphe nous apprend de la colonie juive d'Antioche [5]. Celle-ci ne vivait pas en meilleur accord que partout ailleurs avec les citoyens; s'il faut en croire Jean Malala (ce qui est assez difficile lorsqu'il s'agit d'événements si éloignés du chroniqueur), une dispute éclata au cirque entre juifs et gentils, en la 3e année du règne de Caligula. Le peuple se jeta sur les récalcitrants, en tua le plus qu'il put et incendia la synagogue. Le grand-prêtre Phinéas, ayant appris ce qui venait de se passer, accourut de Tibériade à Antioche avec 30000 Judéens et Galiléens, surprit la ville, tua le plus possible et rentra chez lui. Nous ne relevons nulle part, chez les auteurs chrétiens, ni dans le Talmud, le chiffre exact des synagogues d'Antioche au IVe siècle; saint Jean Chrysostome en mentionne deux seulement, mais étant donné l'importance de la colonie juive, l'étendue du Cerateum et la proximité de l'Oronte et des sources, il aura pu exister quelques proseuques dont nul écrit n'a mentionné l'existence ni l'emplacement. Quoi qu'il en soit, nous savons que, se départissant des régles en faveur dans d'autres colonies juives, celle d'Antioche ne répugnait pas au prosélytisme. Vers 370, saint Jean Chrysostome prononça six diatribes d'une virulence extrême contre les juifs, et son irritation s'explique en partie par le fait qu'un courant s'était établi qui amenait les chrétiens, et surtout les chrétiennes, à la célébration des fêtes juives dans les synagogues. D'autres soumettaient leurs querelles aux tribunaux juifs [6]. Peut-être faut-il rattacher à cette propagande et à l'irritation qu'elle avait provoquée l'occupation de quelques synagogues par les chrétiens et l'expulsion des juifs de ces lieux dont ils pouvaient mésuser, mais qui leur appartenaient. Toujours est-il qu'en l'année 423, nous trouvons un rescrit de l'empereur Théodose rendu à l'instigation du préfet du prétoire, par lequel il est enjoint aux fidèles de « restituer aux uifs jétablis à Antioche les synagogues que les chrétiens leur ont enlevées »; Θεοδοσίου τοῦ αὐτοκράτορος τεθεσπικότος τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχου Ἰουδαίοις ἀποδοθῆν καὶ τὰς σφῶν συναγωγὰς, ἅσπερ ἔφθησαν παρὰ χριστιανῶν ἀφῃρημένοι [7]. Toutefois ce rescrit resta lettre morte à la suite de l'intervention de Siméon le Stylite, qui le fit annuler.

Une description arabe de la ville d'Antioche, dont nous parlons ailleurs et qui paraît pouvoir témoigner pour le VIe siècle, contient la description suivante de la synagogue du *Cerateum* : « Dans cette ville est un grand édifice que la population, après avoir embrassé la foi du Christ, convertit en église sous le vocable de sainte Aschmunit. Cette église était appelée « Maison de « prière » par les juifs et était située à l'Ouest, près du sommet de la montagne. Au-dessous se trouvait une sorte de crypte avec tombeaux, à laquelle on accède au moyen d'escaliers. Cette église renferme le tombeau d'Ezra [Éléazar], prêtre, ceux d'Aschmunit et de ses sept fils que le roi Agappius [Antiochus] avait fait mourir à cause de leur foi; et ils sont enterrés dans ce souterrain. »

Cette « maison de prière » est-elle la synagogue juive? on est très porté à le croire, si on observe que ce nom correspond exactement à celui de προσεύχή, qui était une des appellations courantes des édifices religieux de la *diaspora*. Les proportions très vastes de l'édifice du *Cerateum* ne s'opposent pas à l'application de ce titre, car nous lisons dans Josèphe, à propos d'une réunion des juifs de Tarichée, près de Tibériade, que « tous se réunirent dans la προσευχή, vaste édifice capable de recevoir une foule immense »; συνάγονται παντες εἰς τὴν προσευχὴν, μέγιστον οἴκημα, πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον [8].

Ce texte nous ramène un personnage entrevu dans la citation du martyrologe syriaque de Wright dont nous avons dit la source grecque, peut-être même antiochienne : c'est Aschmunit, la mère des sept martyrs. Nous la retrouvons dans un évangéliaire où figure, à la date du 1er août, la mention suivante : *Augustus, feria I in ea commemoratio Amkabiam Ascemonit et filiorum suorum* [9]. Quant au personnage désigné par l'écrivain arabe sous le nom d'Ezra, c'est le vieillard Éléazar, puisque le mot Ezra représente une contraction de אל־עזר. La présence de ce corps dans le même édifice qui contenait celui des sept frères est inconnue, chose bien surprenante, à l'auteur, peut-être antiochien, de qui dépend le martyrologe syriaque, de même au pseudo-Antonin de Plaisance, tandis que les discours de saint Chrysostome réunissent le martyr au groupe des jeunes gens, sans fournir toutefois une indication positive qui pourrait seule décider la question.

L'hostilité entre juifs et chrétiens à Antioche nous est souvent rappelée. Théodose se disposait à rendre aux juifs les synagogues que les chrétiens avaient enlevées, lorsqu'il reçut une lettre si sévère de Siméon le Stylite qu'il renonça à son dessein [10]. Sous l'empereur Anastase, la synagogue de Daphné périt dans un incendie et on éleva à la place le *martyrium* de Saint-Léonce [11]. On ne se bornait pas là. En 415, le crime d'Immestar amena un conflit aigu entre juifs et chrétiens, ceux-ci s'emparèrent de la synagogue [12]. Sous Zénon, des violences ayant eu lieu dans le cirque, le parti des « Verts » tua un grand nombre de juifs [13]; sous Phocas, en 608, les juifs firent un grand massacre de chrétiens [14]. Bien auparavant, le IVe livre des Oracles sibyllins contient une lamentation sur Antioche, dont les malheurs seraient le châtiment des excès commis contre les juifs; ce qui ne les empêchait pas de s'y maintenir et d'y pulluler [15]. Au

[1] Talm. de Babyl., *Kethouboth*, 88 *a*. Cf. A. Neubauer, *op. cit.*, p. 313. — [2] S. Krauss, *op. cit.*, p. 43. — [3] S. Jean Chrysostome, *Orat.*, I, *adv. Judæos*, n. 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 851 sq. — [4] II Mach., 25; Flavius Josèphe, *De bello judaico*, l. VII, c. III, n. 3. Nous n'avons pas à nous occuper des origines de la *gola* juive d'Antioche et de Daphné; sur ces questions, cf. S. Krauss, *Antioche*, dans la *Revue des études juives*, 1902, t. XLV, p. 29-32. — [5] Josèphe, *loc. cit.* A Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 203 et 403, produit deux passages du Talmud qui tendraient à établir qu'il n'y avait que peu de Juifs en Syrie. — [6] Grætz, *Geschichte der Juden*, 3e édit., in-8°, Leipzig, 1888, t. IV, p. 357. Une homélie attribuée à saint Éphrem, *Opera*, édit. Lamy, in-4°, Mechliniæ, 1882, t. II, p. 393-426, mais qui appartient à Isaac d'Antioche, est intitulée : *De magis in cantoribus et divinis*. On y voit que les Juifs et les magiciens ne différaient guère au jugement de l'orateur, qui se plaint que les chrétiens pénètrent dans l'église munis de noms diaboliques et mangent avec les Juifs, ce qu'il déclare digne d'enfer. Cf. F. C. Burkitt, dans *Proceedings of the Society of bibl. archæol.*, 1901, t. XXIII, p. 78. — [7] Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, c. XLII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2456. — [8] Flavius Josèphe, *De vita sua*, c. LIV. — [9] Mariscalchi, *Evangeliarium hierosolymitanum e cod. vatic. palæstino*, t. I, p. 560. — [10] Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2456. — [11] J. Malala, *Chron.*, édit. Bonn, p. 396. — [12] Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 769 sq.; *Codex Theod.*, XVI, VIII, 18; Théophanes, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII, p. 227; Assemani, *Biblioth. orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 254. — [13] J. Malala, p. 389. — [14] *Chronique pascale*, *P. G.*, t. XCII, col. 976. — [15] Remarquons que c'est Théophile, *Ad Autolycum*, II, 36, *P. G.*, t. VI, col. 1111, qui nous a conservé les plus anciens morceaux sibyllins. Cf. E. Fehr, *Studia in oracula sibyllina*, in-8°, Upsal, 1893, p. 12.

Digitized by Google

temps d'Abul Farag, Antioche, qui portait alors le nom de Al Mahouza, était remplie de juifs [1].

VIII. La description arabe d'Antioche. — Le manuscrit arabe 286 de la bibliothèque Vaticane, mentionné par A. Maï [2], contient une description topographique d'Antioche que Otfried Müller a attribuée à tort à Zeineddino [3]. Ce manuscrit a été acheté en Orient au XVIIe siècle, par les soins de Joseph-Simon Assemani, pour la bibliothèque à laquelle il appartient encore aujourd'hui. Il renferme onze opuscules d'auteurs différents. Le sixième d'entre eux ne porte pas de nom d'auteur et débute ainsi : « Avec l'aide du Très-Haut nous entreprenons de raconter la fondation de la grande ville d'Antioche, sa construction et toutes les choses qui lui appartiennent; ce qu'a coûté sa fondation, quel est celui qui l'a construite. Bénissez-nous Seigneur [4]. » Cette description remplit huit pages entières (fol. 111-118). Ce texte a été édité par M. Ignazio Guidi [5], à la sollicitation de M. R. Förster, de l'université de Breslau, à qui une communication sommaire avait fait entrevoir l'importance de la description du manuscrit du Vatican. La source de cette description arabe demeure jusqu'ici non identifiée. Quelques indices pourraient faire croire à une traduction du syriaque, d'autres s'y opposent, par exemple le nom même de la ville, qui est écrit انتيوخس et non pas انطيوخس. On y rencontre quelques noms propres qui paraissent être de date récente, mais à côté de cette donnée il n'y a pas trace d'allusion aux transformations subies par la ville à partir du VIe siècle par suite des invasions et des tremblements de terre. Le dernier épisode auquel il semble être fait allusion est l'occupation de la ville par les Perses, on ne trouve rien qui ait rapport à la domination des Arabes. D'après l'auteur, les murs, les tours, les portes, l'acropole sont ceux que les empereurs byzantins ont construits; ce qu'il en rapporte, il l'a, nous dit-il, « reçu des anciens [6], » et en effet il a eu entre les mains des documents écrits en grec [7]. L'histoire de l'introduction et des premiers établissements du christianisme a été malheureusement ignorée de l'auteur. Le Christ, soleil de justice, dit-il, envoya ses apôtres et la population crut à Jésus-Christ; alors la force des démons fut brisée, les temples des idoles furent détruits aussi bien dans la ville qu'aux environs et on éleva à la place des églises et des monastères [8]. D'après cela on peut juger du ton et des préoccupations de l'écrivain, qui entre ensuite dans une description précieuse de la ville et apporte un grand nombre de détails précis sur sa construction, mais ce n'est qu'incidemment et à la dernière page de son petit écrit qu'il parle des monuments chrétiens. Cette trop rapide mention nous a fourni toutefois une indication utile sur le *Cerateum*.

IX. Les temples païens. — Le séjour prolongé fait par l'empereur Julien à Antioche nous a valu un assez grand nombre d'indications sur la ville. Libanius, le seul ami dévoué qu'il eût rencontré dans la métropole syrienne, nous apprend que, toutes les fois qu'il n'en était pas empêché, Julien allait faire ses dévotions dans les temples publics, de préférence aux chapelles privées de son palais [9], et l'empereur nous apprend de son côté qu'il fréquentait « souvent » les sanctuaires des dieux [10]. C'est ainsi que nous le voyons se rendre dans les temples de Minerve, de Cérès, de Mars, de Calliope, d'Apollon, dans les deux temples de Jupiter, celui de la haute et celui de la basse ville [11]; puis encore dans le temple de la Fortune et dans celui d'Apollon à Daphné [12]. Un des temples de Jupiter se trouvait sur le mont Casius, qui domine la ville.

Un des événements les plus notables du séjour de Julien à Antioche fut l'incendie du temple de Daphné (22 octobre 362) [13]. Le temple ne fut pas rebâti, mais les lieux gardèrent leur charme, et au VIe siècle encore la splendeur des fêtes qui s'y célébraient attirait des foules considérables [14].

Les temples païens d'Antioche subirent le sort d'un grand nombre d'édifices dans le reste de l'empire; on les transforma en églises. Le temple de la Fortune d'Antioche, le Tychæion, n'échappa point à ce sort et fut placé sous le vocable de saint Ignace.

X. L'archéologie dans la région d'Antioche. — Antioche fut le centre d'un mouvement artistique important qui suivit en Syrie la paix de l'Église. La réduction du pays en province romaine coïncida avec l'expansion architecturale la plus intense et qui est, aujourd'hui encore, une des plus complètement connues. Il est assez probable que l'époque qui précéda ce changement politique avait laissé tout ou à peu près tout à faire. La domination grecque et l'administration qu'elle établit s'étaient montrées presque complètement impuissantes à contenir les nomades, à réprimer leurs déprédations et à leur interdire l'accès des terres cultivées. De telles conditions entraînent l'insécurité et la stagnation, sinon le recul de tout ce qui peut marquer le progrès d'un peuple. L'établissement romain changea tout cela. Une ligne de postes fortifiés interdit pour longtemps les incursions et les déprédations des Bédouins, on se mit à imaginer une existence très sûre et très agréable, afin de se la faire belle on commença à bâtir. Antioche n'avait pas attendu ce signal pour se livrer aux magnificences les plus rares. Ce coin de terre était devenu, grâce à ses relations commerciales, un lieu extrêmement fréquenté, dans lequel ce fut l'influence hellénique qui prévalut. Tour à tour capitale de l'empire séleucide et de la province romaine, Antioche « régnait au nom de la politique, de la philosophie et des arts ; la beauté de son site, la douceur de son climat, l'abondance de ses eaux, n'attiraient pas moins que la grandeur de ses monuments, l'éloquence de ses rhéteurs et les mœurs hospitalières de ses habitants ; les races se rencontraient dans ses murs, dans ses écoles, dans ses temples ; les croyances s'y mélangeaient et s'y pénétraient l'une l'autre, abdiquant leur originalité sous l'uniformité gréco-romaine ; les sombres cultes de l'Orient s'assouplissaient au contact des rites élégants de la Grèce : le dieu caché dans la flamme des vieux autels chananéens prenait les traits d'un Jupiter tonnant ; la farouche Anaïtis empruntait à Diane sa chaste élégance ; les généalogistes mythologues trouvaient aux dieux locaux, même aux dieux des montagnes telles que le Casius, des ancêtres en Attique, en Béotie ou dans l'Archipel ; un élève de Lysippe était chargé de représenter la personnification déifiée de la ville, il sculptait un chef-d'œuvre dont le type, reproduit à l'infini, colporté par le monnayage, par le commerce artistique, devenait populaire dans le monde entier. Sous l'action de ces causes diverses, sous l'influence de la discipline grecque et des molles inspirations de l'Orient, se forma à Antioche une société polie, riche, raffinée, d'hommes discrets et de femmes aimables, recherchant la parure et les spectacles, aimant les conversations subtiles à l'ombre des longs portiques, au bord des fontaines jaillissantes, sous les mystérieux bosquets de Daphné. Dans ce milieu élégant,

[1] Cf. *Berliner Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babylon.*, p. 42. — [2] Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1830, t. IV, p. 455 sq. — [3] O. Müller, *Antiquitates Antiochenæ*, in-4°, Gottingæ, 1839, p. 132, note 7. — [4] I. Guidi, *Una descrizione araba di Antiochia*, dans *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1897, série V, t. VI, p. 139 (ms. *286*, fol. 111 *r*). — [5] Voir la note précédente. — [6] Manuscrit, p. 112. — [7] *Ibid.*, p. 114, 116. — [8] *Ibid.*, p. 113. — [9] Libanius, *Ad Julianum consulem*. — [10] *Misopogon*, p. 446 : τίς ἀνίεται τοσαυτάκις εἰς ἱερὰ φοιτῶντος Καίσαρος. — [11] Libanius, *loc. cit.* — [12] *Misopogon*, p. 446. — [13] P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1903, t. III, p. 55 sq. — [14] J. Malala, *Chronique*, édit. Bonn, p. 396, cf. p. 307.

Digitized by Google

cultivé et tempéré, se développa l'art de bien dire, le goût de la beauté plastique, une certaine tolérance railleuse qui ne dépassait pas l'épigramme et modérait l'esprit de controverse par le sens des réalités pratiques et l'habitude du bien-vivre [1]. »

Cette société s'était organisé une des villes les plus délicieusement raffinées qui se pussent concevoir. Mais nous avons vu ailleurs cet aspect, nous ne devons chercher pour le moment qu'à prendre une idée aussi exacte que possible de la portée scientifique de cette recherche luxueuse et de ce goût ingénieux appliqués au grand et soudain essor architectural que nous avons signalé.

La multitude des édifices, en multipliant les cas où se posait le problème, imposa la solution probablement la plus appropriée. Maisons, palais, bains, temples, aqueducs, arcs de triomphe, théâtres, colonnades, offrent tous ou presque tous une originale application à l'art de la loi des milieux. On sait que le style de la plupart des colonies romaines fut le style grec modifié par certaines influences locales. Ici, cette influence prenait l'importance d'un caractère essentiel. Le pays ne produit pas de bois et les seuls matériaux utilisables se tirent d'un basalte très dur et d'une taille très pénible. Il en résulta que la pierre devint le seul élément de construction. Ceci entraînait des difficultés assez différentes de celles qu'on entrevoit du premier abord et que les gens du métier aperçoivent tout de suite. Nous avons montré comment il avait existé une sorte de *menuiserie en pierre* (voir Amrah), c'était, somme toute, assez peu de chose que d'imaginer les divers moyens de suppléer dans une habitation privée au manque de charpente et de bois. Il n'en était plus ainsi dans les édifices publics aux vastes proportions et aménagés conformément aux exigences d'une civilisation avancée. La difficulté matérielle à vaincre conduisit à chercher des principes nouveaux. N'ayant ni la poutre qui manquait absolument, ni le linteau, dont les proportions exiguës et le calcul des poussées ne permettaient pas toujours l'emploi, on était réduit à une seule combinaison dès qu'il s'agissait de relier à l'aide de pierres deux supports éloignés : l'arc. Ce fut alors que la plupart des salles exigèrent des arcs parallèles supportant les dalles du plafond. Cependant, il se trouva des cas où l'arc lui-même ne suffisait plus, c'était quand l'espace à couvrir dépassait la mesure de longueur des dalles ordinaires ; on eut alors recours à la coupole. « On conçoit les profondes modifications que l'introduction de ces éléments apporta dans l'art de bâtir ; les arcs, par leur poussée, appelèrent des contre-forts extérieurs destinés à en contrebalancer l'effet ; il en résulta que l'ensemble des arcs, des dalles et des contre-forts forma comme une ossature, qui, dans beaucoup de cas, réduisit les murs latéraux au simple rôle de murs de remplissage, et permit de donner une grande indépendance aux diverses parties d'une même construction [2]. » Nous ne sommes pas réduits dans cette étude à une classe unique de monuments ou à quelques conjectures formulées sans grande assurance d'après des ruines. Nous avons dit ailleurs (voir Amrah), les conditions exceptionnelles de conservation des monuments de cette contrée, leur variété et leur multitude. Le grand changement religieux n'influa pas sur le mouvement original que nous venons de signaler et qui, à cette époque, avait pris une conscience à peu près distincte et complète de lui-même. L'ardeur pour les constructions n'en fut pas ralentie, on bâtit encore des édifices publics en grand nombre, si on cessa de bâtir des temples on éleva des églises. Les édifices situés dans la région comprise à l'intérieur d'un triangle dont les sommets seraient les villes d'Antioche, d'Alep et d'Apamée, nous permettront d'étudier l'art grec provincial rajeuni par le christianisme sur un groupe incomparable de monuments formant un ensemble vraiment homogène et, à tous les points de vue, considérable.

Les écrits des Pères cappadociens et en particulier ceux de saint Jean Chrysostome contiennent une multitude de détails précis qu'il devient facile de replacer dans leur cadre véritable. Si les villes ont eu à souffrir du temps et des tremblements de terre, les ruines qui se sont conservées en place permettent de reconstituer, dans une centaine de cités dispersées sur un espace de trente à quarante lieues, les conditions de la civilisation syrienne à une des époques les plus glorieuses et les plus caractéristiques du génie de cette province, époque à peine connue de nous en Occident. On est transporté au milieu de la société chrétienne, dit M. de Vogüé auquel ces études doivent une éternelle reconnaissance ; on surprend la vie, non pas la vie cachée des catacombes, ni l'existence humiliée, timide, souffrante, qu'on se représente généralement, mais une vie large, opulente, artistique, dans de grandes maisons bâties en grosses pierres de taille, parfaitement aménagées avec galeries et balcons couverts, beaux jardins plantés de vigne, pressoirs pour faire le vin, cuves et tonneaux de pierre pour le conserver, larges cuisines souterraines, écuries pour les chevaux ; — belles places bordées de portiques, bains élégants ; — magnifiques églises à colonnes, flanquées de tours, entourées de splendides tombeaux. Des croix, des monogrammes du Christ, sont sculptés en relief sur la plupart des portes ; de nombreuses inscriptions se lisent sur les monuments ; par un sentiment d'humilité chrétienne qui contraste avec la vaniteuse emphase des inscriptions païennes, elles ne renferment presque pas de noms propres ; mais des sentences pieuses, des passages de l'Écriture, des symboles, des dates ; le choix des textes indique une époque voisine du triomphe de l'Église : il y règne un accent de victoire qui relève encore l'humilité de l'individu et qui anime la moindre ligne, depuis le verset du psalmiste, gravé en belles lettres rouges sur un linteau chargé de sculptures, jusqu'au *graffito* d'un peintre obscur qui, décorant un tombeau, a, pour essayer son pinceau, tracé sur la paroi du rocher des monogrammes du Christ, et, dans son enthousiasme de chrétien émancipé, écrit, en paraphrasant le labarum : Τοῦτο νικᾷ (fig. 3, col. 18), « ceci triomphe. » La vie privée ne nous est pas seule révélée, quoiqu'elle le soit avec une précision plus minutieuse. Par l'effet de cet attachement que l'homme porte naturellement à sa demeure, les inscriptions tracées sur les maisons sont parfois fort pleines d'intérêt. En 331, un chrétien de Cefadi, nommé Thalasis, trace sa profession de foi sur la porte de sa maison : Χρίστε βοήθει, εἷς Θεὸς μόνος, « Christ, aie pitié de nous, il n'y a qu'un seul Dieu ! » Ces derniers mots se lisent au-dessus de l'entrée d'un hypogée à Hâss, élevé en 378 de notre ère. Sur l'entrée d'une maison de Deir Séta, on lit à la date du mois de mai 412 après J.-C. : Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν πᾶσιν Ἔτους ξϋ μηνὸς Ἀρτεμισίου. « Il n'y a qu'un seul Dieu qui porte secours à tous. En l'année 460, au mois d'Artemisius. » Au contraire, les édifices religieux ne portent ni date, ni inscriptions rappelant l'architecte ou le donateur. Néanmoins leur chronologie a pu être établie grâce à l'emploi qu'on y fait des mêmes principes de construction que dans les habitations particulières. Nous avons dû, en étudiant la topographie d'Alexandrie monumentale, déplorer l'état de pulvérisation de tout ce qui fait la matière de nos études, *etiam periere ruinæ*. A Antioche nous allons rencontrer autour de la ville des monuments religieux parmi lesquels quelques-uns, comme « les églises de Qalb-Louzé, Tourmanin, Kalat' Sema'n, sont des chefs-d'œuvre que les architectes de nos jours pourront étudier avec profit » [3]. La limite de notre étude va se trouver resserrée par l'histoire même

[1] M. de Vogüé, *Syrie centrale. Architecture religieuse du Ier au VIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, p. 14. — [2] M. de Vogüé, *op. cit.*, p. 7. — [3] M. de Vogüé, *op. cit.*, p. 10.

Digitized by Google

de la ville qui nous occupe. La dernière date inscrite sur un monument est de l'année 565. L'invasion musulmane survient peu d'années après et aussitôt tout s'arrête. Les constructions cessent, les habitants abandonnent le pays ouvert et se concentrent dans les villes. Vers la fin du VIe siècle, l'archéologie de la région d'Antioche s'arrête à l'instant où l'histoire de la civilisation finit. Cette histoire n'a jamais été faite, dans les proportions du moins qu'elle demanderait pour être digne du sujet: elle n'en reste pas moins méconnue et négligée, quoiqu'elle réserve à celui qui s'y adonnera des joies érudites non moins vives que celles qu'on trouve à étudier l'histoire des brillantes cités comme Florence et Venise. D'après ce que l'étude de la région d'Antioche nous apprend. on est en droit de supposer que la ville elle-même devait offrir bien des points de ressemblance, en matière architectonique, avec les édifices construits dans le même temps, dans les mêmes lieux avec des ressources semblables. Outre la grande église octogonale, décrite par Eusèbe, que l'empereur Constantin avait fait construire au centre de la ville, on comptait une véritable multitude d'églises grandes ou petites, des hôpitaux, des hospices, des écoles monastiques, des maisons dans lesquelles vivaient dans une quasi-réclusion un grand nombre des vierges et des veuves qui, au nombre de 3000, formaient le groupe des sœurs assistées par la libéralité de l'Église d'Antioche. Le culture et le tour d'esprit helléniques des Antiochéens se retrouvent partout dans les constructions de la région d'Antioche. L'art grec a inspiré l'école syrienne d'architecture, et c'est l'art de la meilleure époque que celle-ci a suivi et dont elle a plutôt appliqué les principes que reproduit les formes. C'est pourquoi l'école syro-chrétienne d'architecture doit tenir dans l'histoire de l'art une place, sous certains rapports, prépondérante. Si on ne retrouve pas dans ses ouvrages l'esprit logique, pratique et sincère qui a inspiré les premières productions de la Grèce, il faut se rappeler que l'art grec avait eu à souffrir longtemps et profondément de sa promiscuité avec l'art utilitaire des Romains. Il avait perdu de sa délicatesse et de sa perfection lorsque les Syriens l'adaptèrent à la forme particulière de leur conception d'art et aux conditions matérielles de toute construction en Syrie. Le bois, denrée rare et coûteuse, était réservé pour les charpentes des toits, le reste de l'édifice à construire était ordinairement taillé dans la pierre vive. L'étage inférieur était une simple excavation, dont les matériaux servaient à élever les murs de l'étage supérieur. Le plus souvent on employait chaque bloc avec les dimensions irrégulières que lui donnaient les hasards de l'extraction. On taillait des colonnes monolithes, des piliers, des architraves qui atteignaient souvent une longueur de cinq mètres. « Ennemis, eux aussi, de tout artifice de construction, rejetant l'emploi du mortier, ils demandaient aux lois de la stabilité les conditions de solidité de leurs œuvres et le principe de leurs tracés; s'ils empruntaient aux ordres grecs les motifs de leurs décorations, s'ils prenaient en même temps aux Romains l'arc et la voûte, ils employaient ces éléments avec un grand discernement, retranchant les membres inutiles et subordonnant leurs dimensions non pas à une règle uniforme de proportion, mais à la dimension et à la nature des matériaux mis à leur disposition et au programme qu'ils avaient à remplir; ne voulant se servir pour les supports que de monolithes, ils n'excédaient jamais une certaine hauteur, et donnaient à leurs ouvertures des dimensions presque invariables. quelle que fût d'ailleurs la grandeur de l'édifice. Si la colonne n'était pas assez haute pour le but proposé, ils la plaçaient sur un piédestal ou surhaussaient l'arc qu'elle était destinée à porter; quant aux arcs eux-mêmes, ils les appuyaient directement et sans intermédiaire sur le chapiteau. Si la portée de l'espace à couvrir excédait la longueur de leurs dalles ou de leurs poutres, ils la diminuaient par l'emploi de corbeaux, ou par des combinaisons de corbeaux et de colonnettes hardiment posées en encorbellement. Ils déterminaient la saillie et le profil des corniches extérieures non plus par des modèles consacrés, mais d'après l'inclinaison des toits, l'écoulement des eaux ou toute autre condition pratique. Enfin, ils faisaient de la bonne et solide architecture, dans laquelle chaque membre était appelé par une fonction franchement accusée, dont la décoration était sobre et originale, et qui, essentiellement logique et raisonnée, ne manquait ni d'élégance, ni de fermeté[1]. »

XI. ÉPIGRAPHIE. — L'épigraphie antiochéenne est des plus pauvres. Le tome III du *Corpus* des inscriptions latines[2] et le tome III du *Corpus* des inscriptions grecques[3] ont enregistré une dizaine de marbres du plus médiocre intérêt, tous païens d'ailleurs. Cependant on a commencé dans la mission de Vogüé à relever quelques textes chrétiens dispersés dans la région voisine d'Antioche et leur nombre s'est accru récemment. Outre que nous sortirions du plan du Dictionnaire en remettant l'étude de ces textes au nom de chacune des localités d'où ils proviennent, nous avons de plus une raison logique de les grouper ici. Ainsi qu'on va le voir, la plupart de ces textes sont liturgiques ou bibliques et ils se rattachent étroitement à l'usage liturgique d'Antioche, auquel ils n'apportent, à cause de leur concision, qu'une bien faible lumière.

A Antioche, R. Förster signale d'anciens fonts baptismaux devenus une mangeoire à bestiaux et sur laquelle on lit[4]:

+ ΥΠΕΡΙΕΥΧΙΣ ΠΡΟΒΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ +

A Khatoura, village abandonné, situé à une demi-heure environ de Kalat' Semân, au pied de la montagne de Scheikh-Béréket, se trouvent des ruines qui ne sont pas exclusivement chrétiennes comme celles de la plupart des localités de ce district[5]. Cette considération pourrait engager à dater d'une époque assez haute une inscription chrétienne, si celle-ci n'était très heureusement datée de l'année 380 de l'ère d'Antioche, qui correspond au 1er septembre 331 ap. J.-C.:

ΧΡΗΣΤΕΒΟΗΘ
ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΜΟΝΟΣ
ΕΚΤΙΣΕΝ ΘΑΛΑΣΙΣ
ΟΣΑΛΕΓΙΣΦΙΛΕΚΕΣΟΤΙΑΔΙΠΛΕΤΟΥΣΠΤΕΙΣΕΛΘΕΧΕ

Ἰησοῦ] Χρηστέ, βοήθ[ει
Εἷς Θεὸς μόνος.

[1] De Vogüé, *op. cit.*, p. 16 sq. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 6046, 6047, 14165[14], 14165[15]. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 4465-4469. Cf. t. II, n. 2810, 3425; t. III, n. 4472, 4622, 5804; t. IV, n. 8956, 8958; nous reviendrons sur ces deux dernières inscriptions en étudiant l'épigraphie de Bethléhem (voir ce mot). Mommsen, *Römische Geschichte*, t. V, p. 460: *Keine griechische Landschaft hat so wenig Denksteine aufzuweisen wie Syrien; das grosse Antiocheia, die dritte Stadt des Reiches, hat, um von dem Lande der Hieroglyphen und der Obelisken nicht zu reden, weniger Inschriften hinterlassen als manches kleine africanische oder arabische Dorf.* Cf. Nöldeke, dans *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXIX, p. 335; Ph. Le Bas, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1870, t. III, p. 614, n. 2707-2713. A la séance du 30 janvier 1903, à l'Académie des inscriptions, M. Philippe Berger a fait part d'un mémoire de M. Perdrizet sur une inscription grecque que celui-ci a relevée à Antioche. Il a pu en restituer le texte qui est celui d'un oracle en vers rendu par Alexandre d'Abonotichos que cite Lucien. Cet oracle obtint un très grand succès et fut gravé sur toutes les portes pour préserver les maisons de la peste: « Phébus à la chevelure vierge écarte le nuage de la peste. » — [4] P. Förster, *Skulpturen von Antiocheia*, dans *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, 1898, t. XIII, p. 191. Cf. Le même, *Zu den Skulpturen und Inschriften von Antiocheia*, dans la même revue, 1901, t. XVI, p. 39-55; § 3, p. 55. — [5] Ph. Le Bas, *op. cit.*, t. III, p. 625, n. 2704.

Digitized by Google

Ἔκτισεν Θάλασις
Ὅσα λέγις, φίλε, κέ σοι τὰ διπλᾶ. Ἔτους πτ'. Εἰσελθέ, Χ(ριστ)ἑ.

La formule καί σοι τὰ διπλᾶ se lit sur une tombe païenne de la même localité [1] et plus brièvement καὶ σύ [2].

Remarquons aussi l'orthographe Χρηστός, dans cette région d'Antioche où le mot a été formé. Nous aurons l'occasion d'y revenir [3]. Voir CHRÉTIENS.

Nous avons donné dans la préface de nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica* une inscription de la région d'Antioche, dont la formule nous a paru pouvoir être rétablie à coup sûr, grâce à une autre inscription de Carie. Voici ces deux inscriptions [4] :

ΑΓΙΟϹ ΟΘ. ΑΓΙΟϹ
ΙϹΧΥΡΟϹ ΑΓΙΟϹ
ΑΘΑΝΑΤΟϹ ΟϹΤ[redacted]
ΡΩΘ[redacted]
ΕΛΕΗϹΟΝ ΗΜΑϹ

Les lignes 3e et 4e doivent être complétées de la sorte : ...ὁ στ[αυ] || ρωθ[εὶς δι'ἡμᾶς]. L'inscription de Caryandis, en Carie, est ainsi libellée [5] :

ΑΓΙΩϹ ΩΘΕ
ϹΧΥΡΟϹΑΓΙΩϹ
ΕΛΕΗ
ΩϹΑΓΙΩϹΕ[redacted]
ΑΘΑΝΑΤΟϹ
ϹΟΝΗΜΑϹ

Nous n'avons plus à nous éloigner du centre de nos recherches pour fournir la restitution du premier marbre, depuis que le Dr Enno Littmann a découvert à Bslindelinteh, bourgade située dans le district montagneux à l'est d'Antioche, un texte complet quoique mutilé, gravé sur un linteau de porte. Aucun estampage n'a été publié — à notre connaissance — de cette inscription, que M. W. K. Prentice rétablit ainsi [6] :

Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰ[σ](χ)υρός,
ἅγιος ἀθάνατος, (σ)τα(υ)ροθ(εὶ)ς
δι'ἡμᾶς, ἠλ[έ]ησον ἡμᾶς

Ce texte est un emprunt textuel à la liturgie. Mais à une liturgie déjà codifiée et dont nous allons rechercher l'époque, après avoir indiqué une des sources, la plus ancienne probablement, de la formule. Dans la liturgie, probablement éphésienne, insérée dans l'Apocalypse, vers les dernières années du premier siècle de notre ère, nous trouvons les éléments que voici :

ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, κύριος ὁ Θεὸς...κ.τ.λ. [7].
...καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ Θεῷ ἡμῶν... κ.τ.λ. [8].

Dans l'inscription de Bslindelinteh nous avons un exemplaire du célèbre *trisagion* Ἅγιος ὁ Θεός ἅγιος ἰσχυρός ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμας qui nous apparaît en Carie dans une formule rigoureusement orthodoxe que nous retrouvons dans la liturgie de saint Jacques (*codex Rossanensis*) [9] et sous une forme abrégée dans la liturgie alexandrine (*codex Rossanensis*) [10]. Dans notre inscription de la région d'Antioche nous relevons l'insertion des mots : ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς, dont on connaît l'origine. Ces mots furent ajoutés au *trisagion* par Pierre le Foulon, évêque d'Antioche, vers l'année 470, addition qui fut l'occasion ou le prétexte de conflits et de luttes dans le détail desquels nous n'avons pas à entrer. Dans la pensée du monophysite Pierre, la triple invocation s'adressait à un seul Dieu, or ce Dieu « avait été crucifié pour nous », disait-il, d'où notre formule.

A Refâdi, autre village abandonné situé à une demi-heure de Kalat Semân, inscription de l'année 439 [11] :

ΙΧΘΥϹ ✝ ΑΡΧΗΤΟΥΝΗΩΚΤΙϹΤΟΥ
ΕΤΟΥϹ ΖΠΥ ΜΖΑΝΔΙΚΟΥ Α

Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) υ(ἱὸς) σωτηρ·
Χρ(ιστός) ἀρχὴ τοῦ νηωκτίστου
Ἔτους ζπύ, μ(ηνός) Ξανδικοῦ ἀ

L'emploi des sigles ΙΧΘΥϹ est intéressant à constater en Syrie à cette date. Nous le rencontrons également à Khirbet Hâss, mais cette fois sans date [12] :

a) ΙΧΘΥϹ
ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ
b) ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ

Ces deux inscriptions se lisaient sur deux linteaux de porte d'une maison antique. Voir ALLELUIA, col. 1231.

La pauvre bourgade de Refâdi nous fournit deux autres inscriptions tout à fait intéressantes. L'une est datée de l'année 558 de l'ère d'Antioche (= 13 août 510 apr. J.-C. Elle est ainsi conçue [13] :

ϹΥΜΕΩΝΗϹ
✝ ΚΥΕΥΛΟΓΗ
ϹΟΝΤΗΝΕΙϹΟ
ΔΟΝΚΑΙΤΗΝΕΞΟ
ΔΟΝΗΜΩΝΑΜΗ
ΕΠΛΗΡΟΘΗϹΤΟΝ
ΕΝΜΛΩΟΥΙΛΙΝΑϹ
ΤΡΙΤΗϹΤΟΥ
Η Ν Φ ΕΤΟΥϹ
ΑΗΡΑΜΗϹ

Συμεώνης † Κύ(ριε) εὐλόγησον τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἔξοδον ἡμῶν ἀμή(ν)
Ἐπληρώθη ἡ στοὰ ἐν μη(νὶ) Λώου ιγ ἰνδ(ικτιῶνος) τρίτης τοῦ ηνφ' ἔτους
Ἀήραμις

« Siméon [propriétaire]
« † Seigneur, bénis notre entrée et notre sortie. Amen.
« Ce portique fut achevé le 13 loüs, la troisième indiction de l'année 558.
« Airamis [architecte]. »

On retrouve la formule Κύριε εὐλόγησον... à El-Barra. Elle est empruntée au psaume CXXI, ℣. 8, mais elle commence ainsi † Κύρ(ιος) φυλάξῃ τὴν ἴσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδον ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τῶν αἰώνων, ἀμήν [14].

Une troisième inscription de Refâdi l'emporte en intérêt sur les deux autres ; elle est de l'année 516 [15] :

✝ ΙΗϹΟΝΑΖΩΡΕΩϹ
ΟΕΚΜΑΡΙΑϹΓΕΝΝΕ
ΘΝϹΟΥϹΤΟΥΘΥΕΝΘΑ
ΚΑΤΟΙΚΙΜΙΕϹΤΩΟΔΕ
[redacted]ΑΠΕΛΖϵϵΖΦϵΤΟΥϹ✝

† Ἰη(σοῦς) ὁ Ναζωρέως, ὁ ἐκ Μαρίας γεννεθ[εὶ]ς, ὁ υ(ἱὸ)ς τοῦ Θ(εο)ῦ.
ἔνθα κατοικῖ· μὶ ἔστω οδε..... [Μη(νὸς) Ἀ]πελ(λαίου)ς', εξφ' ἔτους. †

[1] Ph. Le Bas, *op. cit.*, t. III, p. 625, n. 2702. — [2] *Ibid.*, n. 2699. — [3] *Ibid.*, n. 783, p. 229. J. Blass, *Charestinoi-Christianoi*, dans *Hermès*, t. XXX, 1895, 3e fascicule, démontre que *Chrêstos* a été en usage chez les païens comme *Christos* chez les chrétiens. Saint Justin, dans son Dialogue contre Tryphon, emploie la seconde forme et la première dans ses Apologies. Pour *Chrêstos*, cf. *Corp. inscr. græc.*, t. II, addend. n. 2883 *d*, et 3857 *g*, *p*. G. Kaibel, *Inscr. græc.*, in-fol., Berlin, 1890, n. 18, 20, dans un papyrus magique égyptien publié dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1888, part. 2, p. 75, enfin dans Ph. Le Bas, *op. cit.*, t. III, n. 582. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CIX. — [5] *Ibid.* Cf. Le Bas, *op. cit.*, n. 2653 : Θι]ὸς ἰσχυρός σ... νμα... — [6] W. K. Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and proceedings of american philological Association*, 1902, t. XXXIII, p. 81. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, n. 575. — [8] *Ibid.*, n. 581. — [9] C. A. Swainson, *The Greek Liturgies*, in-4°, Cambridge, 1884, p. 226, col. 2. — [10] *Ibid.*, p. 14, col. 1. — [11] Le Bas, *op. cit.*, n. 2695. — [12] *Ibid.*, n. 2659. — [13] *Ibid.*, n. 2696 ; de Vogüé, *Syrie centrale*, in-4°, Paris, 1870, p. 126. — [14] *Ibid.*, n. 2646, cf. n. 1814 *c*. — [15] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2697, au-dessous de la fenêtre d'une maison.

Digitized by Google

Nous trouvons ici une abréviation du nom du Jésus (voir col. 177) et le développement d'une formule dont nous avons longuement parlé. Voir AMPHORES, col. 1693. Toutefois la leçon Ἰησοῦς que nous avons ici est bien plus rare que la leçon Χριστος. Une inscription que nous étudierons avec le groupe épigraphique de la Batanée (voir ce mot) et que Ph. Le Bas assigne à une époque antérieure à la paix de l'Église porte le sigle ΧΜΓ[1] qui se retrouve en 479 sur l'inscription de l'hôtellerie de Deir-Sém'an[2], où, ainsi que nous l'avons dit, on construisit, en l'année 479, une vingtaine d'années après la mort de saint Siméon le Stylite, au moins deux hôtelleries pour les pèlerins[3] :

+ΧΜΓΕΓΕΝΤΟΥΤΟΤΟΠΑΝΔΕΝ[redacted]
ΠΑΝΗΜ[redacted]ΙΒΤΟΥΖΚΦΕΤΟΥCΧΕΒΟΗΘΙ
CIMEΩNHC
TOYC?
IΩAC
EΠOIH
CEN

† Χ(ριστον) Μ(αρια)γ(ενναι)
Ἐγέν(ετο) τοῦτο τὸ πανδ(οχεῖον) ἐν[μηνὶ] Πανήμῳ Β'του κφ' Ζέτους.
Χ(ριστ)ὲ βοήθι.
Σιμεώνης τοῦ... ἐποίησεν.

« Christ engendré de Marie. Cette hôtellerie a été terminée le 28e jour du mois de Panemi, de l'année DXXVII (ère d'Antioche) [= 22 juillet 479 ap. J.-C.].
« Christ, viens à notre aide. Siméon, fils de... a fait... »

L'inscription suivante concerne une autre hôtellerie. Elle se lit sur le linteau de la porte d'une maison[4] :

ЄKTS TOΠANΔ ϹЄNM·S
YΠЄPB·I·ЄINΔ Ϛ ΪTOVHKΦЄT,
YΓIA TOIC KYPIOICAYTOYCKЄPΔOC

Ἐκτ(ίσθη) τοῦτο τὸ πανδ(οχεῖον) ἐν μ(ηνὶ) Ὑπερβ(ερεταίῳ) ιε', ἰνδ(ικτιῶνος) γ', τοῦ ηκφ' ἔτ(ους) Ὑγία τοῖς κυρίοις Αὐ[γ]ούσ(τοις) κέρδος.

Cette inscription est du 15 octobre 479, elle montre qu'à cette époque, en Syrie, on faisait coïncider le commencement de l'année civile avec celui de l'indiction; nous en trouvons une autre preuve dans une inscription de Dâna[5].

Εἷς Θεὸς καὶ [ὁ] Χριστὸς αὐτοῦ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα βοηθήτω καὶ... Ἔτους
βλφ', μ(ηνὸς) Γορπιέου κζ', ἰνδικ(τιῶνος) ζ' †

L'ère d'Antioche commence à l'automne de l'année 49 avant Jésus-Christ. Le véritable commencement de l'année syrienne était le 1er octobre; cependant une modification se produisit à une époque qui n'a pu encore être déterminée avec précision, on recula ce commencement d'un mois afin de faire coïncider le commencement de l'année civile avec celui de l'indiction, au 1er septembre. On conserva les deux manières de compter, ainsi qu'on le voit par les auteurs et les inscriptions. Au VIe siècle, Évagrius, qui écrit à Antioche, fait commencer l'année au 1er septembre[6]; c'était l'usage qui, au dire d'Abul Faradj, avait prévalu chez les Grecs de Syrie, tandis que les Syriens proprement dits conservaient l'ancien usage du 1er octobre[7]. L'inscription de Deir Sem'ân et celle de Dâna prouvent qu'on commençait l'année au 1er septembre dans le district de Deir Sem'ân, tandis que dans les montagnes d'El Barra, une inscription de Ktel-Lata nous montre le maintien de l'ancien usage[8].

A Kôkanâyâ, situé à une heure de Baqousa, nous trouvons un hypogée chrétien dont l'ouverture est au ras du sol, fermée par un couvercle à acrotères[9] (fig. 808, 809, 810). L'hypogée comporte une unique chambre souterraine pourvue de deux *arcosolia* avec cuves sépulcrales. Nous retrouvons dans ce sol lithique la disposition signalée dans la catacombe d'Abou el Achem (col. 1145), c'est-à-dire des consoles saillantes à mi-hauteur servant d'échelons lorsqu'on voulait descendre dans le caveau. L'inscription de l'*arcosolium* d'Eusèbe est datée de l'année 417 de l'ère d'Antioche, qui correspond à l'année 368-369 de notre ère. Cette date très reculée donne une grande importance à ce texte à cause de la doxologie qu'il contient et de l'épithète Χριστιανός[10] :

+ ЄYCЄBIΩ + XPICTIANΩ +
ΔOZA ΠATPI KAI YIΩ KAI AΓIΩ ΠNEY
TI ЄTOYC ZIY MH
NIAΩOY KZ

† Εὐσεβίῳ † Χριστιανῷ †
Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύ[μα]τι.
Ἔτους ζιύ, μηνὶ λώου κζ'.

« A Eusèbe, chrétien. Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, 27 août 369. »

W.-H. Waddington fait justement observer qu'« il est remarquable que, dans la seconde moitié du IVe siècle, en plein christianisme, on ait encore cru nécessaire d'inscrire la qualité de chrétien sur un tombeau; cela tient peut-être à la réaction païenne inaugurée peu de temps auparavant par Julien l'Apostat, qui avait passé à Antioche l'année 362 et qui n'était mort qu'en 363 »[11] (fig. 811).

La doxologie, mais cette fois dans sa formule développée, se lit encore à Khanasser. Nous croyons toutefois devoir nous approprier la note de l'éditeur M. J.-B. Chabot : « Nous reproduisons ici fidèlement en caractères épigraphiques le texte de la copie, laissant à de plus habiles le soin de restituer ce monument et

[1] Ph. Le Bas, *Inscript. grecq. et latines recueillies en Grèce et en Asie-Mineure*, n. 2145. — [2] *Ibid.*, n. 2691. — [3] *Ibid.*, n. 2691; de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 128, pl. 114. — [4] P. Le Bas, *op. cit.*, n. 2692. — [5] *Ibid.*, n. 2689. Cf. *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9154. W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 93, n. 11, cite quatre exemplaires présentant le début de notre formule : Εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. L'un d'eux provient de l'église de Babirka, les trois autres sont datés respectivement de 418, 431 et 537 ap. J.-C. On peut en rapprocher une formule de la liturgie de saint Jacques (*codex Messanensis*) : Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός, σὺν ἁγίῳ Πνεύματι. Cf. C. E. Swainson, *op. cit.*, p. 310, col. 2. L'inscription de Babirka contient après πνεῦμα la formule suivante : βοηθήσε(ι?) τοὺς φουδουμένους αὐτοῦ, tandis que la plus récente des inscriptions de Darkita porte simplement après πνεῦμα le mot βοηθη ou βοηθης. A Djuwaniyeh on trouve : Εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ : au même lieu, à la date de 398 ap. J.-C. : Εἷς Θεὸς μόνος ὁ βοηθῶν πᾶσιν τοῖς φιλ(οῦσιν αὐτόν?); enfin, au même lieu, en 374 : Εἷς Θεὸς ὁ βωηθῶς τοῦς φωδουμένους αὐτοῦ. W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 93, n. 11. — [6] Ideler, *Handbuch der Chronologie*, in-8°, Berlin, 1825, t. I, p. 463. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 453. — [8] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2667. — [9] How. C. Butler, *Architecture and other arts*, New-York. 1904, p. 104, fig. 40; W. K. Prentice, *Epigraphie*, part. III, n. 34, *This is perhaps the commonest form of tomb in Syria; thousands of examples of it may be found from Dêr Sim'ân to Apamea. The only variations in form are found in the cover, which in some cases has four acroteria and in other six.* — [10] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2681; de Vogüé, *op. cit.*, p. 119, pl. 96, n. 4; W. K. Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and Proceedings of the American philological Association*, 1902, t. XXXIII, p. 88, n. 4. — [11] Ph. Le Bas, *op. cit.*, p. 622, n. 2681.

Digitized by Google

de corriger les erreurs de transcription assez nombreuses [1]. »

ΤΔΩΖΑΝΑ ΤΜΚΑΙΟΙΟΥ
ΚΑΙ ΑΠΟΥ ✝ ΝΕ[redacted]ΝΟ
ΝΟΙΚΝΝΙ ΑΗ[redacted]ΚΕΙ

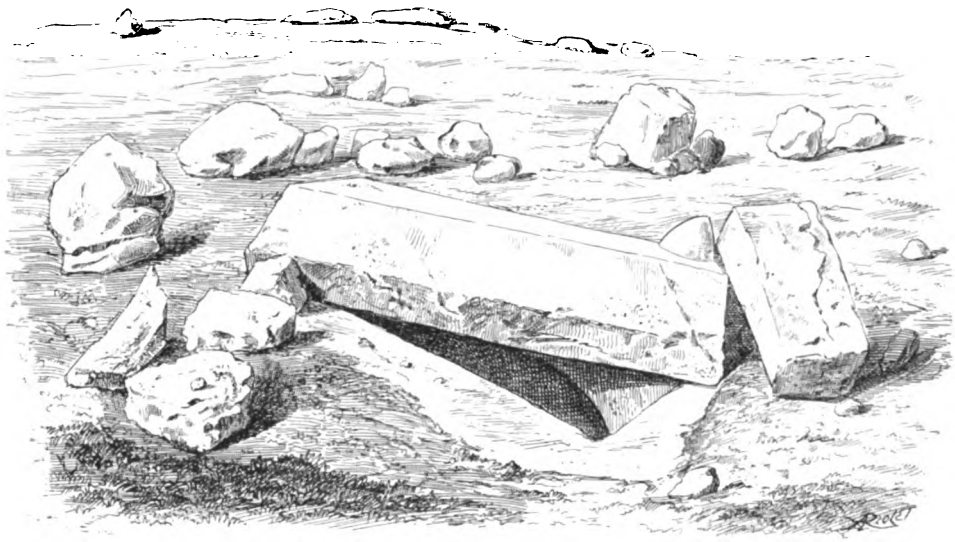
Voici la lecture de M. W. K. Prentice : Δόξα Πατρὶ καὶ Οἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, (νῦν) καὶ ἀ(εὶ) κα(ὶ) ε(ἰς) τοὺς [αἰ](ῶ)νας. Ἀμήν. Une inscription de Hâss porte à la suite de la doxologie les mots ΣΩΣΟΝ ΚΥΡΙΕ

Εἷς Θεὸς καὶ Χριστός. Αὐδυνέου θκ' τοῦ ϛκυ' ἔτους Δάμας τεχνίτης.

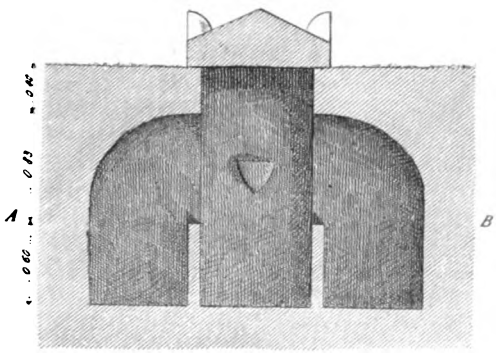
Inscription du mois de janvier 378; la suivante st du 1er août 431 [6].

✝ΘΕΟΥΚΑΙΧΡΙΣΤΟΥ ΔΥΝΑΜΙϹ ΑΝΗΓΙΡΕΝΜΗΝΟϹ
ΛΩΟΥ Ā ΤΟΥ Θ̄ Ο̄ Ȳ ΕΤΟΥϹΔΟΜΝΟϹ ΤΕΧΝΙΤΗϹ✝

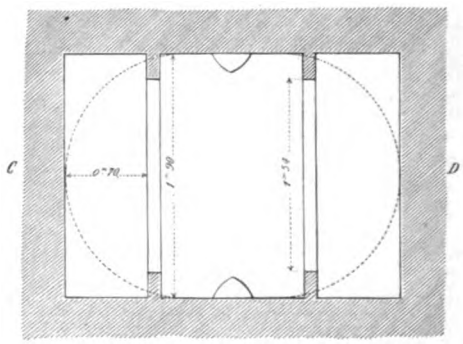
✝ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ δύναμις ἀνήγιρεν Μηνὸς Λώου α' τοῦ θου' ἔτους
Δόμνος τεχνίτης.



808. — Tombe à Kokanâya. D'après de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse dans la Syrie centrale*, pl. 96, n. 1.



809. — Coupe. *Ibid.*, pl. 96, n. 3.



810. — Plan. *Ibid.*, pl. 96, n. 4.

ΤΟΝ ΛΑΟΝ ΣΟΥ [2], passage tiré du psaume XXVII, 9, et qui se retrouve dans la liturgie de saint Basile (*Codex Barberini*), sous cette forme : Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν, σῶσον τὸν λαόν [3], et dans la liturgie de saint Jacques (*rotulus Messanensis*), sous cette forme : Σῶσον, ὁ Θεός, τὸν λαόν σου [4].

Avant de quitter la bourgade de Kokanâya, nous devons citer encore deux inscriptions [5] :

ΕΙϹΘΕΟϹΚΑΙ✝ΡΙϹΤΟϹ ΑΥΔΥΝΕΟΥΘ̄Κ
ΤΟΥϛ̄ΚῩ ΕΤΟΥϹΔΑΜΑϹΤΕΧΝΙΤΗϹ

« Cette maison a été achevée par la puissance de Dieu et de son Christ, le 1er du mois de lous, de l'année 469. Domnos en fut l'architecte. »

A Deir Séta, une inscription datée du mois d'Artemisius, 460, nous reporte au mois de mai de l'année 412 [7] :

ΕΙϹΒΕΟϹΒΟΗΒΩΝΠΑϹΙΝ ΕΤΟΥϹ Ζ̄Υ Μ̄ ΑΡΤΕΜΙϹ

Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν πᾶσιν. Ἔτους ξυ' μηνὸς Ἀρτεμισίου.

[1] J.-B. Chabot, *Inscriptions grecques de Syrie*, dans le *Journal asiatique*, 1901, t. XVIII, p. 442. — [2] W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 88, n. 5. — [3] C. E. Swainson, *op. cit.*, p. 76, col. 2, cf. p. 77, 86. — [4] *Ibid.*, p. 230, col. 1. — [5] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2682. — [6] *Ibid.*, n. 2683. Cf. de Vogüé, *op. cit.*, p. 121. — [7] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2678. Cf. de Vogüé, *op. cit.*, p. 123.

Digitized by Google

Enfin celle-ci en deux fragments [1] :

a) OCKAIYI
b) YKAIAΓIOYΠNEYMK'THCΘE
ΘEN (*martelé*) EΠΓ'ΛHAYT

[Ἐν ὀνόματι Πατρ]ὸς καὶ Υἱ[ο]ῦ καὶ Ἁγίου Πνεύμ(ατος) κ(αὶ) τῆς Θε[οτόκου... παρ] θέν[ου?...

Qualb-Louzé, simple hameau du Djebel-'Ala, conserve les ruines d'une belle église chrétienne. Au centre de l'archivolte du chœur on lisait ceci [2] :

ΟΓΕΝΟC ΓΕΛ

Sur le linteau de la première porte latérale, linteau orné dans le style de la « Porte Dorée », se trouvent deux bustes d'hommes, malheureusement martelés; au-dessus des têtes sont gravés les deux noms [3] :

MIXAHΛ ΓΑΒΡΙΗΛ

Dans l'Apamène, que nous rattachons épigraphiquement au groupe de l'Antiochène, nous rencontrons quelques inscriptions qui méritent d'être transcrites ici. A El-Barra, où nous avons déjà relevé une formule de Refâdi [4], nous trouvons une citation de l'évangile de saint Luc, II, 14, qu'on peut rattacher au groupe des doxologies signalées à Kokanâya et à Khanasser [5] :

+ ΔOZAENYΨICTOICIIIIIKAIEΠIΓH EIPHNHNIAIEN·

† Δόξα ἐν ὑψίστοις [Θεῷ] καὶ ἐπὶ γῇ εἰρήνη.....

Le Dr E. Littmann a trouvé dans le même village une deuxième inscription offrant la même formule et complète cette fois [6] : Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Remarquons la leçon εὐδοκία et non pas εὐδοκίας. C'est en effet εὐδοκία que nous donne la liturgie de saint Jacques dans le *Codex* et dans le *rotulus Messanensis*, ainsi que dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale, *fonds grec, n. 476* et *2509* [7].

Nous retrouvons la doxologie liturgique sur un linteau de porte d'une maison de ce même village [8] : Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πν[εύματι.

811. — Inscription et arcosolium à Kokanâya.
D'après de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse dans la Syrie centrale*, pl. 96, n. 4.

Cette même maison présente sur un autre linteau une belle formule empruntée au ps. IV, ℣. 8 [9] :

ЄΑΝΜΚΑCΜΟΙЄΥΨΙ ΥΝΗΝЄΙ.ΤΗΝ ΚΑΡΔΙΑΝΜΟΥ
+ ΑΠΟΚΑΡΠΟΥCΙΤΟΥΚΑΙΟΙΝΟΥΚΑΙЄΛ
ΛЄΟΥ ЄΝЄΠΛΗCΘΗΜЄΝ ЄΝΙΡΗΝΗ

Ἔ[δω]κάς μοι εὐ[φροσ]ύνην εἰ[ς] τὴν καρδίαν μου.
† Ἀπὸ καρποῦ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλλέου ἐνεπλήσθημεν ἐν ἰρήνῃ.

« Tu m'as donné la joie dans mon cœur. Des fruits du blé, de la vigne et de l'olivier nous avons été comblés en paix. »

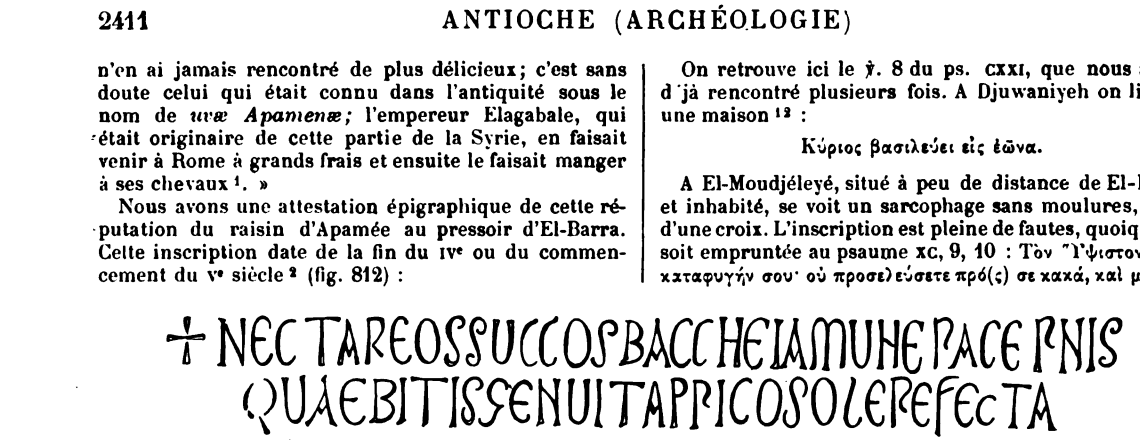
En effet, « la vigne, l'olivier, le figuier, le noyer, prospèrent dans ces montagnes, dont l'aspect général est assez aride, parce qu'elles sont formées de calcaire blanc, mais qui recèlent partout, dans les vallons, les creux et les interstices des rochers, une terre rouge d'une grande fertilité; on n'y rencontre presque pas de sources, mais les citernes sont nombreuses; elles ont toutes été creusées dans l'antiquité et quelques-unes sont de très grande dimension. Le raisin d'El Barra est célèbre dans le nord de la Syrie, et je dois dire que je

[1] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2679. Cette formule est des plus fréquentes, sauf quelques variantes, par exemple : à Deir Sanbil : Ἐν ὀνόματι Πατρός κ(αὶ) Υ(ἱ)ου, κ(αὶ) ἁγίου Πν(εύματο)ς. Ἀμήν. W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 92, n. 7; à Bâbiskâ : Ἐν ὀνόματι Κ(υρίο)υ Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ. *Ibid.*, p. 92, n. 8; à Dar-Kita : Ἐν ὀνόματι τῆς ἁγίας Τριάδ(ο)ς..... ἰνδ. δί, τ(οῦ) θΟΦ'(ἔτους), cette inscription est datée de 599 (= 550 ap. J.-C.). W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 93, n. 9. — [2] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2685. — [3] De Vogüé, *Syrie centrale*, p. 136. — [4] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2646, 2696. Cette même formule plus étendue se retrouve dans la petite Arménie. *Ibid.*, n. 1814 *c*. — [5] *Ibid.*, n. 2647. — [6] W. K. Prentice, dans *Transact. of American philolog. Association*, 1902, t. XXXIII, p. 87, n. 3. — [7] C. E. Swainson, *The Greek liturgies*, in-4°, Cambridge, 1884, p. 254, 255. — [8] *Ibid.*, n. 2648 *b*. — [9] *Ibid.*, n. 2648 *a*.

Digitized by Google

n'en ai jamais rencontré de plus délicieux; c'est sans doute celui qui était connu dans l'antiquité sous le nom de *uvæ Apamenæ;* l'empereur Elagabale, qui était originaire de cette partie de la Syrie, en faisait venir à Rome à grands frais et ensuite le faisait manger à ses chevaux [1]. »

Nous avons une attestation épigraphique de cette réputation du raisin d'Apamée au pressoir d'El-Barra. Cette inscription date de la fin du IVe ou du commencement du Ve siècle [2] (fig. 812) :



812. — Inscription du pressoir d'El-Barra. D'après de Vogüé, *Syrie Centrale*, p. 85.

Nectareos succos Baccheia munera cernis
Quæ vitis genuit aprico sole refecta.

« Tu vois la liqueur semblable au nectar, les dons de Bacchus que la vigne a produits, qu'un soleil ardent a préparés. »

La paléographie de ce texte est digne d'attention.

Les maisons d'El-Barra offrent plusieurs autres textes scripturaires; par exemple : Κ(ύριο)ς ποιμέν(ι) με † καὶ οὐδὲν μοι ὑστερήσ(ει) †, qui est le début de ps. XXIII [3], et se retrouve dans la liturgie de saint Jacques (*codex Rossanensis*) sous cette forme : Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδὲν με ὑστερήσει [4]. † Γένοιτο, Κύριε, τὸ ἔλεός σου ἐφ' ἡμᾶς † καθάπ[ερ ἠλπίσαμεν ἐπὶ σέ, ps. XXXIII, ℣. 22 [5]. D'autres contiennent en outre des textes liturgiques [6] :

Χριστὸ]ς ἀεὶ νικᾷ † Πίστις, ἐλπίς, ἀγαπή. †
Ἐγίρει ἀπὸ γῆς πτωχὸν καὶ ἀπὸ κοπρίας ἀνυ[ψ]οῖ πένητα.

Emprunt au ps. CXIII, 7, et formule liturgique qui peut être rapprochée de la « liturgie des présanctifiés » : Βεβαίωσον αὐτοὺς ἐν τῇ πίστει στήριξον ἐν ἐλπίδι. τελείωσον ἐν ἀγαπῇ [7]. Une autre expression qui se lit sur une pierre brisée en deux morceaux [8] :

† Κύριος τῶ(ν) δυναμέων μεθ'ἐμῶν ἔστ[ω

se retrouve à Dana :

.....IV.....N.I.ΔΥΝ ✠ ΑΜΕΘΗΜΩΝΑΝ
.....ΛΙΜΚΩΗ.ΨΝΟΘ ✠ ΕΟCΙΑΚΨΒ

.....δυνα μεθ' ἡμῶν αν
.....ω ἡ[μ]ῶν ὁ Θεος Ἰακώβ

Cette formule est rétablie ainsi par M. W. K. Prentice : Κύριο(ς τ)[ῶν] δυνάμε(ων με)θ' ἡμῶν, ἀντ(ι)λή(π)τω(ρ) ἡμῶν ὁ θεὸς Ἰακώβ [9]. Il la rapproche avec raison de ces mots Κύριε τῶν δυνάμεων qui se retrouvent souvent dans les liturgies [10]. Le type le plus complet et le plus intéressant se trouve à Kefr-Ambil, sur un linteau de porte richement orné [11] :

✝ ΟΘΕΟCΤΩΝΔΙΝΟΜΕΩΝΦΙΛΑΙΚΑΙΕΛΕΗCΛ.
✝ ΤΟΝΕΙCΩΔΟΝΗΜΩΝΚΑΙΤΟΝΕΞΩΔΟΝ

✝ Ὁ Θεὸς τῶν δ[υ]ναμέων φ[υ]λά[ξα]ι καὶ ἐλεῆσ[αι τὸν εἴσωδον ἡμῶν καὶ τὸν ἔξωδον

On retrouve ici le ℣. 8 du ps. CXXI, que nous avons déjà rencontré plusieurs fois. A Djuwaniyeh on lit sur une maison [12] :

Κύριος βασιλεύει εἰς ἐῶνα.

A El-Moudjéleyé, situé à peu de distance de El-Barra et inhabité, se voit un sarcophage sans moulures, orné d'une croix. L'inscription est pleine de fautes, quoiqu'elle soit empruntée au psaume XC, 9, 10 : Τὸν Ὕψιστον ἔθου καταφυγήν σου· οὐ προσελεύσετε πρό(ς) σε κακά, καὶ μάστιξ οὐκ ἐνγιεῖ ἐν τῷ σκηνώματί σου [13]. « Tu as établi ta demeure sur les sommets, le mal n'approchera pas de toi et le fléau n'entrera pas dans ta demeure » (fig. 813).

Le début du même psaume se lit à Roueiha, sur un linteau de porte, lettres tracées en rouge, au pinceau, mais non gravées [14] :

✝ ΟΚΑΤΟΙΚΩΝΕΝ ΒΟΗΘΙΑΤΟΥΥΨΙC
ΤΟΥΕΝΕΚΕΠΗΤΟ ΥΤΟΥΟΥΡΑΝΟΥ ✝
ΘΙΙCΕ.ΑΙΕ ΩΚΥΡ ΑΝΤΙ
ΟΥΕ ΛΤ ΜΟΧ.

✝ Ὁ κατοικῶν ἐν βοηθίᾳ τοῦ Ὑψίστου, ἐν [σ]κέπῃ το[ῦ Θεο]ῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισ]θήσε[τ]αι· ἐ[ρεῖ τ]ῷ Κυρ[ίῳ], ἀντιλήπτωρ μ]ου ε[ἶ καὶ κ]ατ[αφυγή] μο[υ, [ὁ Θεός μου, ἐλπιῶ ἐπ' αὐτόν].

Le même village fournit une inscription dont les formules ne se retrouvent pas ailleurs, en Syrie [15] :

ΒΙΖΖΟC ΠΑΡΔΟΥ
ЄΠΗΔΗΜΗCΑΚΑΛΩC
ΗΛΘΑΚΑΛΩCΚΑΙΚΙΜΕ
ΚΑΛΩCЄΥΞΗΤΑΙΥΠЄΡ
ΗΜΟΥ

Βίζζος Πάρδου. — Ἐπηδήμησα καλῶς. ἦλθα καλῶς, καὶ κῖμε καλῶς. Εὔξηται ὑπὲρ ἡμοῦ.

« Bissus, fils de Pardus. — J'ai bien vécu, je suis arrivé, je suis bien. — Prie pour moi.

Pococke a donné une autre inscription copiée par lui à Roueiha et que Franz, toujours préoccupé de tirer à soi les *tituli* d'un caractère chrétien non évident pour les faire païens, a publiée au *Corpus inscriptionum græcarum*, parmi les inscriptions païennes d'où nous la retirons [16] :

ΕΙΣΟΣΟΣΜΟΝΟΣΟΣΟΗΟ̄
ΥΠΕΡΣΩΤΗΡΙΑΣ ΚΑΜΝΗΩ
ΤΩΝΖΟΝΤΩΝΑΝΕΝΩ
ΣΕΝΚΑΣΣΙΜΑΣΚΛΙΜΑΟΒΑ
ΒΕΑΕΤΟΥΣΓΑΥ

Εἷς [θε]ὸς μόνος ὁ σ[ώζων]. ὑπὲρ σωτηρίας κα[ὶ]..... τῶν ζ[ώ]ντων ἀνεν[έ]ωσεν Κασσ..... ἔτους γ[λ]υ'. Ou bien : Εἷς Θεὸς μόνος ὁ βοηθ(ῶ)ν. Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ μνήμ(ης) τῶν

[1] Le Bas, *op. cit.*, n. 2644. Cf. Lampride, *Elagabalus*, c. XXI. — [2] De Vogüé, *op. cit.*, p. 85, pl. 35; Le Bas, *op. cit.*, n. 2644. — [3] Le Bas, *op. cit.*, n. 2650. — [4] C. E. Swainson, *Greek liturgies*, in-4°, Cambridge, 1884, p. 314, col. 2. — [5] Le Bas, *op. cit.*, n. 2652. Cf. W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 98, n. 19, qui veut faire venir cette formule du *Schemone Esreh*. — [6] Le Bas, *op. cit.*, n. 2651. Cf. W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 100, n. 26. — [7] Swainson, *op. cit.*, p. 96. — [8] Le Bas, *op. cit.*, n. 2649; ἡμῶν pour ἡμῶν. — [9] *Transactions and Proceedings of the American philological Association*, 1902, t. XXXIII, p. 99, n. 23. — [10] Swaison, *op. cit.*, p. 282, 306, 389, etc. — [11] Le Bas, *op. cit.*, n. 2662 *a*. — [12] W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 98, n. 20. Cet auteur signale deux inscriptions syriaques dont il donne la traduction anglaise, sans indiquer les localités où elles ont été relevées. Nous reproduisons ses deux traductions : p. 97, n. 17 : *Deliver me, O Lord, from the evil man;* p. 97, n. 18 : *Let God arise, and let all his enemies be scattered.* — [13] De Vogüé, *op. cit.*, p. 112, pl. 87, n. 1; Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2654. — [14] Le Bas, *op. cit.*, n. 2672. — [15] *Ibid.*, n. 2670. — [16] *Corp. inscr. græc*, t. III, n. 4462. L'attribution chrétienne des n. 4463, 4464 nous paraît au contraire assez douteuse.

Digitized by Google

ζόντων. Ἀνενέωσεν Βάσσιμας καὶ Μαθδαβέα, ἔτους γλυ', « Dieu seul vient à notre aide. Pour le salut et le souvenir des vivants, Bassimas et Mathbabea ont restauré (ce tombeau) en l'année 433 (= 384 ap. J.-C.). » Ces paroles en rappellent d'autres de la liturgie de saint Jacques; Ἔτι δὲ καὶ ὑπὲρ σωτηρίας καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν τῷ fait suite[4] : Τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς καὶ π[άν]τες οἱ κατοικ(ο)ῦντες ἐν αὐτῇ. +ΧΜΓ. « Au Seigneur est la terre et sa plénitude et tous ceux qui l'habitent. Le Christ a été engendré de Marie. » Cette inscription se lit sur l'archivolte de l'entrée du vestibule. Sur le linteau de la porte on lit : Ἔτους

813. — Sarcophage de El Moudjeleyé. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 87, n. 1.

προσενέγκαντι ἀδελφῷ ἡμῶν. Καὶ ὑπὲρ μνήμης τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν, εἴπωμεν πάντες ἐκτενῶς (*rotulus Messanensis*[1]).

On voit que ces inscriptions si laconiques ne sont cependant pas sans importance pour nos études, parce qu'elles se différencient nettement des plus anciens formulaires épigraphiques en usage chez les chrétiens. La mention chronologique est fréquente et la désignation de l'individu montre que l'on a abandonné les usages de l'époque des persécutions. A Deir Sanbil nous relevons sur un tombeau de l'année 399, propriété d'Heliadès, une inscription intéressante à plusieurs titres : emploi du monogramme à croix *immissa;* sigle ΧΜΓ; mention de propriété; mention chronologique; paléographie et en particulier l'emploi simultané des formes angulaire et lunaire (fig. 814)[2] :

Ἔτους ιψ' Μη[νος] Λώου δκ' ἐτελέσθ[η] τὸ ἔργον † Ἡλιάδου (= 24 août 399).

Sur un autre tombeau de la même localité on lit également la date et le nom du propriétaire[3] : † Ἔτους κψ', ἴνδ(ικτιῶνος) ζ' ἔτε[λέσ]θε. Λιβανίου. (= 408 de notre ère).

Un troisième tombeau à Deir Sanbil, dont nous avons déjà parlé à l'occasion des deux monogrammes accompagnés de l'exclamation τοῦτο νικᾷ qui les accompagne (voir col. 18), offre une inscription dont les lettres ont été peintes en rouge; on y lit le début du psaume XXIV, tracé sur une seule ligne, ainsi que le sigle ΧΜΓ qui lui

αλ[ψ], μ(ηνὸς) Πα[νήμου. L'année 731 (ère des Séleucides), mois de Panémus (= juillet 420 ap. J.-C.).

814. — Inscription de Deir Sanbil.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 106.

A Dellouza on lit sur la porte extérieure et sur la porte intérieure d'une maison[5] (fig. 815) :

Κύριε, βοήθει τῷ οἴκῳ τούτῳ καὶ το[ῖ]ς ὑποῦσιν ἐν αὐτῷ. Ἀμήν.

[1] C. E. Swainson, *op. cit.*, p. 312, col. 1. — [2] De Vogüé, *Syrie centrale*, p. 109; Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2663. — [3] Le Bas, *op. cit.*, n. 2264. — [4] *Ibid.*, n. 2665. — [5] *Ibid.*, n. 2666. Cf. W. K. Prentice, *op. cit.*, p. 100, n. 27.

Digitized by Google

« Seigneur, protégez cette maison et ceux qui l'habitent. »

ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΙ ΤΩΟΙΚΩ ΤΟΥΤΩΚΑΙ ΙΟΥCΥΚΟΥCΙΝΕΝ ΑΥΤΩΑΜΗΝ

✝ ΕΙΘΕΟCΥΠΕΡΥΜΩΝΤΙC ΟΚΑΘΥΜΩΝ ΔΟΞΑΑΥΤΩΠΑΝΤΟΤΕ ✝

815. — Inscriptions chrétiennes à Dellouza. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 39.

✝ Εἷς Θεὸς ὑπὲρ ὑμῶν· τίς ὁ καθ'ὑμῶν; δόξα αὐτῷ πάντοτε ✝

« Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Gloire à lui à toujours. »

Les ruines de Haas vont nous fournir un groupe d'inscriptions d'un vif intérêt. Sur la façade extérieure d'un tombeau creusé dans le roc et nous reportant au mois de mai de l'année 377, on lit[1] :

ΕΤΟΥCΒΠΧΑΡΤΕΜΙ
CΙΟΥΕΕΠΙCΠΟΥ
ΔΗCΑΓΡΙΠΠΑΤΟΥΜΑ
ΗΝΟΥΚΑΙΔΟΜΛΛ
5 ΤΗCCΕΤΝΑΓΥΝΕΚΟCΑΥ
ΤΟΥΕΤΕΛΙΩΘΗ

Ἔτους θπγ', Ἀρτεμισίου ε', ἐπὶ σπουδῆς Ἀγρίππα τοῦ Μαήνου καὶ Δομλ[ά]τη; Σέτνα γυνεκὸς αὐτοῦ ἐτελιώθ[η].

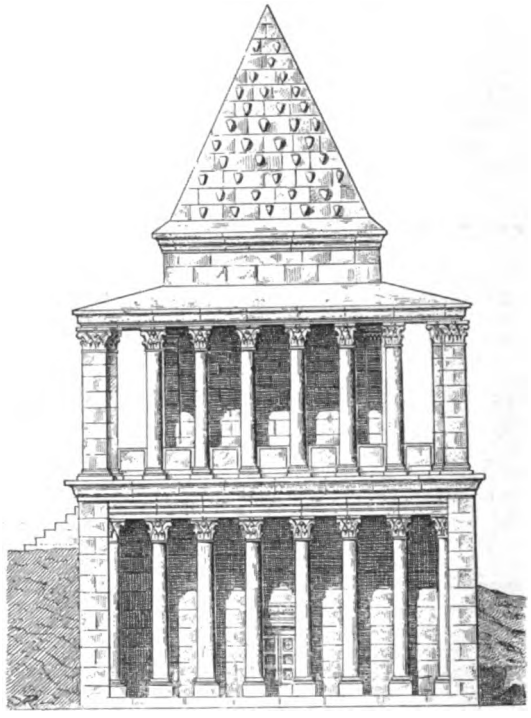
Sur la porte intérieure on lit :

ΕΙC ΘΕΟC ΧΜΓ ΜΟΝΟC

Εἷς Θεὸς Χριστος Μαρίας γενηθείς μονος

Enfin nous arrivons au magnifique monument funéraire entièrement construit en maçonnerie de grand appareil, dont nous ne pouvons omettre la description, en raison des nombreuses inscriptions que renferme cet édicule connu sous le nom de « tombeau de Diogène » (fig. 816). « Le rez-de-chaussée, écrit M. de Vogüé, vaste massif précédé d'un portique, contient une salle recouverte par une voûte en berceau dont le centre est renforcé par un vigoureux arc-doubleau que portent deux pilastres : elle renferme cinq niches ou *arcosolia*, B, qui contiennent chacune un sarcophage (fig. 817). L'étage supérieur se compose d'une *cella* entourée d'une colonnade. Nous avons essayé, par une restauration figurée, de rendre l'effet de cette composition, toute remplie de l'inspiration antique : la disposition que nous avons donnée aux deux étages n'a rien d'arbitraire, elle est commandée par les assises encore en place et par les fragments qui jonchent le sol. Quant à la pyramide qui couronne le tout, elle est hypothétique, mais ce motif — ainsi qu'on peut le vérifier par d'autres exemples — est, dans cette région et à cette époque[2], le couronnement ordinaire des tombeaux de cette forme (fig. 818).

« La *cella* supérieure, le ναός, comme l'appelle une épitaphe, renferme trois sarcophages *a*, *b*, *c*, rangés autour de la salle[3]; leurs inscriptions malheureusement incomplètes, indiquent la répartition des places du haut et du bas, τὰ ἄνω, τὰ κάτω, entre les membres de la



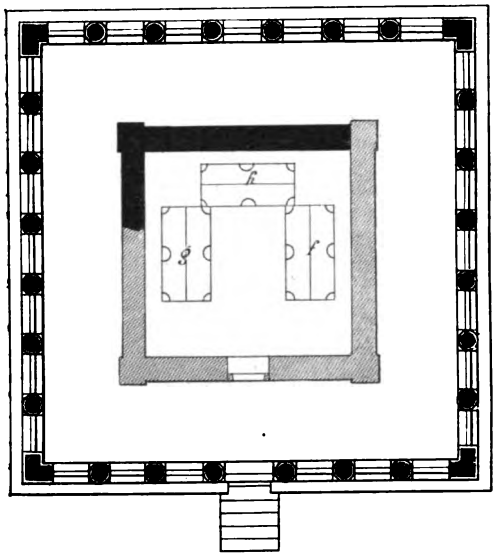
816. — Tombeau dit de Diogène, façade est. D'après H. C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 161, fig. 66.

famille d'un certain Diogène[4]. A chaque cuve sépulcrale se trouvent deux dés de pierre *m* qui servaient à supporter le couvercle du sarcophage lorsqu'on le faisait glisser pour ouvrir à un nouvel arrivant l'accès de sa dernière demeure; ce détail, qui se retrouve fréquemment, joint à d'autres particularités de la construction telles que l'étroitesse de la porte *e*, prouve que les tombeaux étaient construits complets avec leur garniture entière

[1] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2660. — [2] Le dé pyramidal est hérissé d'un quinconce de culs-de-lampe, d'après ce qui se remarque sur d'autres tombeaux; la destination de ces acrotères reste douteuse. M. de Vogüé pense que « ces petits appendices servaient à supporter, dans certaines circonstances, des lampes allumées », usage qui n'a pas disparu du rituel oriental. D'autre part, Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie, de la Palestine, et de la Basse-Égypte*, in-fol., Paris, an VII (1799), pl. XIV, donne un monument qu'il dit être proche de Kalat Sem'an et sur lequel les acrotères servent de supports à autant de statuettes. La description des planches à laquelle devaient concourir Volney, Cassas, La Porte du Theil, J. G. Legrand et L. Langlois, a été remplacée par une « description provisoire » qui ne commente pas la planche XIV. — [3] Comparez, dans H. C. Butler, *Architecture*, p. 112, une tombe de Kherbet-Hâss, fig. 43. — [4] H. C. Butler, *op. cit.*, p. 160-163, fait observer que le nom véritable est celui de « tombeau d'Antoninos, fils de Diogène, et d'un certain Eusebios ». La mission américaine a constaté les importantes dégradations survenues depuis la mission de Vogüé. La restauration de Vogüé s'écarte du plan dressé par lui. Le plan donne cinq colonnes en portique sur le front et chaque côté du monument, tandis que la restauration n'en donne que quatre. En outre, au premier étage on constate la présence de pilastres aux angles, tandis que la restauration de Vogüé donne des colonnes engagées. Le plan du rez-de-chaussée est donné ici d'après les rectifications de W. K. Prentice. On trouvera la discussion de ce plan et de la restauration hypothétique que nous adoptons dans H. C. Butler, *op. cit.*, p. 161.

Digitized by Google

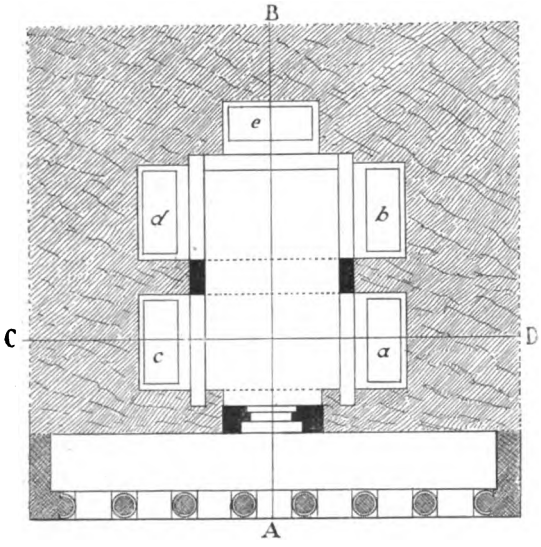
de sarcophages, sauf à les laisser attendre vides, que la mort les ait successivement peuplés[1]. » En A se trouve la porte de basalte dont les vantaux et le chambranle



817. — Tombeau de Diogène, plan du 1er étage.
D'après H. C. Butler, *Architecture*, p. 162, fig. 67.

sont de même matière. Ce tombeau paraît contemporain de la belle église de Hass, ce qui le ferait remonter au IVe siècle.

Les inscriptions *a*, *b*, *c*, sont gravées sur la corniche



818. — Tombeau de Diogène, plan du rez-de-chaussée.
D'après Butler, *Architecture*, p. 160, fig. 64.

inférieure en grandes lettres et en une seule ligne qui faisait le tour de l'édifice sur trois côtés[2] :

a. Côté nord : Εὐλογημένος ὁ ἐρχομενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· Θεὸς Κύριος καὶ ἐπίφανεν ἡμῖν. « Béni [soit] celui qui vient au nom du Seigneur; le Seigneur nous est apparu, » Ps. CXVIII, 26, 27. — *b*. Côté ouest : Ἐπισκέψου τὴν γὴν καὶ ἐμέθυσας αὐτὴν ἔασε τὰ συνθρίμματα αὐτῆς ὅτι ἐσαλεύθη. « Envahis la terre et, après l'avoir enivrée, rejette ses débris, car elle est ébranlée. » (Texte non scriptuaire.) — *c*. Côté est : (.....κληρονομίαν ο.....] [.....δυνάμει.....σονη.....]

Sur un sarcophage :

ΤΑ ΑΝΩΕΙCΤΟΝ ΝΑΟΝ
ΩΝΑΝ ΤΩΝΙΝΟΥΔΙΟΓ
ΩCΑΥΤΩCΤΑΚΑΤΩΕΚ
ΩΝΕΠΙΑΡΚΤΟΝΤΑΔΥΟΑΝΤ
ΩΝΙΝΟΥΔΙΟΓΕΝΟΥC ϩ

Τὰ ἄνω εἰς τὸν ναὸν [τούτ-]ων Ἀντωνίνου Διογ[ένους.] ὡσαύτος τὰ κάτω ἐκ [τούτ-]ων ἐπὶ ἄρκτον τὰ δύο Ἀντωνίνου Διογένους.

Sur un autre sarcophage :

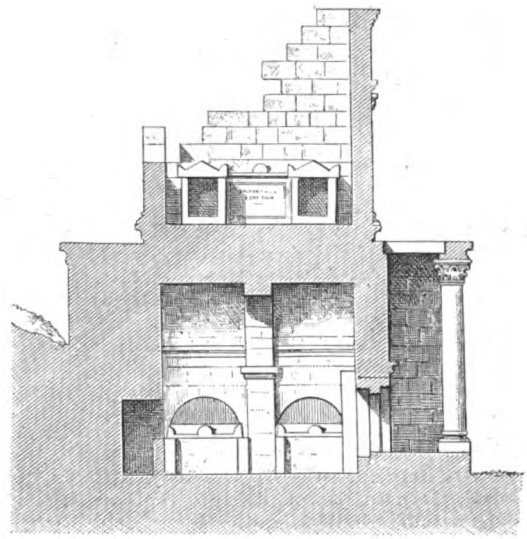
ΔΙΟΓΕΝΗCΟ
ΚΟCΕΥCΕΒΙΟΥΚ
ΤΩΝΙΝΟΥΑΔΕΛΦ
ΕΠΙΚΟΙΝΑ ϩ

Διογένης Ο.....κος Εὐσεβίου κ[αὶ Ἀν-]τωνίνου ἀδελφ[οῦ] ἐπὶ κοινά.

Enfin, sur un fragment d'un autre sarcophage brisé :

. . . . . .
ΕΥCΕΒΙΟΥ ΜΕC[ον

Une dernière inscription du tombeau avait été négligée, bien qu'elle présentât plus d'intérêt que celles



819. — Tombeau de Diogène. Coupe.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 70.

qui avaient été publiées. Restée inédite, elle a été donnée en 1902 par M. W. K. Prentice, d'après lequel nous la transcrivons, en exprimant le regret que ce premier éditeur n'ait pas donné la transcription épigraphique avec séparation des lignes[3] et l'indication du lieu exact où l'inscription a été relevée dans le tombeau[4] (fig. 819) :

Ὁ τὸ ζῆν χαρισάμενος τῷ ἀν-
θρωπίνῳ γένει, κὲ τὸ τελευτᾶ-

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, p. 103. — [2] Ph. Le Bas, *op. cit.*, n. 2661, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*. — [3] Nous interprétons comme des sections de ligne « les blancs » qui coupent d'une façon irrégulière le texte. Il eût mieux valu faire usage du sigle || dont l'interprétation est connue de tous. — [4] W. K. Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and Proceedings of the American philological Association*, 1902, t. XXXIII, p. 96, n. 16.

Digitized by Google

ν διὰ σφάλμα ἐντιλάμενος,
κέ τὴν ἀνάστασιν ἐν ἐλέει κ-
ὲ οἰκτιρμοῖς ἰδ(ί)οις ἐπανγιλάμ-
ενος, κὲ ἀραβωνίσας, Χ(ριστό)ς, ἐπί-
σκεψε τῷ σωτηρίῳ σου τὸν δο-
ῦλόν σου Ἀντωνίνο(ν) Διογέ-
νου(ς) καὶ Δομετίαν, γαμετὴν
αὐτοῦ, κὲ τοὺς λοιποὺς ἐνταῦθ-
α κοιμωμένους, τοῦ ἰδῖν ἐν τ-
ῇ χρηστότηττι τῶν ἐγλε(κ)τῶν σ[ου].

« Toi qui donnes la vie au genre humain et la mort en punition du péché, et qui dans ta bienveillance promets la résurrection et nous en donnes un gage, Christ, daigne visiter par ton salut ton serviteur Antonin, fils de Diogène, Dométia sa femme et les autres qui reposent ici, afin qu'ils puissent voir le bien de tes élus. »

Il est évident que la phrase ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς est inspirée par le ps. CIII, ℣. 4, et la fin de l'inscription dépend du ℣. 4 du ps. CVI : Ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου, τοῦ ἰδεῖν ἐν τῇ χρηστότητι τῶν ἐκλεκτῶν σου. Il semble toutefois que l'emprunt ait été suggéré par un document intermédiaire, la liturgie de saint Basile, dans laquelle il est curieux de suivre un développement parallèle à celui des idées exprimées dans notre inscription [1] :

Ὁ τὰς κοινὰς ταύτας καὶ συμφώνους ἡμῖν χαρισάμενος προσευχάς,... καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον χαριζόμενος.

Καὶ ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου.

Ἐπίβλεψον καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους, κ.τ.λ.

Ὁ Θεός, ὁ ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν, κ.τ.λ.

Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,... παρ' οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη,... ὁ ἀῤῥαβὼν τῆς μελλούσης κληρονομίας, κ.τ.λ.

Πλάσας γάρ τὸν ἄνθρωπον... τέθεικας αὐτὸν ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, ἀθανασίαν ζωῆς καὶ ἀπόλαυσιν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν σου ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ. Ἀλλά... νεκρωθέντα (τε) τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ παραπτώμασιν,... ἀπέστεψας αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθη, οἰκονομῶν αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας σωτηρίαν τῇ ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου.

Ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, κ.τ.λ.

Ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν,... ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, κ.τ.λ.

Ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός. Καὶ μνήσθητι πάντων τῶν πιστῶς κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπιδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου, καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ὅπου ἐπισκόπει τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου.

Nous n'avons pas fini avec les inscriptions du « tombeau de Diogène ». On se rappelle que l'une des inscriptions *a*, côté nord, contient deux emprunts au ps. CXVIII, lequel psaume semble avoir formé la seconde partie de l'*Hallel*, et avoir été, à ce titre, chanté par les Juifs lors du souper pascal [2]. Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur les attaches que nous avons essayé de montrer entre le rituel eucharistique issu en partie de ce souper funèbre de Jésus et l'agape funéraire des chrétiens, mais il importe de relever ce passage gravé sur un monument qui a offert les conditions d'installation ordinaires à la célébration des agapes funéraires. Voir col. 809. Enfin ces mots εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου se retrouvent dans les *Constitutions apostoliques* [3], dans la liturgie de saint Jacques [4] et dans la *Keduscha* juive [5].

Le texte gravé sur le côté ouest, *b*, n'a pu être identifié, et ceci encore mérite d'être noté. Nous avons donc parmi nos inscriptions de la région d'Antioche trois catégories de textes : 1° les textes empruntés à l'Écriture; 2° les textes empruntés à la liturgie; 3° les textes dont la source n'est pas connue. L'utilisation des textes épigraphiques au point de vue de la critique et de l'établissement du texte biblique appartient à d'autres études, il doit nous suffire d'avoir appelé une fois de plus l'attention sur ce point et indiqué quelques textes peu connus. Il n'en est pas de même pour la liturgie. On aura pu remarquer que plusieurs de nos textes épigraphiques dépendent, ou, pour ne pas précipiter la solution, se rattachent à un type liturgique dont les liturgies de saint Jacques et de saint Basile nous offrent des exemplaires plus ou moins directement apparentés à cet archétype. Quoi qu'il en soit, ces deux liturgies semblent, dans leur forme actuelle, assez peu éloignées de l'exemplaire duquel les textes épigraphiques ont emprunté leurs formules. Mais il y a plus, l'épigraphie devient en quelque manière un *criterium* entre les diverses familles ou exemplaires qui nous ont conservé une liturgie; c'est ainsi que sur quatre manuscrits principaux de la liturgie de saint Jacques le *codex Rossassensis* et le *Parisinus n. 2509*, contiennent seuls l'inscription de El-Barra citée plus haut : Κύριος ποιμαίνει με. κ.τ.λ.

C'est, croyons-nous, un véritable fragment litanique, emprunté soit à une liturgie officielle, soit à l'inspiration de la prière privée, que nous lisons dans l'intérieur d'une tombe à Shnân [6] :

Ἀθάνατος ὤν, π[ο](λ)λὰ πάθ(η) ὑπέμινεν,	B (ou Θ) YMΓ
Ἰησοῦς ὁ Χρειστός.	B (ou Θ) YMΓ
Γένος Δαουίδ, οὐράνιος κλάδος,	B (ou Θ) YMΓ
Ἰησοῦς ὁ Χρειστός.	B (ou Θ) YMΓ
(Δ)οξαζόμενος [μο]νογενὴς, ἀθάνατος, ἐν [πάσε τῇ γῇ.	B (ou Θ) YMΓ
Ἰησοῦς ὁ Χρειστός.	B (ou Θ) YMΓ

Les quatre lettres qui se lisent à la fin de chaque ligne ne nous paraissent laisser que peu de place à l'hésitation entre B et Θ. Outre la confusion facile à faire entre deux caractères si peu différents lorsqu'on les relève sur une pierre qui a eu à subir l'action de quinze siècles, l'interprétation des sigles ΘYMΓ se trouve si aisée et si naturelle en Syrie, où une partie de cette formule était acclimatée, qu'elle ne semble pas donner lieu d'admettre une autre leçon que celle-là et son développement se trouve être : Θ(εοῦ) υ(ἱός) Μ(αρίας) γ(ενηθείς), « le Fils de Dieu, engendré de Marie. » Formule apparentée au XMΓ que nous avons rencontré plus haut. Quant aux rapprochements qu'on a jusqu'ici tenté d'établir entre cette inscription et les liturgies grecques, elles nous semblent n'offrir rien de plus que ce fonds commun d'idées qu'on peut s'attendre à rencontrer sans qu'on doive y trouver matière à une dépendance textuelle [7].

Nous trouvons dans le récit du tremblement de terre de 528 chez Théophanes le Chronographe une indication qui est bien faite pour nous inviter à la prudence en matière de statistique épigraphique. A la suite des processions de supplication qui suivirent la catastrophe, un saint homme fut, dit-on, gratifié d'une vision dans laquelle il apprit que tous les survivants devaient faire graver sur le linteau de la porte de leur maison cette inscription : « Christ, demeurez avec nous. » A ce prix la colère de Dieu sur la ville s'apaiserait : Ἐφάνη δὲ ἐν ὁράματί τινι θεοσεβεῖ ἀνθρώπῳ, ὥστε εἰκεῖν πᾶσι

[1]. C. E. Swainson, *op. cit.*, p. 76 sq. — [2] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the ante-Nicene church*, in-12, London, 1897, p. 33. — [3] *Constit. apostol.*, l. VII, c. XXVII, Pitra, *Monum. jur. græc.*, 1864, t. I, p. 363. — [4] Swainson, *op. cit.*, p. 268. — [5] F. E. Warren, *op.cit.*, p. 215. — [6] W. F. Prentice, *op. cit.*, p. 95, n. 15. Nous transcrivons ce texte tel qu'on le lit dans le mémoire de M. W. K. Prentice, qui n'entre à son sujet dans aucune explication. — [7] S. Pétridès, dans les *Échos d'Orient*, 1904, p. 185, y voit « le début d'un alphabet rythmique à refrain dont la gravure aura omis le second vers commençant par la lettre B ».

Digitized by Google

τοῖς ὑπολειφθεῖσιν, ἵνα ὑπεργράψωσιν εἰς τὰ ὑπερύθρα αὐτῶν·

ΧΡΙΣΤΟΣ ΜΕΘ' ΗΜΩΝ ΣΤΗΤΕ

Χριστὸς μεθ' ἡμῶν, στῆτε

Καὶ τούτου γενομένου, ἔστη ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ[1]. Une telle inscription a donc dû être très commune à Antioche; or, jusqu'à ce jour, on n'en a relevé, à notre connaissance, aucun exemplaire.

Il existe en Europe un groupe d'inscriptions que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'elles présentent une infraction constante à l'usage chrétien d'omettre la mention de la patrie sur l'épitaphe des défunts. Les Apaméens et, en général, semble-t-il, les gens de ce district aimaient, lorsque les nécessités de la vie les conduisaient mourir loin de leur patrie, de rappeler sur leur tombe leur lointaine origine.

Nous trouvons à Trèves les inscriptions suivantes[2] :

ΕΝΘΑΔΕΚΙΤΑΙΑΖΙ
ΖΟΣ ΑΓΡΙΠΑΣΥΡΟΣ
ΚΚΑΠΡΟΖΑΒΑΔΑΙΩΝ
ΟΡΩΝΑΠΑΜΕΩΝ

Ἔνθαδε κῖται Ἄζζος Ἀγρίπα Σύρος κώ(μης) Καπροζαβαδαίων, ὁρων Ἀπαμέων.

Cette inscription, dont le christianisme paraît prouvé par les monnaies contenues dans la tombe[3], a exercé la sagacité de François Lenormant[4], qui reconnaît bien que « toute l'importance de ce monument est dans la désignation géographique de la patrie d'Azizus Agrippa ». Après une longue et ingénieuse démonstration que nous ne reproduisons pas puisqu'elle ne nous paraît pas fondée, il conclut que la « κώμη Καπροζαβαδαίων était située sur des bords du petit Zab ou Caprus », affluent du Tigre, et il lui « semble difficile de ne pas reconnaître dans le nom des Caprozabadéens les deux noms, hellénique et national, de ce fleuve, Caprus et Zabas, combinés ». La difficulté qu'on peut tirer du mot Σύρος est écartée par cette considération que ce terme avait pour les Grecs et les Romains un sens géographiquement moins limité que de nos jours. Quoique les exemples apportés soient probants[5], l'explication ne peut être soutenue. Le mot Σύρος, constamment appliqué dans les inscriptions du temps de l'empire aux habitants de la province de Syrie et les deux noms propres également particuliers à cette contrée inviteraient à y localiser la κώμη Καπροζαβαδαίων. Mais en outre ce mot n'est lui-même que la transcription du nom de lieu purement araméen *Kefr-Zabda* ou *Kefr-Zabada*, et l'on voit que c'était un village des montagnes de l'Apamène, ὄρη Ἀπαμέων, autrement dit, ἡ τῶν Ἀπαμέων ὀρεινή, comme aurait écrit Strabon. De nos jours, parmi les localités des montagnes du district montagneux d'El-Barra, le nom de *Kefr-Zabada* a disparu[6].

Toutefois la formule ΟΡΩΝ ΑΠΑΜΕΩΝ ne se trouve pas résolue dans tous les cas par cette explication[7]. Fr. Lenormant avait cru voir désignée Apamée de Mesène dans l'inscription de Trèves; Garrucci préférait entendre cela d'Apamée en Célésyrie[8], et De Rossi se rangeait à cette opinion[9]. Pline, en effet, place Apamée en Célésyrie[10] et Ptolémée dit que cette ville a donné son nom à la région. Ce qui est plus important encore c'est le texte d'un fragment d'inscription romaine : ΘΑΛΛΣΙΟ [ς]..... ΤΟΥ ΓΕΝΙ ΣΥΡΟΣ ΑΠΟ ΚΩΜΗΣ Μ.... ὅρων ἀπαΜΕΩΝ ΤΗΣ ΚΥΛΗΣ ΣΥΡΙΑΣ[11].

La deuxième inscription de Trèves est ainsi libellée[12] :

ΕΝ·ΘΑΔΕ·ΚΙΤ·ΕΝ·ΗΡ
ΗΝΕ·ΚΑΣΣΙΑΝΟΣ·Α☩
ΒΕΔΣΙΜΙΟΥ·ΑΠΟ·ΚΩ
ΑΔΔΑΝΩΝ·ΖΗΣΑ
5 ΑΣΝΚΡΟΠΛΟΥΣΕ·ΤΙΗΚΒ
☩

Ἔνθαδε κῖτε ἐν ἠρήνε Κασσιανὸς (αρι ? ou ☩) Βεδσιμίου ἀπό κώ(μης) Ἀδδάνων ζησα ας (= ζήσας) νκρο (μικρὸν) πλους (ou πρὸς) ἔτη κϛ. « Ici repose en paix Cassianus ☩ fils de Bedsimius, du bourg d'Adana, qui vécut un peu au delà de vingt-deux ans. » Addana (aujourd'hui Dana) est une localité ancienne située à moitié chemin entre Roueiha et M'arret-en-Nomân. Il y a un autre Addana situé au pied de la montagne de Scheikh-Béréket; ce dernier est un gros village de l'Antiochène, le premier est de l'Apamène; en tous cas, il ne peut être question d'Adana de Cilicie qui était une ville considérable et non une κώμη[13].

[1] Théophanes, *Chronographia, P. G.*, t. CVIII, col. 410. Cf. E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, in-12, Paris, 1869, p. 56, 57, un fait analogue pour la formule VLTIMVS SVORVM, donnée par Marc-Aurèle comme des plus vulgaires en son temps, et dont on ne connaissait en 1869 qu'un seul exemplaire. Pour l'épigraphie d'Antioche on pourra voir : P. Perdrizet, *Mélanges épigraphiques*, § II, *Inscript. d'Antioche*, dans le *Bulletin de corresp. hellen.*, 1900, t. XXIV, p. 288; Lechat, dans la *Revue des études grecques*, 1899, p. 475-476; Lajard, *Culte de Mithra*, in-4°, Paris, 1847, p. 147. — [2] Wyttenbach, *Neue Beiträge zur antiken heidnischen und christlichen Epigraphik*, dans *Trierer Gymnasial-Programm.*, in-4°, Trier, 1839, p. 19; L. Lersch, *Centralmuseum rheinländischer Inschriften*, in-8°, Bonn, 1839-1842, t. III, n. 53; J. Schmitt, *Die Kirche des h. Paulinus bei Trier*, in-8°, Trier, 1853, p. 433; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, n. 225, fig. 150; P. Diel, *Die St. Matthiaskirche bei Trier und ihre Heiligthümer*, in-8°, Trier, 1881, p. 167; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9893; Kaibel, *Inscript. græc.*, in-fol., Berlin, 1890, n. 2558; F. X Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, in-4°, Freiburg, 1890, n. 80. — [3] Elles appartiennent aux règnes de Constantin et de ses successeurs jusqu'à Théodose Ier; le plus grand nombre porte les noms de Valentinien Ier et de Valens. — [4] Son commentaire fait l'objet d'une note insérée par E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 324, note 9. — [5] E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 328, apporte des textes et F. X. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 45, en apporte d'autres. Si nous insistons ici sur ce détail géographique insignifiant en apparence, c'est que, signalé pour son inexactitude il y a trente-cinq ans environ, on n'a tenu aucun compte de la démonstration de W. H. Waddington, et les deux derniers éditeurs, Kraus et Kaibel, paraissent ignorer la discussion et jusqu'à la référence de l'ouvrage de ce dernier. — [6] W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1870, t. III, p. 614 (continuation de l'ouvrage de Ph. Le Bas). — [7] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 289, n. 668; Muratori, *Novus thes. veter. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. I, p. CCCCXI, n. 1. — [8] *Civiltà cattolica*, 4 octobre 1856, p. 92. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 80. — [10] *Hist. natur.*, l. V, c. XXIII. — [11] De Rossi, *loc. cit.* — [12] Ortelius et Vivian, *Itinerar. per Galliæ Belgicæ partes*, in-8°, Antwerpiæ, 1584, p. 60; Brower, *Antiquit. annal. Trevirens.*, in-fol., Coloniæ, 1628, t. I, p. 63; A. Wiltheim, *Luciliburgensia sive Luxemb. roman.*, in-4°, Luxemburgi, 1842, p. 144, fig. 72; Gruter, *Inscript. rom. antiq.*, in-fol., Amstelod., 1707, p. ML, n. 11; Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1749, p. 8; Th. S. Baier, *Opuscula*, p. 407; L. Lersch, *Central. museum*, t. III, p. 30, n. 53; Roach Smith, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1848, t. II, p. 104; J. Schmitt, *Die Kirche di heil. Paulinus*, p. 434; Le Blant, *op. cit.*, n. 267, fig. 167; Steiner, *Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften in den Gebieten der oberen Donau und des Rheins aus den Zeiten römischer Herrschaft*, in-8°, Seligenstadt, 1859, n. 84; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9892; F. X. Kraus, *op. cit.*, n. 164; G. Kaibel, *op. cit.*, n. 2560. Le sigle de la ligne 2 est interprété ἀρχιερεύς par Wiltheim et Brower, αρι par Kraus, par le *chrismon* flanqué de αω par E. Le Blant et le *chrismon* simple par G. Kaibel. — [13] Cf. W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie-Mineure*, n. 2644, 2673, 2688. Un autre habitant d'Adana, qui mourut à Rome, portait également le nom de Cassien.

Digitized by Google

Une troisième inscription de Trèves mentionne un autre habitant d'Adana [1] :

ЄN·ΘA·KЄITЄ·ЄYSЄBIA·EN·ЄIP
INI·OYCA·IЄPOOKMHTI·AΠΩ·K
ΩMHC·AΔΔANΩN·ZHCAC
MIKPO·ΠPOC·ЄTΩN·ΪЄ YIΠAT
5 IA·ONΩPIOY·OΪKAI·KΩCT,OΪ
NOY·TO·Ā·MH NI.ΠANH MOY
ΪB·HMЄPA·KΪ·B·ЄN·ЄIPЄNH·

Ἔνθα κεῖτε Εὐσεβία ἐν εἰρήνῃ οὖσα. Ἱεροκομητὶ (?) ἀπὸ κώμης Ἀδδάνων, ζήσασ[α] μικρὸ(ν) πρὸς ἐτῶν ΐ, ἐ[ν ὑ]πατίᾳ Ὀνωρίου [τ]ο ῇ καὶ Κωστ[α]ντίνου τὸ ᾱ μηνὶ Πανήμου, β ἡμέρᾳ κιβ (κυριακῇ) ἐν εἰρένῃ.

« Ici repose en paix (dans une sainte sépulture?) Eusébia, du bourg des Adaniens, ayant vécu un peu au delà de quinze années. Elle est morte sous le huitième consulat d'Honorius et sous le premier de Constantin, le 12 du mois de panemus, le jour du Seigneur, en paix. » Cette traduction de E. Le Blant est adoptée par F. X. Kraus. Nous retrouvons un indigène d'Addana à Vérone [2] :

ЄNΘ AΔЄKI
TЄ AYPЄCW
☩ ΠOCKAΔΔA ☩
NWN THCCYPI
AЄZHCAЄTHN
MIKPOΠAЄW

Ἔνθάδε κῖτε Αὐρ(ήλιος) Ἔσωπος κ(ώμης) Ἀδδανῶν τῆς Συρῖας, ζήσας ἔτη ν' μικροπλέω.

C'est sans doute par oubli que G. Kaibel n'aura pas fait entrer dans son recueil une inscription grecque chrétienne trouvée à Rome à Saint-Martin-des-Monts [3].

ЄNΘAKITAI·EMIΔABOYC ΓAMHTH
KACCIANOY TOΛMAPIOY KΩ
MHC AΔANΩN KAI OYOC AYTOY ΠЄTPOC

Ἔνθα κῖται Ἐμιδάβους, γαμητὴ Κασσιανου Τολμαρίου, κώμης Ἀδάνων, καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Πέτρος.

Nous rencontrons en Italie quelques autres Apaméens dont les épitaphes ne présentent pas de difficulté. A Pavie, en 471, deux frères [4]; à Côme, en 401 [5]; à Concordia, toute une colonie [6]. Nous ne pouvons omettre une dernière inscription de ce même cimetière de Concordia qui mentionne un Syrien du district d'Antioche [7] :

ЄTOYC B Π ŸЄNΘAΔЄKATAKITЄ
ΛЄZЄTAXOCAY ☩ MAPKIANOCCAΛ

P Λ Ω ΛOYCTIOYKΩMHCΦICΩPOYO ☩ ANTIO A P Ω
XЄΩNЄTΩNΪΘЄANTICTOΛMHCHA
5 ЄTONCOPONTOYTONANЄYTΩNIΔI
ΩNAYTOYΔΩCHTΩTAMIΩX[redacted]ΛMIAN

Ἔτους βπυ'. ἐνθάδε κατάκιτε, λέξε (i. e. λέξαι) τάχος, Αὐρ. Μαρκιανός Σαλλουστίου κώμης Φισωροῦ ὅρ(ων) Ἀντιοχέων, ἐτῶν ιθ'. ἐάν τις τολμήσῃ ἀ[νῦξ]ε τὸν σορὸν τοῦτον ἄνευ τῶν ἰδίων αὐτοῦ, δώσῃ τῷ ταμίῳ χ[ρ](υσοῦ) λ(ίτραν) μίαν.

Cette inscription est datée de l'année βπυ' (=482), qui ne doit pas être comptée, suivant Kaibel, d'après l'ère des Séleucides ainsi que l'avait fait Mommsen, mais d'après la date de l'année 64 av. J.-C., qui marque la concession d'autonomie par Pompée à la ville d'Antioche. La date de l'épitaphe serait en ce cas 418/419 après J.-C.

L'étude topographique d'Antioche chrétienne pendant les sept premiers siècles de notre ère est, nous osons le dire au terme de ces recherches, bien peu avancée et bien peu suivie. Nous avons voulu utiliser, suivant notre méthode, jusqu'aux moindres détails consignés dans des travaux peu connus ou peu accessibles; il est possible et même probable que plusieurs écrits aient échappé à nos investigations. Les conditions faites de nos jours à l'étude de l'antiquité en sont peut-être autant la cause que ce qu'on pourra tenir pour négligence de notre part. Dans un de ses célèbres « Rapports annuels sur les études orientales », Renan s'exprimait ainsi en appréciant les conditions faites à l'investigation scientifique par le nombre de recueils où se publient des mémoires : « Certes, il est bon que les moyens de publicité scientifique soient variés et faciles. La trop grande dispersion, cependant, a bien aussi ses inconvénients. Comment exiger des savants d'être abonnés à des dizaines de recueils, qui souvent n'ont qu'un rapport indirect avec leurs études? Que de bons travaux se perdent ainsi! J'ai là sous la main un excellent travail de Clermont-Ganneau imprimé dans une revue d'instruction publique qui probablement n'a pas deux abonnés parmi les philologues. J'ai imprimé en 1856 un petit mémoire sur l'onomastique arabe du Hauran, que je m'étonnais un peu de ne voir jamais cité par tant de personnes soigneuses qui ont depuis touché le même sujet : eh bien! elles n'avaient pas tout à fait tort. J'ai découvert, il y a quelques semaines, que le numéro du recueil où avait paru cette note n'a jamais été distribué [8]. »

XII. L'ÉCOLE D'ANTIOCHE. — Nous ne nous attarderons pas à l'étude des origines et des doctrines de cette école. Au point de vue archéologique et monumental nous devons nous borner à constater que nous ignorons tout. Le siège de l'école, son installation, son aménagement

[1] Apianus, *Inscript. sacr. vet.*, in-fol., Ingolstadii, 1534, n. 485; Abr. Ortelius et J. Vivian, *Itinerar. per nonnull. Galliæ Belg. partes*, in-12, Antverpiæ, 1584, p. 60; Scaliger, *De emendatione temporum*, in-fol., Lutetiæ, 1583, p. 483; in-fol., Lugduni, 1598, p. 516; Gruter, *Inscript.*, in-fol., Amstelod., 1707, p. MLII, n. 6; Honthen, *Prodrom. hist. Trevir.*, 2e édit., t. II, p. II, p. 353; Wiltheim, *Luciliburgensia*, in-4°, Luxembourg, 1842, p. 144, fig. 71; Brower, *Annales trevirenses*, in-fol., Coloniæ, 1628, t. I, p. 63; H. Bouche, *Chronographie de la Provence*, in-fol., Aix, 1664, p. 568; G. Fleetwood, *Sylloge inscript. antiq.*, in-8°, Londini, 1691, p. 396, n. 3; *L'art de vérifier les dates*, in-8°, Paris, 1818, p. 358, note 6; Scaliger, *De emendatione temporum*, in-fol., Coloniæ, 1629, p. 516; Lami, *De eruditione apostolorum*, in-4°, Florentiæ, 1733, p. 1063; Sirmond, *Notæ ad Sidon. Apoll.*, l. V, ep. IX, in-4°, Parisiis, 1652, p. 58; Hagenbuch, *Epistola epigraphica*, in-8°, Turici, 1782, p. 327; Reland, *Fasti consulares*, in-8°, Trajecti Batavorum, 1715, p. 563; *Cod. theod.*, edit. Ritter, in-fol., Leipzig, 1736, t. I, p. CLXXII, CLXXXIV; Baronius, *Annales*, edit. Pagi, in-fol., Lucæ, 1738, t. VI, p. 556; Pagi, *Dissertationes*, in-4°, Lugduni, 1682, p. 173; Th. S. Baier, *Opuscula*, p. 407; Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1749, p. 1, 36; H. Noris, *Annus et epochæ Syromacedonum*, in-fol., Florentiæ, 1691, p. 317; Saxi, *Pontificium Arelatense*, in-4°, Aquis Sextiis, 1629, p. 27; Maffei, *Græcorum siglæ*, in-8°, Veronæ, 1746, p. 57; Placentinus, *De siglis veterum Græcorum*, in-4°, Romæ, 1757, p. 105; Banduri, *Numismata imperatorum Rom.*, in-fol., Paris, 1718, t. II, p. 550; Lersch, *Centralmuseum*, 1839, t. III, p. 29, n. 53; Roach-Smith, *Collectanea antiq.*, 1851, t. II, p. 104; J. Schmitt, *Die Kirche d. h. Paulinus*, 1853, p. 432, n. 6; E. Le Blant, *op. cit.*, n. 248; Steiner, *Inscriptiones Danubii et Rheni*, Seligenstadt, 1851, n. 83; De Rossi, *Inscript. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 590, p. 248, et præf., p. XXXIX; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9891; G. Kaibel, *op. cit.*, n. 2559; F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 163. — [2] G. Kaibel, *op. cit.*, n. 2306. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n, 9787. — [4] *Ibid.*, t. IV, n. 9871; G. Kaibel, *op. cit.*, n. 2290. — [5] *Ibid.*, n. 2300. — [6] *Ibid.*, n. 2324-2329, 2332, 2334. — [7] *Ibid.*, n. 2230. Un autre *titulus* de Concordia offre la même expression λέξαι τάχος (*Ibid.*, n. 2331), mais il y ajoute le mot ὦ παροδτα que Kaibel traduit par ces mots : *cito dictum erit, hospes*. Cf. Bertolini, *Nuove scoperte nel sepolcreto dei militi romani*, dans les *Notizie degli scavi*, 1887, p. 305. — [8] Renan, *Rapport annuel sur les études orientales*, dans le *Journal asiatique*, juillet 1881; *Revue de l'histoire des religions*, 1881, t. IV, p. 389.

Digitized by Google

n'ont laissé aucun souvenir, à notre connaissance, dans les textes ni dans les ruines. Quant à l'histoire littéraire de cette école, elle n'entre pas dans le cadre de ce dictionnaire.

XIII. BIBLIOGRAPHIE. — *I. L'ARCHÉOLOGIE.* — C. F. Ammon, *De Hellenistis antiochenis*, in-4°, Erlangæ, 1810. — Barbié du Bocage, *Recueil de voyages et de mémoires*, t. II, p. 194. — W. H. Bartlett, *Footsteps of our Lord and his Apostles in Syria, Greece and Italy*, in-12, London, 1862, p. 70-77. — Ant. Baumstark, *Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier* dans *Der Katholik*, t. LXXXV, 1903, p. 408, 413, 541, 546. — J. S. Buckingham, *Travels among the arabian tribes*, in-4°, London, 1825, p. 554 sq. — H. C. Butler, *Architecture and other arts. Sculpture, mosaic and wall-painting in northern central Syria and the Djebel-Haurân*, in-4°, New-York, 1904. — L. F. Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie, de la Palestine et de la Basse-Egypte*, in-fol., Paris, an VII (1799). — Chesney, dans *Journal of the royal geogr. Society*, t. VIII, p. 228. — L. A. Corancez, *Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie-Mineure*, in-8°, Paris, 1816, c. VII, p. 116. — J. Cotovico, *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*, in-4°, Antwerpiæ, 1619, p. 497 sq. — O. Dapper, *Naukeurige Beschrywing van gantsche Syrie*, in-fol., Amsterdam, 1677; *Genaue und gründliche Beschreibung des ganzen Syrien*, in-fol., Amsterdam, 1681, p. 118 sq. — J. de la Roque, *Voyage de Syrie*, in-12, Paris, 1723, t. I, p. 199 sq. — P. Della Valle, *Voyage*, 1745, t. VIII, p. 128 sq. — C. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901. — A. Drummond, *Travels through different cities, letter XI*, in-fol., London, 1754, p. 221. — Eckhel, *Descriptio numorum Antiochiæ Syriæ*, in-4°, Vindobonæ, 1786. — R. Förster, *Antiochia. Rede am 27 Januar 1897 in der Universität zu Breslau gehalten*, in-8°, Breslau, 1897; *Antiochia am Orontes*, dans *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, 1897, t. XII, p. 103 sq.; *Skulpturen von Antiochia*, dans *Jahrbuch der kaiserlich. deutschen archäolog. Instituts*, 1898, t. XIII, p. 177-191. — M. de Fortia d'Urban, *Du tremblement de terre arrivé à Antioche l'an 589*, dans l'*Univers catholique*, 1843, t. XV, p. 395-400. — Albin Freund, *Beiträge zur antiochenischen und zur konstantinopolitanischen Stadtchronik*, in-8°, Iéna, 1882. — J. Guidi, *Una descrizione araba di Antiochia*, dans *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 25 aprile 1897*, 1897, p. 137-161. — S. Kraus, *Antioche*, dans la *Revue des études juives*, 1902, p. 27-50. — A. v. Kremer, *Beiträge zur Geogr. des nördl. Syriens*, dans *Denkschr. d. Wiener Akad., philos. hist. Klasse*, t. III. — A. Héron de Villefosse, *Candélabres en bronze provenant de Syrie*, dans le *Bull. de la Soc. des Ant. de France*, 1902, p. 234. — A. Hug, *Antiocha und der Aufstand des Jahres 387 n. Chr.*, in-8°, Winterthur, 1863, reproduit dans *Studien aus dem classischen Altertum*, Freiburg, 1881, p. 133-200. — J. M. Kinneir, *Journey through Asia minor*, in-8°, London, 1818, p. 145 sq. — E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, in-8°, Paris, 1890, t. III, p. 76. — S. Mahaffy, *A survey of Greek civilisation*, in-8°, London, 1897, p. 282. — J. Maurice, *Essai de classification chronologique des émissions monétaires de l'atelier d'Antioche pendant la période constantinienne*, in-8°, Londres, 1899. — Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, in-8°, Paris, 1837, t. VII, p. 104 sq. — B. de Montfaucon, *Les modes et les usages du siècle de Théodose le Grand et d'Arcadius son fils, avec quelques réflexions sur le moyen âge et le bas âge*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, 1737, t. XIII, p. 474 sq. — C. Ottfried Müller, *Antiquitates Antiochenæ*, in-4°, Gottingæ, 1839, et dans *Commentat. soc. reg. scient. Gotting. class. hist. et philol.*, t. VIII, p. 205-340. — C. Niehbur, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, in-4°, Kopenhague, 1774, t. III, p. 15. — J. Otter, *Voyage en Turquie et en Perse*, in-12, Paris, 1748, t. I, p. 79 sq. — P. Perdrizet, *Syriaca, Sur le bronze d'Antioche du musée ottoman*, dans la *Revue archéologique*, 1903, t. I, p. 392. — R. Pococke, *A description of the East and some other countries*, in-fol., London, 1743-1745, t. I, pl. V, p. 9; t. II, pars 1a, p. 186. — A. Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, in-4°, Trajecti Batavorum, 1714, p. 119 sq. — J. Rennellius, *A treatise on the comparative geography of western Asia*, in-8°, London, 1831, p. 1 sq. — G. Rey, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie*, in-4°, Paris, 1871. — O. F. v. Richter, *Wallfarhrten im Morgenlande*, in-8°, Berlin, 1822, p. 281. — J.-B.-L.-J. Rousseau, *Carte d'une portion du Scham, du Dejziré et de l'Iraq-Arabi, dressée de 1811 à 1816*. — J. S. Semler, *Initia christianæ religionis Antiochiæ*, in-4°, Halis, 1767. — Ch. de Smedt, *Dissertationes selectæ in histor. eccles.*, in-8°, 1876, Gandavi, p. 276-297, 329. — J. M. Stifter, *The Church of Antioch*, dans *Bibliotheca sacra*, 1900, t. LVII, p. 645-659. — J. Strzygowski, *Antiochenische Kunst*, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 421-433. — M. Treppner, *Das Patriarcat von Antiochen von seinem Entstehen bis zum Ephesinum, 431, Eine historische geographische Studie*, in-8°, Würzburg, 1891. Cf. Gelzer, *Theol. Litteraturz.*, 1892, p. 447. — F. von Troilo, *Orientalische Reisebeschreibung*, in-4°, Leipzig, 1717, p. 623. — P. Ubaldi, *La lettera CCXXXIII* πρὸς τὸν Ἀντιοχείας *dell' epistolario di S. Giovanni Crisostomo*, dans *Bessarione*, 1901, p. 69-79. — S. Vailhé, *L'ancien patriarcat d'Antioche*, dans les *Échos d'Orient*, 1899, p. 216-227. — F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, in-12, Paris, 18, 88. — Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, in-8°, Paris, an VII, t. II, p. 53.

II. L'ÉCOLE. — Augusti, *Eusebii Emeseni quæ supersunt opuscula græca*, in-4°, Elberfeld, 1829. — L. Blau, dans la *Revue des études juives*, 1900, t. XL, p. 107-111. — L. Diestel, *Geschichte der Alten Testaments in der christlichen Kirche*, in-8°, Iena, 1869, p. 126-141. — Dubois, *Étude sur les principaux travaux de l'école d'Antioche*, in-8°, Genève, 1858. — V. Ermoni, *École théologique d'Antioche*, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, t. I, col. 1435-1439. — L. Fassonius, *De voce homousion dissertatio in qua ostenditur vocem illam ab Antiochenis patribus proscriptam vel repudiatam non esse*, dans Zaccaria, *Thes. theolog.*, in-8°, 1762, t. III, p. 211-237. — J. W. Feuerlein, *Dei Filium Patri esse* ὁμοούσιον *antiqui Ecclesiæ doctores in concilio antiocheno utrum negarint*, in-4°, Göttingæ, 1755. — Th. Förster, *Chrysostom und sein Verhaltniss zu antiochenische Schule*, in-8°, Gotha, 1869. — Froschammer, *Ueber die Verwerfung des* ὁμοούσιος *auf der Synode von Antiochien* (269), in *Betreff des Wortes* ὁμοιούσος dans *Theolog. Quartals.*, 1850, t. I, p. 1. — J. Haiden, Ομοούσιον *an ex sententia Prud. Marani recte negetur in concilio Antiocheno anno CCLXX habito a Patribus proscriptum?* in-4°, Pragæ, 1760. — A. Harrent, *Les écoles d'Antioche. Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient au IVe siècle après J.-C.*, in-12, Paris, 1898. — Ph. Hergenröther, *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischen Gebiete*, in-8°, Wurzburg, 1866. — C. Hornung, *De schola antiochena de S. Scripturæ interpretatione quonam modo sit merita*, in-8°, Neostadii ad Salam, 1864. — H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen*, in-8°, Weissenburg, 1866; le même, *Die Bedeutung der Aniochenische Schule auf dem exegetischen Gebiete nebst einer Abhandlung über die ältesten christl. Schulen*, in-8°, Ingolstadt, 1867. — Kreuser, *Die alten Sophisten vertraten die Stelle unserer Gelehrten und Hochschulen*,

Digitized by Google

dans *Zeitschrift für Philos. und kathol. Theol.*, 1833, p. 30. — Kuhn, *Die Antiochenische Schule*, in-8°, Ingolstadt, 1866. — Langerge, *De Ephræm Syri arte hermeneutica*, in-4°, Regiomonti, 1831. — F. Münter, *Commentarius de schola Antiochena*, in-4°, Hafniæ, 1811; et en allemand dans *Archiv für Kirchengeschichte von Staüdlin und Tzschürer*, t. I, 1813. — H. A. Niemeyer, *De Isidori Pelusiotæ vita, scriptis et doctrina*, in-4°, Halæ, 1825. — J. Philip de Barjeau, *L'école exégétique d'Antioche*, in-8°, Paris, 1898. — E. de Schlesstrate, *Sacrum Antiochenum concilium pro Arianorum conciliabulo passim habitum nunc vero primum ex omni antiquitate auctoritati suæ restitutum*, in-4°, Antverpiæ, 1681. — Sieffert, *Theodorus Mopsuestus. Vet. Test. sobrie interpretandi vindex*, in-4°, Regiomonti, 1827. — F. A. Specht, *Theodorus von Mopsuesta und Theodorus von Cyrus*, in-8°, München, 1871. A. N. Sundberg, *De schola quadam theologica antiochena 3e et 4e sæc. ab Alexandrina diversa*, in-8°, Upsalæ, 1847. — Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, in-4°, Halle, 1832. — Vigouroux, *École exégétique d'Antioche*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 683-687. — J. B. Wenig, *Schola syriaca*, in-8°, Œniponte, 1866.

H. LECLERCQ.

II. ANTIOCHE (LITURGIE D'). — I. Messe. II. Psalmodie. III. Année liturgique. IV. Bibliographie : liturgie grecque dite de saint Jacques; les liturgies syriaques de saint Jacques.

I. MESSE. — Les recherches faites jusqu'ici sur les particularités des anciennes coutumes rituelles de l'Église d'Antioche et de son patriarcat n'ont point révélé, touchant cette intéressante question, tout ce que nous serions en droit d'en attendre.

Des origines au IVe siècle, c'est à peine si nous pouvons soupçonner que, vers l'an 272, on exécutait à Antioche des chants autres que ceux tirés de l'Écriture[1].

A une haute époque, la liturgie du *Testament de N.-S.* n'aurait-elle point été célébrée à Antioche? Le fait est possible, sans être probable : en tout cas, la liturgie syriaque d'Antioche, fixée dès au moins le VIIe siècle, et qui n'est qu'une adaptation de liturgies grecques, donne des extraits, cérémonies et prières du *Testament* susdit, spécialement pour la consécration des évêques[2].

On a essayé, d'après les homélies prononcées à Antioche par saint Jean Chrysostome, alors évêque de cette ville, avant 390, de restituer quelques particularités de la liturgie à laquelle il a fait parfois allusion : tout ce qu'on peut inférer des textes cités, ce sont simplement « des attestations intéressantes »[3], pas autre chose.

En ajoutant à ces remarques quelques observations personnelles, voici les principales concordances ou discordances que cette étude nous révèle, vis-à-vis des autres liturgies:

Au début de la messe, il n'y a pas encore de chant d'entrée, et l'évêque, arrivé au sanctuaire, salue le peuple. Au moment de l'offertoire, il y a différentes oraisons et impositions des mains sur les diverses classes de ceux qui doivent sortir de l'église, comme dans les liturgies des Constitutions apostoliques et du *Testament de N.-S.* (voir ces noms; cf. Sérapion); ces particularités ont disparu à l'époque suivante.

La litanie pour les catéchumènes, que le docteur paraphrase en entier, dans sa seconde homélie sur la IIe aux Corinthiens, contient, avec un ordre un peu différent, non seulement le même sens, mais à peu près les mêmes expressions que celle du livre VII des Constitutions apostoliques, dont la liturgie est précisément d'origine syrienne. On ne trouve rien de semblable dans la liturgie du *Testament de N.-S.*

Les fidèles avaient, en arrivant à l'église, déposé leurs offrandes à la *prothèse*[4]; tout comme dans la liturgie des Constitutions apostoliques, celle du Testament, et dans le rite grec actuel, il n'y avait donc que le clergé qui apportât les dons, de la prothèse à l'autel.

On chantait la καθολικήν, la litanie universelle, dont le docteur antiochien cite des invocations. Ensuite le célébrant « invoque l'Esprit-Saint, offre le sacrifice, présente la prière de tous, les anges se rangent autour de l'autel, et tout l'ordre des vertus célestes s'exclame »[5].

Tout cet ordre, et l'allusion évidente à une phrase de la préface, rappelle exactement celui de la liturgie dite de saint Jacques; le prêtre y dit, en effet, après la litanie de l'offrande, divers versets, parmi lesquels *Spiritus Sanctus superveniat in me*, etc.; puis l'oraison de l'offrande[6], séparée de la préface par celle « de voile ».

Saint Jean Chrysostome, qui n'en parle pas ici, mentionne par ailleurs la fermeture des voiles de l'autel[7]; doit-on placer à cet endroit de la liturgie le *lavabo* conservé par les Jacobites? le texte n'est pas clair[8], mais la fonction est probable ; et il y est fait allusion en divers autres textes.

Après la consécration, on faisait des mémoires. On recevait encore l'Eucharistie dans la main ouverte.

On peut, en dehors de cela, restituer aussi une partie du formulaire du diacre, mais c'est à peu près tout ce que nous pouvons savoir sur la liturgie de l'Église d'Antioche avant le Ve siècle; la célébrait-on en grec dans toute l'étendue du territoire qui en dépendait? On sait, en effet, que saint Jean Chrysostome avait besoin d'un interprète syriaque pour se faire comprendre du peuple des campagnes, et cela à une époque où l'hymnographie syrienne était depuis longtemps fixée.

Autant qu'on peut le supposer, cette liturgie, au temps de saint Jean Chrysostome, était à peu près celle que nous connaissons sous le nom de saint Jacques, ou de Jérusalem, mais avec divers passages appartenant plutôt à celle des *Constitutions apostoliques*, et d'autres de la liturgie du *Testament*. Peut-être la liturgie de saint Jacques n'est-elle point autre chose que celle du patriarcat d'Antioche et de toute la Syrie orthodoxe, au moment de la constitution des Églises séparées.

[1] Mentionnés dans la lettre synodale au pape saint Denys, pour la déposition de l'évêque Paul de Samosate, qui avait fait exécuter un jour de Pâques, par des femmes, des chants en son honneur. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1093, 1098. — [2] Cf. E. Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, Mainz, 1899, p. XVII. — [3] Duchesne, *Origines*, 2e éd., p. 55, avec l'indication des travaux faits sur ce sujet. Les principales sources sont les homélies sur les épîtres de saint Paul, et particulièrement *Ad Cor.*, *Ad Heb.*, *Ad Rom.*, *Ad Ephes.*, *P. G.*, t. LX, LXI, LXII; le traité *De sacerdotio*, l. VI, n. 4 sq., t. XLVIII, col. 680 sq. — [4] Crédence placée dans la prolongation de la basse nef de gauche (droite de l'évêque), à la hauteur de l'autel, du même côté que le tabernacle, et à l'opposé du *diaconicon*. Sur le tabernacle, cf. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXXII (XXXIII), *In Matth.*, *P. G.*, t. LVII-LVIII, col. 584-585. L'auteur dit que les saintes Écritures y sont déposées. — [5] *De sacerd.*, *l. c.* A ce sujet, l'auteur mentionne le récit d'un vieillard visionnaire, qui voyait « autant qu'il pouvait voir, ὡς αὐτῷ δυνατὸν ἦν », les anges venir à ce moment se ranger en cercle autour de l'autel, vêtus de riches vêtements, et se tenir inclinés comme en présence d'un empereur. On ne peut s'empêcher de rapprocher ce texte des rubriques des anciens ordos romains, qui prescrivent semblable chose aux sous-diacres au moment du canon. — [6] Mentionnons en passant que cette oraison contient à peu près les mêmes phrases que le *Supra quæ* jusqu'à *gratia repleamur*, du canon romain. Cf. LITURGIE D'ALEXANDRIE, pour une autre prière romaine du canon, placée également un peu avant dans cette liturgie, plus haut, col. 1192-1193. — [7] On voit par les restes imposants des églises de Syrie, des IVe, Ve et VIe siècles, qu'il n'y avait point encore d'*iconostase*, mais seulement une balustrade, devant le sanctuaire. Cf. R. P. Julien, *Sinaï et Syrie*, Lille, 1893, p. 223, 276. — [8] *In Ep. ad Ephes.*, homil. II, n° 5, *P. G.*, t. LXII, col. 29-39.

Digitized by Google

En effet, en dehors des rapprochements qui précèdent, on se fonde sur le fait que les hérétiques syriens dépendant d'Antioche, et séparés définitivement de l'Église melchite au VIe siècle, ont conservé, en langue syriaque, cette liturgie, pour l'ordre ordinaire du sacrifice. Les rares particularités qui différencient leur *ordo* de celui de la liturgie grecque de même nom — dans lequel les influences byzantines sont visibles — peuvent donc être un précieux reste des anciennes coutumes d'Antioche.

La principale consiste dans les prières qui accompagnent les mémoires aux environs de la consécration, et qui variaient suivant les Églises; le *lavabo* à l'offertoire s'y fait conformément aux anciens ordres romains et aux allusions de saint Jean Chrysostome; et, comme aussi à Rome autrefois, et encore chez les Coptes (voir art. LITURGIE D'ALEXANDRIE), la fraction a lieu avant le *Pater*. Les mélanges y sont accompagnés de l'*intinction* (voir ce mot) de l'espèce du pain, pratiquée diversement dans les différentes liturgies syriaques. Les jacobites ont gardé, dans le chant du Trisagion, Ἅγιος ὁ Θεὸς, l'intercalation σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ajoutée ou soutenue par Pierre le Foulon, à Antioche, condamnée au concile de Chalcédoine (voir col. 2403) et sur laquelle nous avons une homélie du patriarche monophysite Sévère d'Antioche. Voir plus loin.

Qu'est devenue la liturgie d'Antioche dans les Églises grecques? Elle a fait place à celle de Constantinople, à une époque inconnue; Théodore Balsamon, si âpre pour les autres liturgies (voir ALEXANDRIE, col. 1186), a certainement dû, lorsqu'il devint patriarche d'Antioche, abroger le plus rapidement possible les coutumes locales, s'il en subsistait encore au XIIe siècle: à moins toutefois, comme nous l'avons laissé supposer, que la liturgie de saint Jacques ait été celle qu'on célébrait à Antioche, comme à Jérusalem.

II. PSALMODIE. — Si l'on en croit l'historien Socrate [1], saint Ignace, second évêque d'Antioche, aurait introduit dans l'Église le chant alternatif; mais la chose, si elle est vraie, aurait été bien vite oubliée, car il faut venir au début du IVe siècle (peut-être vers la fin du IIIe), pour avoir des témoignages historiques certains.

Le plus grand nombre et les plus décisifs des textes [2] sur l'origine de la psalmodie en chœur nous amènent dans les chrétientés syriennes voisines de la Perse.

Cependant, il est bon d'ajouter ici que la liturgie du *Testament*, déjà citée, et qui n'a été traduite du grec en syriaque qu'au VIIe siècle, porte sur la psalmodie des rubriques qui nous reportent à une époque où le chant en chœur n'était point en usage pour les psaumes, quoique n'étant plus laissé à un soliste. La psalmodie y est confiée, en effet, successivement à trois prêtres, trois diacres, les enfants, deux vierges [3] : ce dernier renseignement nous rappelle un épisode du pillage de l'église d'Alexandrie (cf. plus haut, col. 1185) et les précédents, les coutumes mentionnées dans la *Peregrinatio Silviæ*.

Ce fut entre les années 348-358 [4] que le nouvel usage s'introduisit dans les chrétientés grecques, à commencer par Antioche [5]. Les hérétiques ariens entraînaient déjà toute une partie de la population sans que l'évêque Léontios tentât autre chose qu'un faible essai de résistance.

Le clergé, en général, n'était peut-être pas beaucoup plus zélé, quand Flavien et Diodore, membres d'une confrérie d'ascètes, eurent l'idée d'associer le peuple pratiquant à l'office des ascètes, qui, imitant l'usage, tout nouveau alors, des solitaires, se réunissaient la nuit pour chanter tout ou partie du psautier.

A l'imitation de ce qu'on pratiquait dans les Églises de langue syrienne, peut-être même dans celles qui appartenaient au territoire d'Antioche, les ascètes, au lieu de laisser au lecteur le récit du psaume, le confient aux fidèles, partagés en deux demi-chœurs alternatifs, l'un, des hommes, l'autre, des femmes et des enfants, tandis que tous se réunissent pour chanter un refrain nouveau, remplaçant ou accompagnant les antiques *akroteleiai, ephymnia, hypakoai, akrostikiai*.

Ce genre d'exécution, par des voix chantant à l'octave l'une de l'autre, était désigné par les anciens sous le nom d'*antiphonia, antiphonon melos*. La mélodie du refrain lui donna son nom, appliqué même souvent au psaume entier chanté de cette façon. L'antienne peut donc être à la fois le genre d'exécution ici visé, ou le texte ainsi chanté.

Les grecs ont conservé le nom d'*antiphonon* seulement aux antiennes qui servent de chant d'entrée à la messe et à quelques-unes de l'office nocturne; le rit romain donne le nom d'*antiphona* à tous les textes accompagnant les psaumes et même à plusieurs qui ne sont plus chantés avec des psaumes, comme aux processions.

C'est à l'occasion de Flavien et de Diodore, devenu évêque d'Antioche plus tard, qu'on voit apparaître le chant de la petite doxologie *Gloria Patri*, etc. Elle semble avoir été un de ces refrains nouveaux qui se chantaient en antiphonie, et l'original [6] a pu être emprunté, en le modifiant, aux hérétiques. Cependant, remarquons que les Canons d'Hippolyte prescrivent comme doxologie des oraisons : *Gloria tibi Patri, et filio, et Spiritui Sancto, in sæcula sæculorum. Amen.* Mais rien ne nous dit que cette règle ait été connue en Syrie. C'est déjà, du reste, un emprunt fait à leurs coutumes, que l'introduction du chant des fidèles dans le récit sacré, réservé jusque-là aux clercs ou aux vierges : ce fut encore à eux qu'on emprunta, pour les combattre, un genre d'hymnodie populaire, et inconnu des Grecs. Ce sont des odes composées sur un *hirmos*, c'est-à-dire une forme musicale et littéraire qui distingue ses coupes et ses rythmes, non point uniquement d'après le nombre des syllabes, mais la plupart du temps d'après le nombre et la place des accents.

Peut-être déjà, les chants en l'honneur de Paul de Samosate étaient-ils ainsi composés : cependant, on ne voit clairement cette forme entrer dans l'office qu'à l'époque de l'innovation de la psalmodie en chœur. Saint Éphrem, diacre d'Édesse, paraît en avoir été le principal initiateur dans les Églises syriennes.

Ce n'est que beaucoup plus tard, mais toujours dans le rayonnement d'Antioche, que Romanos, diacre d'Émèse (Homs), introduit ce genre dans la liturgie des Églises grecques de Syrie, d'où il passa dans les autres.

III. ANNÉE LITURGIQUE. — L'année liturgique à Antioche, dans les temps anciens, nous est surtout connue par les homélies de Sévère, patriarche monophysite qui siégea de 512 à 518 [7].

Ces homélies ont été l'objet d'une intéressante étude d'où nous extrayons les principaux faits suivants [8] :

Célébration des dimanches, τῶν πατέρων, préparation

[1] *Hist. eccl.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 889. — [2] Réunis pour la première fois par dom Cagin, *Paléogr. music.*, t. VI, p. 19-20. — [3] Édit. cit., l. I, XXVI, p. 55; l. II, XXII, p. 143. — [4] Dates de dom Cagin, *loc. cit.* — [5] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. II, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1057; Nicétas, *Thes. fid. orthod.*, l. V, c. XXX, citant Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390; Socrate, *loc. cit.*; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1536-1537. — [6] Ce fut saint Jean Chrysostome qui transporta les nouveaux usages d'Antioche à Constantinople, en 390. — [7] Mai, *Spicilegium Romanum*, t. X, p. 202, etc.; *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, p. 725-741. Cf. dom Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. VII. Le texte grec d'une de ces homélies était déjà connu, et attribué communément à saint Grégoire de Nazianze. — [8] Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XI (an. 1897), p. 31; t. XIII (an. 1899), p. 305.

Digitized by Google

à la fête de Noël; à Noël, messe de nuit, station à l'église de la Mère de Dieu, restaurée par l'empereur Anastase, en 515. Nous ne savons rien sur les fêtes qui suivent, que la célébration de celle des saints Innocents. Le 1er janvier, fête des saints Basile et Grégoire, station à l'église Saint-Ignace. Le 6, l'Épiphanie, nommée τὰ φῶτα, station à la Grande Église. Puis, une μνήμη de la vierge Marie, sur la date et le rôle précis de laquelle nous ne sommes point renseignés : est-ce la Purification? la fête indiquée en janvier par les livres gallicans? une simple station analogue à celle du 1er janvier à Rome? on ne saurait le dire.

Le Carême nous présente un intérêt tout particulier : c'est que son ouverture solennelle se fait, comme dans le rit romain, au milieu de la septième semaine avant Pâques, le mercredi, jour de station à Antioche, à l'église de Saint-Cassien, martyr[1]. Le soir, première réunion des catéchumènes, explication de la Genèse, « préparation à l'entrée au baptistère, » προπαρασκευὴ τῆς εἰς τό βαπτιστήριον εἰσόδου. Le dimanche avant Pâques, « fête des Hosanna. » Le jeudi-saint, en dehors de la liturgie solennelle, célébrée à la Grande Église, réunion des catéchumènes pour la reddition du symbole. Le vendredi-saint, pas de consécration de l'Eucharistie. La vigile de Pâques, baptême des catéchumènes.

Après Pâques, on trouve déjà la mention de la μεσοπεντεκοστὴς, la célébration de l'Ascension, la Pentecôte et son octave.

Comme autres fêtes, celles de saint Jean, des saints Tarache, Probe et Andronique, de saint Romain, de saint Antoine, de saint Athanase, de saint Siméon Stylite, enfin la dédicace de l'église du Calvaire à Jérusalem.

Tel est le court résumé de ce qu'on peut trouver sur l'année liturgique d'Antioche, dans les homélies de Sévère.

En dehors de ces renseignements intéressants, on ne peut guère tirer qu'une conclusion d'autres écrits : la présence, conforme du reste à de très anciennes coutumes, de la célébration des synaxes liturgiques du dimanche, dès le samedi, dans le *Testament*[2] et les liturgies syriaques déjà citées, du ressort d'Antioche.

A. Gastoué.

IV. Bibliographie. — Les vicissitudes subies par le patriarcat d'Antioche ne paraissent pas avoir exercé une influence sur la liturgie que cette Église représentait. Lors du morcellement du ve siècle, l'usage liturgique d'Antioche était adopté dans toute la Syrie, on continua de l'observer dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem et dans la province autocéphale de Chypre.

Il n'est que juste de faire, au sujet de la liturgie de saint Jacques, les mêmes réserves que nous avons faites sur la liturgie de saint Marc. Voir col. 1193. Cette liturgie, malgré son titre, ne peut se réclamer d'une attestation de l'époque apostolique. La plus ancienne qu'elle puisse invoquer est la mention contenue dans le canon 32e du concile *in Trullo* (692), où elle est attribuée sans hésitation à saint Jacques, frère du Seigneur. C'est là une limite minimum, car il n'est pas douteux que cette liturgie ne remonte beaucoup plus haut que le viie siècle. Lors du schisme des syriens jacobites, au vie siècle, ceux-ci adoptèrent la liturgie de saint Jacques en syriaque, comme liturgie fondamentale. Peut-être même doit-elle bénéficier d'une attestation beaucoup plus ancienne. Saint Jérôme cite, en effet, un texte liturgique qui se retrouve dans la liturgie de saint Jacques[3]. Telle est, en tout cas, l'extrême limite à laquelle nous puissions remonter. Quant aux manuscrits, ainsi que nous allons le voir, ils sont beaucoup moins anciens et ils ont eu à subir beaucoup de modifications inspirées par l'usage byzantin.

Il existe en outre une liturgie syriaque de saint Jacques, qui diffère assez peu de la précédente. D'autres liturgies syriaques ne diffèrent que pour l'*anaphora;* pour le reste, elles reproduisent toujours le même ordinaire. Enfin, une lettre de Jacques d'Edesse (fin du viie siècle) contient un grand nombre de détails sur la liturgie des Églises monophysites de langue syriaque[4].

I. LA LITURGIE GRECQUE DITE DE SAINT JACQUES. — 1° *Manuscrits.* — α. Bibliothèque de l'université de Messine, ms. *grec. n. 177.* Rouleau de parchemin en deux pièces de la fin du xie ou du commencement du xiie siècle; anciennement au monastère basilien de San Salvador, à Messine. Il contient la plus grande partie de la liturgie de saint Jacques écrite au *recto* et sur une partie du *verso.* Ce rouleau a été décrit par Assemani (voir § 2. *Éditions,* n. b.), p. xxxviii-xlix, et par Swainson (voir § 2, n. c), p. xviii. Sa mutilation est postérieure à la copie prise en 1749 par Monaldini pour Assémani. La meilleure édition est celle de F. E. Brightman (voir § 2, n. e), dans laquelle il correspond aux passages suivants : p. 34, lig. 21 *b*, à p. 39, lig. 12 *a;* p. 45, lig. 10 *a*, à la fin du texte. Dans l'édition Swainson cette liturgie occupe la 1re colonne, p. 224-328.

β. Ms. *Vaticanus gr. 1970,* xiiie siècle, anciennement *Basilianus cryptoferratensis IX,* parchemin. Le texte est reproduit par Swainson (2e colonne), p. 214-330. Sur ce ms. cf. P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano,* in-8°, Paris, 1891, p. 51, 75, 84; Assemani, *op. cit.,* p. 398 sq.; Renaudot (voir § 2, n. b), t. i, p. 116; Swainson, p. xv sq. Ce texte est du même type que α et paraît remonter au xie siècle et provenir de Jérusalem. On trouve une annotation assez copieuse dans A. Daniel (voir § 2, n. b), t. iv, p. 88-133, et dans Assemani, p. 400-408.

γ. Ms. *Barberinus VI. 10,* xvie ou xviie siècle, papier, inédit. Écrit pour un Barberini, nombreuses corrections de seconde main. Le texte est apparenté de près à β.

δ. Ms. *Parisinus* (Biblioth. nationale), *Suppl. grec. 476,* xve siècle. Papier. Le texte de la liturgie de saint Jacques occupe les fol. 1-35 recto, il est reproduit par Swainson, *op. cit.,* p. 215-332 (4e colonne). Sur ce ms. voir H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibl. nat.,* in 8°, Paris, 1888, t. iii, p. 267; Swainson, p. xxv. Ce texte est du même type que β et γ, sauf quelques particularités. Cf. F. E. Brightman, t. i, p. l; il peut remonter au xiie siècle et appartient à la Palestine.

ε. Ms. de la bibliothèque du patriarche orthodoxe, au Caire. — Texte apparenté à δ. Provenance et date inconnues.

ζ. Ms. *Parisinus* (Biblioth. nationale), *grec. 2509,* xve siècle. Papier. Le texte de la liturgie de saint Jacques, qui se trouve au fol. 194 est reproduit dans Swainson, p. 215-332 (3e colonne), et dans F. E. Brightman. Sur le ms. voir H. Omont, *op. cit.,* t. ii, p. 274; Swainson, p. xxv. Ce texte présente plusieurs particularités, principalement l'intercession écourtée par la suppression des mémoires particulières et l'insertion de quelques formules byzantines. Le texte a pu être pris sur un ms. plus ancien, peut-être remonte-t-il au commencement du

[1] Remarquons qu'on a beaucoup contesté aux livres romains leur antiquité sur ce point : or, près d'un siècle avant saint Grégoire le Grand, nous voyons les jours préparatoires en usage à Antioche, comme les sacramentaires et antiphonaires grégoriens les mentionnent pour Rome, à partir du même mercredi avant le premier dimanche de Carême. — [2] P. xlv. — [3] S. Jérôme, *Adv. Pelag.,* l. ii, c. xxiii, *P. L.,* t. xxiii, col. 587 : *Sacerdotum quotidie ora concelebrant* ὁ μόνος ἀναμάρτητος, *quod in lingua nostra dicitur* qui solus es sine peccato. Ces mots se retrouvent dans le *Memento* des morts : αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ μόνος ἀναμάρτητος φανεὶς ἐπὶ τῆς γῆς. F. E. Brightman, *Liturgies,* in-8°, Oxford, 1896, t. i, p. 57. — [4] Assemani, *Bibliotheca orientalis,* in-fol., Romæ, 1719, t. i, p. 479; Brightman, *op. cit.,* p. 490.

Digitized by Google

XIIe siècle; il provient de la province de Thessalonique.

η. Ms. *Parisinus* (Biblioth. nationale), *Suppl. grec. 303*, XVIe siècle. Papier; transcrit par Constantin Palæocappa pour le cardinal Charles de Lorraine (1554-1574). Le texte de la liturgie de saint Jacques se trouve au fol. 19; inédit. Sur ce ms. cf. H. Omont, *op. cit.*, t. III, p. 246; Swainson, p. XXXIII sq. Ce texte est, à peu de chose près, le texte *receptus*, mais Swainson paraît faire erreur en affirmant que le texte de l'*editio princeps* a été imprimé d'après une copie de cet exemplaire. Entre autres particularités, le texte ne contient pas la rubrique des lectures du *textus receptus*. Le ms. ne contient aucune indication sur l'origine et la date du ms. qui a servi au copiste.

θ. Ms. *Oxoniensis* (*Bodleianus*), *Miscel. grec. 134*, XVIe siècle. Papier; transcrit également par Const. Palæocappa et peut-être pour Henri VIII. Le texte de la liturgie se trouve fol. 240. Inédit. Texte semblable à η, non identique cependant. Aucune mention de provenance ou de date.

A Cambridge *Ff. IV. 2*, fol. 294-297, fragment du même copiste (cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 51, lig. 6, à p. 54, lig. 21), apparenté de très près à H; à Paris, *ms. Suppl. grec. 143*, fol. 91-94 (cf. F. E. Brightman, p. 51, lig. 6, à p. 54, lig. 16), fragment du même copiste, diffère de η et θ.

ι. Ms. de Zante, XVIIe siècle. Papier, transcrit probablement à Zante pour l'usage local. Brèves additions et corrections en marge et de seconde main. Le texte est celui de η et θ avec quelques particularités. Le ms. est la propriété de M. F. E. Brightman.

κ. Bibliothèque du patriarcat orthodoxe, au Caire. — Ce texte est conforme au *receptus* et contient la rubrique des lectures.

λ. Bibliothèque de l'École de théologie, à Chalki, XVIIIe ou XIXe siècle. Papier. Ce ms. a probablement péri lors du tremblement de terre de 1894 qui détruisit l'école de Chalki. Il paraît probable qu'il renfermait une simple transcription du *textus receptus*.

μ. Un ms. de la bibliothèque de Strasbourg contenait la liturgie de saint Jacques; il aura péri lors du siège de la ville en 1870.

Tous ces mss. peuvent, semble-t-il, être répartis entre trois groupes : α, β, γ, δ, ε se rattachent à l'usage du patriarcat de Jérusalem; ζ, à l'usage de Thessalonique et occupe une position intermédiaire entre le groupe oriental qui précède et le groupe occidental : η, θ, ι, κ, λ, qui se rattache à l'usage de Zante.

Deux mss. méritent une mention distincte, parce que, au lieu de contenir la liturgie entière, ils ne renferment que le *diakonika*. Ce sont : 1° Ms. *Sinaiticus* (monastère de Sainte-Catherine), *grec. 1040*, XIVe siècle. Papier. Sur ce ms. cf. Gardthausen, *Catal. cod. græc. sinait.*, in-8°, Oxonii, 1886, p. 219. Le texte appartient au groupe oriental, dont il diffère par quelques détails. Cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. LII. — 2° Ms. de Zante, transcrit vers 1860, appartient à M. F. E. Brightman. Le texte est celui de ι.

2. *Éditions.* — a) ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΙ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἀδελφοθέου, Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, in-fol., Parisiis, ap. Guil. Morelium, 1560. Cette édition est très améliorée de celle de Démétrius Ducas, in-4°, Romæ, 1526; elle était donnée par Jean de Saint-André, chanoine de Paris, qui en cette même année 1560 publia à Paris, dans le format in-folio, en collaboration avec Claude de Sainctes, une traduction latine (voir b). Le ms. ayant servi à établir ce *textus receptus* n'est pas connu. On le retrouve dans la *Biblioth. vet. patrum*, in-fol., Parisiis, 1624, de Fronton du Duc, t. II; dans Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΑΚΩΒΟΥ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ. ἐκτέθηται παρὰ τῇ ἱερᾷ τῶν φίλων ξυνωρίδι. ΕΝ ΤΗ ΣΑΛΑΚΑΤΗ, Venetiis, 1645; dans J. Alb. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, in-12, Hamburgi, 1719, part. 3, p. 33 sq.; dans J. A. Assemani, *Codex liturg. Eccles. univers.*, in-4°, Romæ, 1752, t. V, p. 1-67; W. Trollope, *The greek liturgy of St. James*, etc., in-8°, Edinburgh, 1848; J. M. Neale, *Tetralogia liturgica*, in-8°, London, 1849; Le même, *The liturgy of St. James*, in-8°, London, 1858; H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ in epitomen redactus*, in-8°, Lipsiæ, 1853, t. IV, p. 80 sq.; Neale and Littledale, *The greek liturgies*, in-16, London, 1858; Rattray, *The ancient liturgy of the Church of Jerusalem*, being the liturgy of St. James freed from all later additions... with an english translation, notes, in-8°, London, 1744; J. C. Bunsen, *Analecta antenicæna*, in-8°, London, 1854, t. III.

b) J. A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, in-4°, Romæ, 1752, t. V, p. 68-99, reproduit le texte du ms. α (voir plus haut, col. 2432). C'est ce texte que Neale, *Introd.*, p. 325, qualifie de « the Sicilian liturgy ».

c) C. A. Swainson, *The greek liturgies chiefly from original authorities*, in-8°, Cambridge, 1884, p. 214-332. Le texte est donné sur 4 colonnes d'après les mss. α, β, δ, ζ, avec la collation perpétuelle du *textus receptus* en marge. L'établissement des textes et leur disposition laissent fort à désirer.

d) Dionysios Latas, archevêque de Zante : Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου Ἰακωβου τοῦ ἀδελφοῦ θέου καὶ πρώτου ἱεράρχου τῶν Ἱεροσολύμων ἐκδοθεῖσα μετὰ διατάξεως καὶ σημείωσεων, in-8°, Zante, 1886. Pour cette édition on a fait usage du *textus receptus* et on a cherché à éliminer les additions d'origine byzantine ainsi qu'à rétablir les rubriques en s'aidant de quelques manuscrits orientaux. La préoccupation n'était que de composer un livre de liturgie courante et on n'en peut guère rien attendre au point de vue critique. Le texte est apparenté de près au *textus receptus*.

e) F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, p. XLVIII sq., 31 sq. Voir col. 1195 d. Reproduit le ms. ζ, fol. 194-210, avec un intercalaire (p. 36, lig. 5-13) d'après le *kontakion* du ms. α.

3. *Traductions.* — Jean de Saint-André et Claude de Sainctes donnèrent en 1560 : *Liturgiæ sive missæ SS. patrum Jacobi apostoli et fratris Domini, Basilii magni e vetusto codice latinæ translationis. Joannis Chrysostomi interprete Leone Thusco*, in-fol., Parisiis, 1560; Antwerpiæ, 1560; in-8°, Antwerpiæ, 1562. Cette traduction fut reproduite dans la *Biblioth. SS. patrum*, in-fol., Parisiis, 1575, t. IV. et in-fol., Parisiis, 1589, t. VI; dans la *Magna biblioth. vet. patr.*, in-fol., Coloniæ, 1618, t. I; dans la *Biblioth. vet. patr.*, in-fol., Parisiis, 1624, t. II, et dans la *Maxima biblioth. vet. patr.*, in-fol., Lugduni, 1677, t. I; J. A. Fabricius, *loc. cit.*, et J. A. Assemani, *loc. cit.* La traduction anglaise dans T. Brett, *A collection of the principal liturgies*, in-8°, London, 1720; Rattray, *loc. cit.*; Neale, *History of the holy eastern Church*, introd., in-8°, London, 1850, p. 531-701 (anaphora); pour Neale and Littledale, et F. Probst, voir col. 1195, § 3; enfin Augusti, *Denkwürdigkeiten*, t. VIII, p. 427-459.

4. *Dissertations.* — La plupart de ces dissertations sont des plaidoyers tendancieux inspirés par des préoccupations théologiques. Cl. de Sainctes, *Liturgiæ sive missæ patrum*, Antwerpiæ, 1560, fol. 12 sq.; Leo Allatius, *Epistola ad Bartholdum Nihusium de liturgia Jacobi*, dans les Συμμικτα, in-8°, Coloniæ Agrippinæ, 1653, p. 175-208. « Allatius, dit Tillemont, a fait une longue dissertation pour montrer que la liturgie qui porte le nom de saint Jacques, vient véritablement de lui. Il traite ce point avec autant de chaleur que d'étendue, moins comme une personne qui cherche la vérité que comme un homme qui veut faire valoir l'opinion qu'il a embrassée. Cependant, après avoir bien déclamé

Digitized by Google

contre ceux qui rejettent cette liturgie, hérétiques et catholiques, il se réduit à dire que saint Jacques en a composé une, dont on a fait celle que nous avons en conservant le fond de l'original, mais en y retranchant, ajoutant et changeant diverses choses : en sorte qu'il n'est pas aisé de savoir assurément ce qui vient de saint Jacques, comme le cardinal Bellarmin l'a remarqué, et Allatius avoue au moins que, pour lui, il ne peut pas faire ce discernement. Voilà, ce me semble, à quoi se réduit son sentiment, qui ne me paraît pas bien différent de celui qu'il rejette avec tant de feu et tant de hauteur. » Cette dissertation d'Allatius est reproduite dans le *Corpus byzantinum*, in-8°, Venetiis, 1733, t. xxv. J. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, l. I, § viii, n. 3, edit. R. Sala, in-fol., Taurini, 1747, t. i, p. 129; P. Lambertini (= Benoît XIV), *De ss. missæ sacrificio*, dans *Opera*, in-4°, Venetiis, 1767, t. viii, p. 29, défendent l'origine apostolique, tandis que les auteurs suivants la combattent : Natalis Alexander, *Historia ecclesiastica*, sæc. i, c. xii, § 3; S. Basnage, *Annal. polit. eccles.*, in-8°, Rotterd, 1706, année 58, c. xv, p. 695; J. Lightfoot, *Disquisitio de S. Jacobi liturgia*, dans *Opera posthuma*, in-fol., Franequeræ, 1699, p. 147; Le Nourry, *Apparatus ad biblioth. max. patr.*, t. i, in-fol., Parisiis, 1703, p. 24 sq.; P. Lebrun, *Explication de la messe*, in-8°, Paris, 1777, t. iv, p. 347-372. L'opinion soutenue par Neale, *Essays on liturgiology*, in-8°, London, 1863, que les écrivains du Nouveau Testament ont cité la liturgie de la saint Jacques, est demeurée sans écho.

Parmi les écrivains moins anciens on peut rappeler Brett, *op. cit.*, p. 272-290; Palmer, *Origines liturgicæ*, in-8°, London, 1845, p. 15-44; Trollope, *The greek liturgy of St. James*, in-8°, Edinburgh, 1848; A. Daniel, *Codex liturgicus*, in-8°, Lipsiæ, 1853, t. iv, p. 80-87; Bunsen, *Anatecta antenicæna*, in-8°, London, 1854, t. iii, p. 27-37; F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 295; Le même, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, in-8°, Münster, 1893, p. 156 sq.; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 63-67; F. Magani, *L'antica liturgia romana*, in-8°, Milano, 1897, t. i, p. 92.

5. *Addition.* — Le *diakonika* de ce rite, demeuré inédit jusqu'à ces dernières années, est donné par F. E. Brightman, *op. cit.*, t. i, p. 494, d'après le ms. *Sinaiticus, 1040.*

6. *Sources diverses.* — 1° Nous avons donné : D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. i, n. 864-884, 2375-2531, 3873-3919, 4389-4401, les *relliquiæ* dispersées dans les écrits des Pères et des anciens écrivains et pouvant être rapportées à l'usage liturgique anténicéen de l'Église d'Antioche. — 2° Les écrits des auteurs d'Antioche ou de Jérusalem ont de bonne heure donné l'éveil sur les renseignements positifs qu'on en pouvait extraire au point de vue liturgique. Claude de Sainctes, *Liturgiæ sive missæ ss. patrum*, in-fol., Antwerpiæ, 1560, fol. 168 sq., et Bingham, *Antiquities*, in-8°, Oxford, 1855, l. XIII, c. vi, t. iv, p. 440, n'ont pas distingué entre les ouvrages écrits pendant les années de séjour à Antioche et pendant les années de Constantinople. Probst, dans *Zeitschrift für katholischen Theologie*, 1883, et *Liturgie d. vierten Jahrhunderts und deren Reform*, in-8°, Münster, 1893, p. 156 sq., a fait cette distinction indispensable, sans renoncer toutefois à son système ordinaire d'exprimer des textes plus qu'on n'en peut tirer. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. i, p. 464-487, a consacré trois appendices à un travail analogue mais plus précis que ceux de ses devanciers. *Appendix B : The liturgy of Palestine in the fourth century*, d'après les Catéchèses de saint Cyrille et la *Peregrinatio ad loca sacra* d'Égéria; *Appendix C : The liturgy of Antioch from the writings of S. Chrysostom;* ce sujet avait été entrevu et effleuré par Grancolas, *Les anciennes liturgies*, in-12, Paris, 1704, p. 134-149; Montfaucon, *Opera S. Chrysostomi*, in-fol., Parisiis, 1738, t. xiii, p. 180-184; *Appendix D : The syrian liturgy from the fifth to the eight century*, d'après Hesychius, Cyrille de Scythopolis, Anastase le Sinaïte, saint Jean Damascène. A ces éléments il faut ajouter : Anton Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518*, dans *Römische Quartalschrift*, 1898, t. xii, p. 31-66; 1899, t. xiii, p. 305-323, d'après le recueil de sermons de Sévère d'Antioche. Cf. *Analecta bollandiana*, 1901, t. xx, p. 213-214.

F. E. Brightman rattache provisoirement au groupe antiochénien l'*Appendix E : The liturgy of the Dionysian writings*, d'après Denys le pseudo Aréopagite, *De Eccles. hierarchia*. Cette liturgie marquerait un type intermédiaire entre les usages syrien et persan. Sur l'origine du *De Eccles. hierarchia*, cf. Westcott, *Essays in the history of the religious thought of the West*, in-8°, London, 1891, p. 152 sq., qui rapporte cet écrit au district d'Édesse et aux environs de la date 480-520.

Nous avons dit que l'attestation la plus reculée dont la liturgie de saint Jacques soit en droit de se réclamer était le canon 32e du concile *in Trullo* (en 692). Le *ms. Barberini III 55* (fin du viiie siècle), p. 518, donne une εὐχὴ λεγῶμένη ἐν τῇ διακονικῷ μετὰ τὴν θείαν λειτουργίαν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου. Le traité de S. Proclus, *De traditione divinæ missæ, P. G.*, t. lxv, col. 849, et le traité attribué à Jean le Jeûneur, ms. *Parisinus grec. 2500*, fol. 207 v, publié par Pitra, *Spicileg. Solesm.*, in-4°, Paris, 1858, t. iv, p. 442, rapportent que l'abrégé de la liturgie de S. Jacques est dû à S. Basile; c'est un récit sans autorité; quant à la lettre de Charles le Chauve *Ad clerum Ravennatensem*, dans Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, l. I, c. xii, elle ne peut être vérifiée. Pour les modifications et adaptations d'époque postérieure. Cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. i, p. liv, n. 3.

II. LES LITURGIES SYRIAQUES DE SAINT JACQUES. — La liturgie se trouve contenue dans plusieurs livres séparés, ce sont : 1° L'*ordo communis*, cadre général dans lequel on insère les *anaphoræ* et renfermant la messe des catéchumènes, les rubriques et une partie de la messe des fidèles avec la conclusion. — 2° L'*anaphora* avec laquelle sont comprises les trois prières des fidèles. — 3° Le *liber ministerii* contenant les *diakonika* et les hymnes. — 4° Le *lectionnaire*. — 5° Les collections de *sedros* variables.

Deux groupes principaux : Jacobites et Maronites, observent le même rite, sauf quelques variations.

1° *Manuscrits.* — A. Jacobites : α. *Ordo communis* avec ou sans anaphora : Mss. Brit. Museum, *Addit. 14494* (ixe ou xe siècle); *Addit. 14493, 14496* (xe siècle); *Addit. 14495, 14667* [1], *17128* (xe siècle); Paris, Bibl. nationale, *Anc. fonds 32* (xe siècle); Brit. Mus., *Addit. 14498, 14690* (xiie siècle); *Addit. 14693* [1] (xiiie siècle); *Addit. 14738* [3] (xive siècle); *Addit. 14737* [5], *17269*, Vatic., *Syr. xxv, xxxiii*, Paris, *Supplem. 16, Anc. fonds 64* (xve siècle); Vat., *Syr. xxxiv;* Paris, *Anc. fonds 36* (xvie siècle); Brit. Museum, *Rich. 7180* (xviie siècle); Paris, *Supplem. 47, Anc. fonds 70* (xviiie siècle); Bodl., *Or. 626* (xixe siècle); enfin le ms. Berlin, *Sachau 157*, de date incertaine. — β. *Anaphoræ :* Brit. Mus., *Addit. 14523* (viiie ou ixe siècle); *Addit. 14518* (ixe ou xe siècle); *Addit. 14523* [3], *14524, 14525* (xe siècle), *Addit. 14499, 14667* [2] (xe ou xie siècle); *Addit. 14500* (xie siècle); *Addit. 14737* [4] (xiie ou xiiie siècle); *Addit. 14691, 14694, 14736, 14737* [1], *14738* [2], *17229* (xiiie siècle); Bodl., *Dawk. 58;* Berlin, *Sachau 185, 196* (xiiie siècle); *Addit. 14692, 14693* [2], *14737* [2,3], *14738* [1]; Berlin, *Sachau 151* (xive siècle); Vat., *Syr. xxvi;* Bodl., *Huntingt. 444* (xve siècle); Vat., *Syr. xxxv;* Paris, *Suppl. 25, 51, 61; Anc. fonds 65, 66, 68*

Digitized by Google

(XVIe siècle); Bodl., *Poc. 85*; Paris, *Suppl. 32* (XVIIe siècle); Paris, *Suppl. 47* (XVIIIe siècle); Vat., *Syr. XXXVI*; Bodl., *Huntingt. 133*; Berlin, *Sachau 152*, de date incertaine. — λ. *Diakonika :* Vat., *Syr. CCCII* (XVIIe siècle). — δ. *Lectionnaires :* On trouvera une liste très étendue dans Tischendorf, *Novum Testam. græce* (édit. Gregory), 8e édit., Leipzig, 1894, t. III, p. 851-853, à laquelle il faut ajouter Vat., *Syr. CCLXVI-CCLXXII, CCLXXIV, CCLXXVI, CCLXXVII*; Brit. Mus., *Addit. 14485-14487* (IXe siècle); Bodl., *Canon. or. 130; Bodl. or. 119, 361, 666; Huntingt. 587; Poc. 1; Dawk. 50.* Les mss. du Nouveau Testament sont généralement disposés en trois volumes correspondant aux lectures tirées des Évangiles, des Actes et des Épîtres catholiques, de saint Paul. Dans les mss. complets on trouve d'abord les Évangiles et les autres livres sont placés suivant l'ordre des lectures. Dans la Massora jacobite on distribue les livres selon l'ordre des lectures sans autre considération : Actes, Épîtres catholiques, saint Paul, Évangiles. Cf. Gwilliam, dans *Studia biblica*, Oxford, 1891, t. III, p. 53, 56 sq.

B. Maronites : α. *Ordo communis :* Vat., *Syr. XXVIII, XXXII* (XVe siècle); Vat., *Syr. XXIX, XXXI*; Paris, *Suppl. 50, 54, 55* (XVIe siècle); Vat., *Syr. CCXCIII* (XVIIIe siècle); Vat., *Syr. CCXCII, CCXCVIII, CCXCIX*; Brit. Mus., *Syr. 10042* sans date certaine. — β. *Anaphoræ :* Vat., *Syr. CCXCV*; Brit. Mus., *Harl. 5512* (XVIe siècle); Vat., *Syr. XXX*; Paris, *Suppl. 40, 67* (XVIIe siècle); Vat., *Syr. CCXCVII* (XVIIIe siècle); Vat., *Syr. CCXCIV*, sans date certaine. — γ. *Diakonika :* Paris, *Anc. fonds 95* (XVIIe siècle); Vat., *Syr. CCCI* (XVIIIe siècle). — δ. *Lectionnaire :* Vat., *Syr. CCLXXXI* (évangéliaire).

2° *Éditions.* — A. Jacobites : La liturgie jacobite n'a pas été imprimée dans son entier. α. *Ordo communis.* Fabricius Boderianus. *D. Severi alexandrini... de ritibus baptismi et sacræ synaxis apud Syros christianos receptis*, in-fol., Antwerpiæ, 1572, en syriaque et en latin. Sur ce texte, cf. F. E. Brightman, *op. cit.*, t. I, p. LVI. La traduction de Boderianus a été réimprimée dans la *Bibliotheca patrum*, in-fol., Paris, 1575, t. IV; en 1589, t. VI; en 1654, t. VI; à Cologne, 1618, t. VII; à Lyon, 1677, t. XII. Une traduction latine d'un texte différent se trouve dans Renaudot, *Liturg. orient. coll.*, in-4°, Francofurti, 1847, t. II, p. 12-28; une traduction anglaise dans Hough, *Christianity in India*, in-8°, London, 1845, t. IV, p. 623-633, 642-645; Howard, *The christians of St. Thomas and their liturgies*, in-8°, Oxford, 1864, p. 199-221, 250-265. — β. *Anaphora* de S. Jacques. Aucun texte jacobite n'a été publié; traductions dans Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 29-42 (reproduite par J. A. Fabricius, *Codex apocr. Nov. Test.*, t. III, p. 122-146), Hough, *op. cit.*, p. 633-642; Howard, *op. cit.*, p. 222-249. — γ. *Liber ministeri :* Aucun document publié.

B. Maronites : α. *Ordo communis : Missale chaldaicum juxta ritum ecclesiæ nationis Maronitarum*, Romæ, 1592 et 1716. — [*Le livre de l'oblation selon le rite de l'Église maronite d'Antioche*,] Kozhayya, 1816, 1838, Beyrouth, 1888. — [*L'ordre de l'oblation selon le rite de l'Église maronite d'Antioche*,] Kozhayya, 1855. Ces deux derniers sont en syriaque. Il existe des traductions : latine, dans Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 1-11; française, dans Morel, *Messe des Chaldéens et des Maronites du Mont-Liban*, Paris [1678]. Cf. *Catalogue des mss. syriaques de la Bibl. nationale*, p. 56. — β. *Anaphora* de saint Jacques : Assemani, *Codex liturgicus*, t. IV, p. 131-179, avec traduction latine; traduction anglaise dans Etheridge, *The syrian Churches*, p. 201-216. — γ. *Liber ministerii : Liber ministerii missæ juxta ritum ecclesiæ nationis Maronitarum*, Romæ, 1596 et 1715. — *Diaconale syriacum juxta ritum ecclesiæ nationis Maronitarum*, Romæ, 1736. — [*Le livre du ministère selon le rite de l'Église maronite d'Antioche*,] Kozhayya. Cf. Assemani, *op. cit.*, t. IV, p. 180-226.

C. Syriens unis : α et β. *Ordo communis* et *anaphora* de saint Jacques. *Missale syriacum juxta ritum ecclesiæ antiochenæ syrorum*, in-8°, Romæ, 1843, p. 1-43; 103-118. — γ. *Liber ministerii* [Le livre des clercs dans les fonctions ecclésiastiques], Beyrouth, 1888 (en syriaque).

3° *Anaphores.* — Outre l'anaphore de saint Jacques; il en existe un grand nombre d'autres :

α. Plusieurs d'entre elles ont été publiées dans le texte original avec une traduction. (Légende des abréviations : S = *Missale syriacum*; M = Missel maronite, les chiffres placés en exposants réfèrent aux éditions mentionnées dans la liste ci-dessus; A = Assemani, *op. cit.*, *A* = trad. lat. dans Assemani; *R*, trad. lat. dans Renaudot; *F*, trad. lat. dans Fabricius; *H* = trad. angl. dans Howard, *op. cit.*; *M* = trad. franç. dans Morel, *op. cit.*)

1. S. Basile. S, *R*, *A* (dérivé du grec). La trad. lat. dans Ren. et Assem. est celle d'André Masius, Antwerpiæ, 1569, réimprimée dans la *Biblioth. patrum*, Paris, 1575, t. IV; 1589 et 1654, t. VI; — 2. S. Célestin, dans *Journ. of sacred literature*, 1867, p. 332; — 3. S. Cyrille d'Alexandrie, M $^{1-2}$, A, *R*, *A*; — 4. S. Denys Aréopagite, M ^{2}, *R*; — 5. Denys Bar-Salibi († 1171). Il (mis par erreur sous le nom de Denys Aréopagite dans M ^{1}), M ^{1}, *R*, *H*; — 6. S. Eustathe I. M ^{1}, *R*; — 7. S. Jean Chrysostome, M ^{2}, *R*; — 8. Jean de Harran († 1165) ou Jean Chrysostome II. S, M ^{1}, *R*, *H*; — 9. S. Jean l'Évangéliste, M $^{3-6}$, *R*, *F*, *M*; — 10. Jean Maron († 707) M $^{2-6}$; — 11. S. Luc ou des Douze Apôtres, M $^{1-6}$, *R*, *F*, *H*; — 12. S. Marc, M $^{1-6}$, A, *R*, *A*, *F*, — 13. Marutha de Tagrith († 649) M ^{1}, *R*; — 14. Mathieu le Pasteur, S, M $^{1-2}$, *R*; — 15. S. Pierre I. S, M $^{1-6}$, *R*, *F*, *H*; — 16. S. Pierre III. M ^{1}; — 17. Église romaine (composée en partie d'extraits traduits du missel romain se trouve dans le ms. British Museum, *Syr. 10042*) M ^{6}; — 18. S. Xyste, S, M $^{1-2-6}$, *R*, *H*; — 19. Yeshu bar Shushan († 1073), M ^{1}.

β. Les anaphores suivantes ont été publiées seulement dans des traductions : 20. S. Clément de Rome; — 21. Dioscore d'Alexandrie; — 22. Dioscore de Kardu; — 23. Les Docteurs; — 24. Grégoire Bar-Hébræus († 1286); — 25. S. Grégoire de Nazianze; — 26. S. Ignace d'Antioche; — 27. Ignace Ibn Wahib (1304); — 28. S. Jacques II (c'est un abrégé de la grande anaphore de S. Jacques attribuée à Grégoire Bar-Hébræus; Renaudot a fait erreur en l'attribuant à une autre Grégoire, Neale l'a suivi sur ce point). — 29. Jacques Burde'ana († 578); — 30. Jacques d'Édesse († 708); — 31. Jacques de Sarugh I († 521); — 32. Jean de Bostra († 650); — 33. Jean bar Ma'dani († 1263); — 34. Jean le Scribe (c. 1200); — 35. S. Jules de Rome; — 36. Lazare bar Sabhetha (Philoxène) de Bagdad (c. 830); — 37. Michel l'Ancien († 1199); — 38. Moyse bar Kephas († 903); — 39. S. Pierre II; — 40. Philoxène de Maboug I († vers 523) ou Siméon le Persan (510) ou Proclus; — 41. Philoxène de Maboug II; — 42. Sevère ou Timothée d'Alexandrie I, ou Jacques de Sarugh II; — 43. Thomas d'Harkel (vers 615). Toutes les anaphores depuis 20 jusque 43 sont traduites en latin dans Renaudot, à l'exception de 25, dans Assemani, *Cod. liturg.*, t. VII, p. 185 sq.; 21, *ibid.*, p. 199 sq.; 28, en anglais dans Neale, *History*, introd., p. 704 sq.; et 42, dans Brett, *Collect. of lit.*, p. 102 sq., ces deux dernières d'après la trad. de Renaudot.

γ. Les anaphores dont les titres suivent se trouvent soit une fois, soit plusieurs fois dans les manuscrits :

44. S. Athanase (Vatic., *Syr. XXV*); — 45. Cyriaque (Brit. Mus., *Addit. 14690*, etc.); — 46. Denys bar Salibi II (Vatic., *Syr. XXV*); — 47. Denys bar Salibi III (Assemani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 175); — 48. Grégoire Barhebræus II (Brit. Mus., *Addit. 14693*); — 49. Ignace Behnam (Vatic. *Syr. XXXII*); — 50. Jean I de Sedros († 648) (Berlin, *Sachau 185*); — 51. Lazare bar Sabhetha II ou S. Eustathe II (Brit. Mus., *Addit. 14690*); — 52. S. Luc II (cf. Renaudot, t. II, p. 175); — 53. Pierre de Callinique († 591) (cf. *Biblioth. orient.*, t. II, p. 77;

Digitized by Google

— 54. Théodore bar Wahbon († 1193) (Oxford Bodl., *Hunttingdon 444*).

δ. Les anaphores suivantes ne sont connues que de nom. Assemani, *Bibl. orient.*, et Bickell, *Conspectus rei litter. syror.*, donnent les autorités qui nous les font connaître :

55. Bar Kainayn (vers 1360), *Bibl. orient.*, t. II, p. 463; — 56. David bar Paul (vers 1200), Bickell, p. 68; — 57. S. Grégoire de Nysse, *Ibid.*; — 58. S. Jean de Dara (vers 830), *Bibl. orient.*, t. II, p. 123; — 59. Jean de Lechphed († 1173), Bickell, p. 68; — 60. Jean Sabha (vers 680), *Bibl. orient.*, t. II, p. 463; — 61. Michel le Jeune (vers 1207), *Bibl. orient.*, t. II, p. 2; — 62. Moyse bar Kephas II, *Bibl. orient.*, t. II, p. 130; — 63. Sévère de Kenneshre († 640), *Ibid.*, t. II, p. 463; — 64. Timothée d'Alexandrie II, Bickell, p. 67.

4° *Lectionnaires.* — Ils n'ont été étudiés jusqu'à ce jour que d'une manière incomplète. Wright, *Catal. of syriac ms in Brit. Mus.*, London, 1870, p. 155-157, donne la table des lectures de l'Anc. Test. et des épîtres de S. Paul pour les dimanches et fêtes d'après le système d'Athanase d'Antioche (987-1003) et le ms. *Addit. 12139* (écrit en l'an 1000). Forshall, *Catal. codd. mss. orient. Mus. Brit. syr.*, London, 1838, p. 32-48, donne la table des évangiles pour l'année d'après mss. *Richm. 7169, 7171* (XIIe s.); *7170* (XIIIe s.); *7172* (XIVe s.). Payne Smith, *Cat. codd. mss. bibl. Bodl. syr.*, Oxonii, 1864, p. 138-152, donne les évangiles pour l'année d'après le ms. *Dawk. 50.*

Le *Missale syriacum* donne les leçons de l'Apôtre et de l'évangile en carshuni et en syriaque depuis le jeudi saint jusqu'au dimanche après Pâques, et les évangiles en carshuni pour les fêtes de l'année.

Le *Missale chaldaic. Maronit.* (1888) donne les évangiles de l'année en carshuni.

5° *Sources diverses.* — Ces sources sont de très médiocre importance : Jacques d'Édesse (640-708), Lettre au prêtre Thomas, *Bibl. orient.*, t. II, 479-486; Brightman, *op. cit.*, t. I, p. 490-494. Le texte d'Assemani est extrait de Denys par Salibi, *Expositio*, 3; on trouve un fragment dans le ms. Brit. Mus., *Addit. 17215*, fol. 22 *b*. Du même Jacques d'Édesse, un traité sur la liturgie adressé à George de Sarugh, à Berlin, ms. *Sachau 218* (cf. Brit. Mus., *Addit. 14496*), et des traités sur les Azymes contre les Arméniens. *Bibl. orient.*, t. II, n. LXII, p. 107. Benjamin d'Édesse a écrit sur les oblations du baptême et de l'eucharistie, Brit. Mus., *Addit. 14538*, fol. 38 *b*. Moyse bar Képhas (813-903) écrit un « Commentaire sur la liturgie », *Bibl. orient.*, t. II, p. 131, se trouvant dans Brit. Mus., *Addit. 21210*, fol. 170 *a*. Denys bar Salibi († 1171) est l'auteur d'une « Exposition de la liturgie » dont un extrait se trouve dans *Bibl. orient.*, t. II, p. 176-207, et le texte dans Vatic., *Syr. CII*; Paris, *Anc. fonds 35, 69, 125*; Berlin, *Sachau 156* (en carshuni). Enfin Assemani, *Cod. liturg.*, t. V, p. 227 sq., a donné une version latine d'un écrit attribué à Jean Maron, qui paraît bien être un ouvrage de Denys bar Salibi interpolé par un Maronite.

6° *Dissertations.* — Assemani, *Bibl. orient.*, t. II; Renaudot, *Lit. orient. coll.*, t. II; P. Lebrun, *Explic. des prières de la messe*, Paris, 1877, t. IV, p. 580-625; Etheridge, *Syrian Churches*, p. 135-149; Neale, *History of the holy eastern Church*, introd., p. 151-153, 326-335; Badger, *The Nestorian and their rituals*, London, 1849; Parry, *Six months in a syrian monastery*, London, 1895; Howard, *The christians of St. Thomas and their liturgies*, Oxford, 1864, p. 44 sq., 120-147; Rae, *The syrian Church in India*, Edinburgh, 1892, p. 265 sq.; Dandini, *Missione apostolica al patriarca e maroniti del Monte Libano*, Cesena, 1856; Lebrun, *op. cit.*, t. IV, p. 625-644; Etheridge, *op. cit.*, p. 172-187; Bliss, dans *Quarterly Statement of the Palestine exploration Fund*, 1892.

H. LECLERCQ.

ANTIPENDIUM ou **ANTEPENDIUM**, sorte de voile ou de tapisserie pendu devant l'autel. Le *Liber pontificalis* dans les notices sur les papes des VIIe et VIIIe siècles fait quelquefois mention de ces voiles précieux pendus devant l'autel. *Velum rubeum quod pendet ante altare habens in medio crucem*, etc., est-il dit à propos de l'autel de saint Paul (Leo III). Il n'est pas possible d'en fixer l'origine. Voir AUTEL.

W. H.

ANTIPHONA AD ACCEDENTES. Voir MOZARABE (LITURGIE).

ANTIPHONA AD CONFRACTORIUM. Voir AMBROSIEN (RITE), col. 1418, et CONFRATORIUM.

ANTIPHONA AD CRUCEM. Voir AMBROSIEN (RITE), col. 1423.

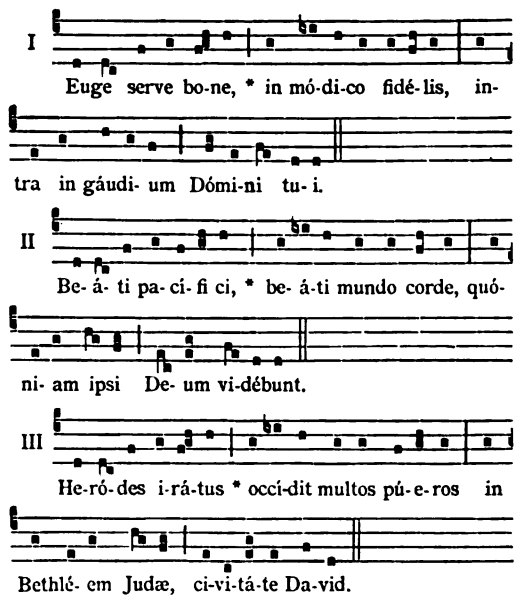
ANTIPHONA AD PRAELEGENDUM. Voir INTROÏT.

ANTIPHONA IN CHORO. Voir AMBROSIEN (RITE), col. 1424.

ANTIPHONA POST EVANGELIUM. Voir AMBROSIEN (RITE), col. 1397.

ANTIPHONAIRE. — I. Le papyrus du Fayoum. II. *Antiphonale* dit grégorien.

I. LE PAPYRUS DU FAYOUM. — Toutes les antiennes du psautier et de l'office ne sont pas isolées les unes des autres. Elles peuvent se ramener au moyen de divisions et de sous-divisions à des séries de groupes plus ou moins compacts, mais offrant des éléments précieux de démonstration en faveur de l'existence d'un répertoire mélodique très ancien étendu par remaniements plutôt que par accroissements postérieurs. C'est ainsi que nous pouvons établir une distinction entre antiennes *idiomèles*, pourvues d'une mélodie spéciale, et antiennes *automèles*, adaptées au moyen de quelques variantes à un type de mélodie reparaissant plus ou moins souvent dans le répertoire liturgique. Dans les exemples suivants on verra les modifications mélodiques imposées par l'adaptation de la formule à différents textes, tous en prose.



Digitized by Google

Il ressort de ces exemples [1], que nous pourrions multiplier beaucoup, que le nombre des mélodies étant restreint, la tradition orale pouvait suffire. Ce n'est que plus tard, quand les chants furent coordonnés, qu'on reconnut la nécessité d'une notation. D'après ce qui se lit dans la règle des saints Paul et Étienne, on constate que les chantres suivaient des indications écrites soit pour faire une simple lecture, soit pour employer un chant mélodiquement formulé [2]. Par contre, en Afrique, pendant l'invasion vandale, un lecteur chantait l'Alleluia à l'ambon lorsqu'une flèche s'enfonça dans sa gorge; il laissa tomber le livre qu'il tenait en main et s'affaissa [3]. Le concile de Laodicée (360-381 ?) porte au 15e canon défense de chanter dans l'église à tous ceux qui ne sont pas chantres ayant droit de monter au pupître et « de lire sur le parchemin », καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων [4]. Il ne faudrait pas, d'après ce texte, se hâter de conclure que dans certaines églises, vers le milieu du IVe siècle, les chantres étaient en possession de mélodies écrites. Au contraire, ils semblent n'avoir eu que le texte devant eux ; ils y ajoutaient la mélodie.

C'est du moins ce qu'on peut appuyer d'un monument qui est jusqu'à ce jour le plus ancien écrit liturgique qui nous soit parvenu; or il ne porte aucune trace de notation.

Le document dont nous parlons fait partie de la collection papyrologique de l'archiduc Rénier. Il consiste en une simple feuille de papyrus, comptant 26 centimètres de largeur sur 11 centimètres de hauteur [5]. L'écriture date des environs de l'an 300. Malgré les dimensions exiguës du papyrus, les deux textes sont complets; il manque seulement le titre du premier, au recto du papyrus; on y reconnaît cependant des vestiges qu'on doit lire τυβὶ ϛ'.

L'examen du papyrus donne lieu à une autre observation toute matérielle. Le long usage a formé des trous à la place où les doigts des chantres ont tenu la feuille. Au recto, les deux marques qui ont usé insensiblement le papyrus, sont à 3 centimètres du bord inférieur, celui de droite à 6 centimètres, celui de gauche à 7 centimètres de chaque bord latéral. Au verso, où, comme il a été dit, le bord supérieur est devenu le bord inférieur, par suite de la manière dont le papyrus a été retourné, les trous, qui percent complètement la feuille, sont respectivement à 4, 8 et 9 centimètres des bords, parce que l'espace vide autour du texte est plus considérable.

La lecture, sauf pour un ou deux mots demeurés douteux, n'offre pas de difficultés insurmontables et la langue appartient à la catégorie du grec vulgaire. On y rencontre de nombreux cas d'iotacisme, tels que η pour ει dans γενηθης, ηταμε, — η pour υ, et vice versa, dans κηριξας, γονηπετουντες, — οι pour η, et réciproquement: τοι, πημεναις, κατηγησας, — η ou ει pour ι : σιμιων, αληλουνα; ο permute avec ω : το πατρι, το υιω, το αγιω πνεματι; enfin αι vaut ε dans πημεναις. La prononciation usuelle de la diphtongue ευ explique la leçon πνεματι. L'assimilation de la nasale νβ = μβ a donné la forme εβηθλεεμ. Les consonnes redoublées sont le plus souvent écrites une seule fois; les moyennes et les faibles permutent entre elles. On écrit ακκραυρουντες pour ἀγραυλοῦντες, l'articulation λ étant empêchée par la proximité du ρ. Enfin ηταμε = εἴδομεν, et ελεγαν = ἔλεγον appartiennent aux formes d'aoriste signalées par Meyer dans sa Grammaire grecque, § 533. Pour le premier de ces mots, le prolongement de la barre transversale de l'ε autoriserait à la rigueur à lire ηταμεν, aussi bien que dans le second texte μετάνοιαν pour μετάνοια. On lit au recto :

1 † ογενηθηϲεβηθλεεμκαιανατραφειϲενναζαρετκατγηϲκϲεν-
[τοικαλιλεα
2 ηταμεϲιμιωεξο υρανουτωαϲτερωϲφανεντωϲπημεναιϲακκρ-
[αυρουντεϲ
3 εθαυμαϲανουγονηπεϲουντεϲελεγανδοξατοπατριαληλουηα
4 δοξατουιωκαιτοαγιωπνεματιαληλουηαληλουηαληλουηα

Au verso, d'une main plus lourde et plus négligée, subsistent trois lignes, le reste ayant, à ce qu'il semble, été gratté :

1 τυβι ε̄
2 ††εκλεκτοϲοαγιοϲιωαννηϲοβαπτιϲτηϲωκυριξαϲμετανοια
3 ενολωτωκοϲμωειϲαφεϲιντωναμαρτιωνημων

Ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἀνατραφεὶς ἐν Ναζαρέτ, κατοικήσας ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, εἴδομεν σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ. (τῷ) ἀστέρος φανέντος, ποιμένες ἀγραυλοῦντες ἐθαύμασαν. (οὐ) γονυπεσόντες ἔλεγον· δόξα τῷ Πατρί, ἀλληλούϊα· δόξα τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ἀλληλούϊᾶ, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα.

Τυβὶ ε'. Ἐκλεκτὸς ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ βαπτιστής ὁ κηρύξας μετάνοιαν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

« Celui qui est né à Bethléhem, qui a été élevé à Nazareth et qui a habité la Galilée. Nous avons vu un signe du ciel. Les bergers qui veillaient admirèrent les astres brillants. Tombant à genoux ils dirent : Gloire au Père, Alleluia ; gloire au Fils et au Saint-Esprit, Alleluia, Alleluia, Alleluia.

« Le 5 tybi. Illustre est saint Jean-Baptiste, qui a prêché la pénitence dans le monde entier pour la rémission de nos péchés. »

Au lieu de κατοικήσας on pourrait lire κατηχήσας, « qui enseignas; » — au lieu de ἀστέρος φανέντος l'écriture invite à lire ἀστέρας φανέντας; — γονυπετουντες a été corrigé sur l'original en γονυπεσουντες; — τω et ου mis entre parenthèses dans notre transcription n'offrent aucun sens et paraissent étrangers à la marche de la phrase. M. G. Bickell conjecture que ce sont les *incipit* de deux versets de psaume.

Le papyrus se rapporte à la célébration de la liturgie des 5e et 6e jours du mois de tybi. Cette date du 5 tybi au calendrier copte répondrait régulièrement au 31 décembre; mais il n'y a pas trace d'une fête de saint Jean-Baptiste célébrée en ce jour. Au contraire, l'Église copte, de nos jours encore, vénère solennellement la veille même de l'Épiphanie, c'est-à-dire le 5 janvier, la mémoire du précurseur. Cette donnée nous amène à la conclusion que le 5 tybi équivaut simplement au 5 janvier du calendrier julien. On sait d'ailleurs que les Syriens ont de la même manière transporté aux mois de l'année romaine les noms de leurs anciens mois, réglés originairement sur le cours de la lune. Une des circonstances principales de la fête de l'Épiphanie étant la mémoire du baptême de Jésus-Christ, on s'explique le voisinage de la commémoration du Baptiste. Les

[1] A. Gastoué, *Cours théorique et pratique de plain-chant romain grégorien*, in-8°, Paris, 1904, p. 37. Cf. F.-A. Gevaert, *La mélopée antique dans le chant de l'Église latine*, in-8°, Gand, 1890, p. 75. — [2] P. Wagner, *Origine et développ. du chant liturg.*, p. 47. — [3] *P. L.*, t. LVIII, col. 197. — [4] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. II, col. 567. — [5] K. Wessely, dans *Oesterreichischen Monatschrift für den Orient*, 1884, p. 152; G. Bickell, *Das älteste liturgische Schriftstück*, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1887, t. II, p. 83 sq.; J. Karabacek, *Papyrus Erzherzog Rainer.-Führer durch die Ausstellung*, in-4°, Wien, 1894, p. 130, n. 542. Pour les indications que fournit ce papyrus à la prononciation vulgaire du grec au IVe siècle, voir les remarques de K. Wessely, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Pap. Erzh. Rainer*, 1887, t. II, p. 86 : *Anmerkung;* Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Das weihnachfest*, in-8°, Bonn, 1889; J. Parisot, *Note sur un très ancien document liturgique*, dans *La science catholique*, 1890, t. IV, p. 250 sq.; A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 467.

Digitized by Google

Églises orientales l'ont compris ainsi[1], et les grecs, les maronites et les jacobites célèbrent la fête de saint Jean-Baptiste le 7 janvier; les nestoriens, qui ont l'usage de consacrer les vendredis aux commémoraisons des saints, l'honorent le premier vendredi après l'Épiphanie; enfin les arméniens, le premier jour dans l'octave qui n'est ni un dimanche, ni un mercredi, ni un vendredi. On s'explique ainsi sans difficulté le rapprochement de ces antiennes, les fêtes auxquelles elles sont destinées et les dates de ces fêtes.

Reste à savoir dans quelle partie de la liturgie étaient employées ces antiennes. Il est à croire qu'elles se rapportaient à la psalmodie de la messe, celle qui se faisait entre la lecture de l'Ancien et la lecture du Nouveau Testament. Tandis que le court acrostiche attribué à saint Jean-Baptiste devait être repris simplement après chaque verset de psaume, l'antienne plus longue de la fête de l'Épiphanie devait se diviser en trois parties destinées à servir successivement de refrains après autant de sections du psaume; et dans ce dernier texte, les mots énigmatiques οὐ et τῷ ne sont vraisemblablement autre chose que les premiers mots des versets auxquels s'adaptaient la seconde et la troisième partie du refrain. Le psaume XXXIIe : Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι, répond à ces données. Après chacun des cinq premiers versets ou distiques, le peuple ou le chœur reprenait le premier tiers du répons, depuis ὁ γεννηθείς jusqu'à ἐξ οὐρανοῦ. A partir du verset 6e Τῷ λόγῳ Κυρίου, on répétait le deuxième tiers, ἀστέρας κ. τ. λ. jusqu'à ἐθαύμασαν. Enfin, au verset 16e : Οὐ σώζεται, on prenait la troisième partie de l'antienne : γονυπεσόντες ἔλεγον· δόξα κ. τ. λ. jusqu'au dernier Alleluia.

Notons encore au sujet de la doxologie qui conclut l'acrostiche que dans la suite elle fut attachée au psaume. La teneur de cette doxologie inviterait à elle seule à juger l'antienne antérieure à l'apparition de l'arianisme. En effet, à une époque postérieure, les catholiques se fussent offensés de voir Dieu le Père mentionné séparément du Fils; tandis que d'autre part les ariens n'eussent pas supporté l'égalité de rang donnée dans l'antienne aux trois personnes divines.

II. L'*ANTIPHONALE* DIT GRÉGORIEN. — Sous le pontificat de Jean VIII (872-882), Jean Diacre écrivit la vie du pape saint Grégoire Ier auquel il attribua l'institution de la *Schola cantorum* et la rédaction des livres dont elle faisait usage : « Dans la maison du Seigneur, dit-il, comme un très sage Salomon, sachant la componction qu'inspire la douceur de la musique, saint Grégoire *compila*, dans l'intérêt des chantres, le recueil appelé antiphonaire, qui est d'une si grande utilité. Il institua également l'école des chantres, qui maintenant encore exécute le chant sacré dans la sainte Église romaine suivant les enseignements reçus de lui. Il lui assigna diverses propriétés et lui fit bâtir deux demeures, l'une située au pied des degrés de la basilique de l'apôtre saint Pierre, l'autre dans le voisinage des édifices du palais patriarcal de Latran. On y montre encore aujourd'hui le lit sur lequel il reposait en donnant ses leçons de chant; et le fouet dont il menaçait les enfants y est encore conservé et vénéré comme une relique, aussi bien que son antiphonaire authentique. Par une clause insérée dans l'acte de donation, il régla, sous peine d'anathème, que ces propriétés seraient réparties entre les deux fractions de la *schola* comme récompense du service quotidien[2]. »

Cette notice, décisive en apparence, n'a cependant qu'une valeur médiocre dans la question des origines de l'antiphonaire, que l'on a pensé pouvoir attribuer à chacun des trois premiers papes ayant porté le nom de Grégoire.

Goussainville paraît être le premier qui, en 1685, ait mis en doute l'authenticité de l'antiphonaire *grégorien*. Voici en quels termes il juge le récit de Jean Diacre : *Johannes Diaconus trecentis fere post sanctum Gregorium annis scribens hunc quem edimus antiphonarium sancto Gregorio tribuit, cujus codicem, an autographum an apographum? Romæ in Lateranensi patriarchio reperiri testatur. Sit penes eum ejusque sequaces fides, non ausim ego reclamare, quamvis ista assertio nonnullis posse videatur nubeculis obscurari. Aliud porro est antiphonas facere; aliud ordinare, distinguere, recensere, quibusdam de novo additis*[3]. Ellies du Pin ne pense pas autrement et déclare que « cet ouvrage n'est pas de grande importance »[4]. Dom Denys de Sainte-Marthe jugeait qu'on ne s'y attarderait guère : *Cum a paucis prævideamus legendam collectionem hanc*[5]. Casimir Oudin raisonnant sur l'édition de Pamélius reproduite par Goussainville y relève des fêtes dont l'institution est postérieure au pontificat de saint Grégoire, notamment la fête de saint Denys et il conclut en attribuant l'ouvrage à un moine de Saint-Denys, du XIe ou du XIIe siècle[6]. Du moins il laisse intacte la question de l'existence possible d'un antiphonaire grégorien[7].

En 1729, J. Georges d'Eckhart[8] alla plus loin et proposa d'entendre de Grégoire II ce que la tradition rapportait à Grégoire Ier. Ses arguments étaient les suivants : 1° Le témoignage de Jean Diacre, postérieur de trois siècles à ce qu'il rapporte, est sans valeur. 2° L'attribution à Grégoire Ier de la réforme du chant repose sur un seul document (*Epist.*, l. IV, epist. XLIV) dans lequel il n'est question que d'exclure les diacres des fonctions du chantre. 3° Le chant romain était une nouveauté pour Charlemagne lorsqu'il l'entendit à Rome, pour la première fois, en 787. 4° Les chantres Théodore et Benoît, envoyés en France par le pape Hadrien, se vantaient d'être les élèves de saint Grégoire. 5° Les vers : *Gregorius præsul meritis...* qui se lisent en tête d'un certain nombre d'antiphonaires, n'ont rien de spécial à Grégoire Ier et peuvent aussi bien s'entendre de Grégoire II puisque tous deux étaient Romains.

Ces arguments, il faut le reconnaître, sont assez pauvres. Georges d'Eckhart infirme le témoignage de Jean Diacre, mort en 873, à l'aide du témoignage d'Adhémar, mort en 1029. Une fausse interprétation du texte d'Adhémar le conduit à faire des chantres Théodore et Benoît élèves de saint Grégoire II (715-731) des octogénaires chargés, en 787, d'instruire les Francs dans la délicate souplesse du chant romain, ce qui semble n'être ni vrai, ni vraisemblable.

[1] L'Église latine réserve le jour octave de l'Épiphanie à la mémoire du baptême de Jésus-Christ. Jusqu'aux réformes du XVIe siècle, la liturgie posséda des antiennes d'origine grecque, propres à ce jour, dans lesquelles est mentionné saint Jean-Baptiste. — [2] Jean Diacre, *Vita sancti Gregorii*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. LXXV, col. 90; remarquer *compilavit* également pour le sacramentaire, *P. L.*, t. LXXV, col. 94. — [3] P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1893, p. 53, fait observer, en ce qui concerne l'institution de la *schola*, qu'il y a contradiction entre cette affirmation et l'abus signalé par un concile tenu à Rome en 695 sous saint Grégoire conservé dans le *Decretum Gratiani* et marquant que dans l'Église de Rome le chant des psaumes et des leçons revient de droit aux sous-diacres et par exception, en cas de nécessité seulement, *vel si necessitas fuerit*, aux lecteurs. A la rigueur on pourrait cependant supposer l'institution de la *schola* postérieure en date au concile susdit et sa fondation faite dans le but de remédier définitivement à l'abus signalé. — [4] Ellies du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1703, t. XIII, p. 338. — [5] *Opera S. Gregorii*, édit. de Sainte-Marthe, in-4°, Parisiis, 1705, t. III, p. 730. — [6] C. Oudin, *Comment. de script. eccles.*, in-fol., Lipsiæ, 1722, t. I, p. 1535. — [7] Cf. Basnage, *De perpetuitate fidei Eccl. reformatæ*, in-8°, Rotterodamii, 1690, part. I, cap. III, p. 50 sq. — [8] J. Georges d'Ekkehart, *Comment. de rebus Franciæ orientalis*, in-4°, Wirceburgi, 1729, p. 717 sq.

Digitized by Google

L'opinion de G. d'Eckhart fut combattue par Dominique Georgi [1]. La difficulté tirée du récit d'Adhémar se trouvait réduite à ses véritables proportions et l'érudit touchait sur un autre point le fond même du débat par un texte d'Egbert. Toutefois, méconnaissant la valeur de sa trouvaille, il n'en tirait aucun parti, la reléguait sous forme de renvoi à la fin de sa thèse, de telle sorte que la valeur de son argumentation s'en trouva si amoindrie que la dissertation passa inaperçue. Le texte d'Egbert était si bien caché que Vezzozi ne l'entrevit même pas lorsque, trois ans plus tard, il entreprit de soutenir à son tour les droits du pape Grégoire Ier [2]. Dans ce but, il parut faire état de la lettre de saint Grégoire à Jean de Syracuse, *Epist.*, l. VIII, epist. LXIV, que Noël Alexandre avait invoquée, on ne voit trop pourquoi, comme confirmation du travail du pape sur l'antiphonaire [3]. Il reprochait ensuite à Georgi d'avoir invoqué comme un argument concluant un manuscrit de la cathédrale de Monza qu'il croyait être l'antiphonaire même de saint Grégoire [4]. Il est bien vrai, observe Vezzozi [5], que ce manuscrit figure *INTER dona quibus Theodelinda regina basilicam Modœtiensem donavit, NON VERO asservari in ea basilica CEU illius reginæ donum*. Mais la preuve qu'il en donne [6] n'est pas sans réplique. La date assignée au trait *Eripe me* de la *Feria VI in Parasceve* par le faux Alcuin [7] forcerait à rapprocher le graduel de Monza, qui contient ce trait, jusqu'au temps du véritable auteur du *De divinis officiis* [8]. Or la paléographie du manuscrit s'y oppose absolument, puisqu'il est écrit en onciales. Il eût été plus simple de constater qu'on y trouve les féries v^e de Carême établies seulement sous Grégoire II, ce qui eût mis fin à la discussion.

Faute d'avoir pris connaissance du texte d'Egbert, Vezzozi faisait à d'Eckhart plusieurs concessions assez onéreuses pour la défense de la position prise par lui, concessions que ce texte lui eût épargnées. Gallicioli renouvela toutes les concessions de Vezzozi, faute d'avoir eu connaissance du texte d'Egbert. Dans l'*Isagoge liturgica* dont il fit précéder l'œuvre liturgique attribuée à saint Grégoire [9], il ne limitait pas ses doutes à l'antiphonaire, il les étendait à l'œuvre entière. Comment, demandait-il, cette œuvre si importante et si étendue ne trouve-t-elle pas une attestation chez les contemporains du pape qui ont résumé l'œuvre de sa vie : Grégoire de Tours et Isidore de Séville? comment Bède n'a-t-il rien su? Il faut donc se satisfaire avec le témoignage tardif de Jean Diacre? Reprenant les objections de Georges d'Eckhart sur la nature des réformes liturgiques attribuées à Grégoire Ier et sur les circonstances du récit d'Adhémar, il insistait sur l'importance du rôle joué par Grégoire II et rejetait les objections qu'on pouvait trouver dans les vers *Gregorius præsul meritis*, etc., que n'avait point connues d'Eckhart. Malgré cela il réservait ses conclusions et préférait laisser la solution en suspens.

En 1774, Gerbert se contenta d'adopter l'opinion traditionnelle [10]; mais quelques années plus tard l'esprit alerte que fut François Zaccaria s'employa dans une dissertation à étudier les arguments apportés de part et d'autre et à fournir la preuve scientifique des assertions de Jean Diacre relativement à l'Antiphonaire et incidemment à l'œuvre liturgique tout entière de saint Grégoire [11]. Il protestait, dès le début, de son désir de se couvrir des illustres réputations de Pamelius, Ange Rocca, Ménard, Mabillon, Dom de Sainte-Marthe, Martène, Tommasi, Georgi, Vezzozi, Muratori qui tous avaient soutenu l'attribution de l'antiphonaire à Grégoire Ier, ainsi que les y autorisaient les paroles de Jean Diacre dont l'autorité était digne de créance, puisqu'il avait eu à sa disposition les archives de l'Église romaine. Après avoir justifié Jean Diacre du soupçon d'imposture et d'ignorance, il explique comment les contemporains n'ont enregistré aucun témoignage de l'activité liturgique du pape. Son argumentation est habile et assez convaincante. Les contemporains, dit-il, gardent le silence sur cette œuvre liturgique, mais qui donc avant la découverte du sacramentaire du chapitre de Vérone songeait à attribuer un ouvrage de ce genre à saint Léon; nous ne connaissons une addition de quelques mots faite au canon de la messe sous saint Grégoire que par Amalaire et quel est donc le texte formel à invoquer pour attribuer à Grégoire II ce qu'on retire à Grégoire Ier? Enfin, qu'on se souvienne que la vie de saint Grégoire par Paul Diacre ne contient absolument rien sur la personne et le rôle de la reine Théodelinde, bien que ce même Paul Diacre jugeât cette personnalité et ce rôle assez importants pour en parler dans sa Chronique sur le royaume lombard, l. IV, c. II. Il notait ensuite le témoignage de Walafrid Strabon, abbé de Rheichenau, mort en 849 et par conséquent antérieur au témoignage de Jean Diacre. Il s'exprimait en ces termes sur l'antiphonaire [12] : *Traditur denique, B. Gregorium, sicut ordinationem missarum et consecrationum, ita etiam cantilenæ disciplinam, maxima ex parte in eam, quæ hactenus quasi decentissima observatur, dispositionem perduxisse, sicut et in capite Antiphonarii commemoratur*. Ici aucune confusion n'est possible entre l'un ou l'autre Grégoire, puisque Walafrid Strabon désigne Grégoire II sous le nom de *Gregorius junior* et donne à Grégoire III cette désignation entière; du reste il qualifie ailleurs Grégoire Ier par ce seul nom de *Gregorius* lorsqu'il le désigne comme l'historien de saint Benoît et reconnaît l'avoir mentionné fréquemment de cette manière : *Gregorius vero de quo superius sæpius fecimus mentionem augmentavit in prædicatione canonis : diesque nostros in tua pace disponas*.

Enfin Zaccaria ne laisse pas, comme ses devanciers, le texte d'Egbert sans emploi. Ce personnage fut évêque d'York depuis l'année 732 jusqu'en 766. Il est l'auteur d'un dialogue intitulé : *De institutione ecclesiastica*, dans lequel on lit ce qui suit : *Nos autem in Ecclesia Anglorum idem primi mensis jejunium* (*ut noster didascalus beatus Gregorius in suo Antiphonario et Missali libro per pædagogum nostrum Augustinum transmisit ordinatum et rescriptum*) *indifferenter de prima hebdomada quadragesimæ servamus* [13]. Et un peu plus loin à l'occasion du second jeûne du quatrième mois : *Hoc autem jejunium idem beatus Gregorius per præfatum legatum in Antiphonario suo et Missali, in plena hebdomada post Pentecosten, Anglorum Ecclesiæ celebrandum destinavit. Quod non solum nostra testantur antiphonaria, sed et ipsa, quæ cum*

[1] D. Georgi, *Liturgia romani pontificis*, in-4°, Romæ, 1746, t. III, p. CLXXXV sq. — [2] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzozi, in-4°, Romæ, 1749, t. IV, p. XXV sq. — [3] Noel Alexandre, *Hist. eccles.*, in-fol., Parisiis, 1699, t. V, p. 387. — [4] Il devait conserver cette auréole malgré Tommasi et Vezzozi; on lit en effet, au sujet de cette attribution : *quod non improbamus*, écrit A. Gori, *Thes. veter. diptych.*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. II, p. 218. — [5] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzozi, t. V, p. 257 note. — [6] *Ibid.*, t. IV, præfatio, n. XVIII. — [7] Il est dit *nuperrime compilatum*. — [8] Cet auteur appartient au commencement du XIIe siècle. — [9] S. Grégoire, *Opera*, édit. Gallicioli, in-4°, Venetiis, 1772, t. IX, p. 175 sq. — [10] M. Gerbert. *De cantu et musica sacra*, in-4°, San Blasii, 1774, t. II, p. 247. — [11] F. Zaccaria, *Dissertatio de Antiphonarii et sacramentarii Gregoriani auctore fueritne S. Gregorius I an II?* dans *Bibliotheca ritualis*, in-4°, Romæ, 1781, t. II, pars 2, p. CCXI-CCXXVIII. — [12] Walafridus, *De rebus eccles.*, c. XXII, *P. L.*, t. CXIV, col. 928 : « C'est une tradition, que le bienheureux Grégoire, outre l'arrangement des messes et des consécrations, disposa en grande partie l'ordre de la cantilène tel que nous le voyons observé jusqu'ici avec tant de soin, et cette tradition est consignée en tête de l'antiphonaire. — [13] Egbert, *De institutione catholica*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 441.

Digitized by Google

missalibus suis conspeximus apud apostolorum Petri et Pauli limina.

Le reste de la dissertation de Zaccaria était un peu languissant et d'une critique trop subjective[1]. Toutefois les conclusions étaient assez solidement établies pour que la démonstration fût tenue pour satisfaisante et depuis lors jusqu'à nos jours on ne parut guère songer pendant un siècle entier (1781-1890) à y revenir[2]. Au contraire, on sembla plutôt excéder dans le sens contraire et quelques-uns se persuadèrent même avoir découvert l'antiphonaire authentique de saint Grégoire, dans le manuscrit de la bibliothèque de Saint-Gall, n. *359*, du IX-Xe siècle, sur parchemin[3]; l'antiphonaire occupe les feuillets 24 à 158, on lui a composé un état-civil que nous ne pouvons passer sous silence.

Vers l'année 790, deux chantres de la chapelle papale envoyés par le pape Hadrien à l'empereur Charlemagne firent halte au monastère de Saint-Gall. L'un des deux, après quelques jours de repos, continua sa route vers Metz. Son compagnon, nommé Romanus, malade de la fièvre, prolongea son séjour dans l'abbaye dont les moines firent prier l'empereur de le leur laisser le temps nécessaire pour qu'il les initiât au chant de l'Église romaine. Ce qui eut lieu. En outre, Romanus laissa au monastère, lorsque le temps fut venu pour lui de s'en éloigner, un antiphonaire apporté de Rome et copié sur les meilleurs manuscrits. Cet antiphonaire, à ce que nous apprend Ekkehard V, fut conservé à côté de l'autel de saint Pierre comme un trésor et un bijou d'après lequel on exécuta et on corrigea les copies postérieures.

L'attribution faite à ce manuscrit par la notice qu'on vient de lire provoqua de longues discussions. En 1837, J. Sonnleithner se persuada que le manuscrit *359* était l'Antiphonaire authentique de saint Grégoire et put se procurer un fac-similé d'un fragment du manuscrit de Romanus. Le fac-similé fut pris par M. Kiesewetter et ne comportait que quatre lignes, c'était le verset de l'alleluia du premier dimanche de l'Avent: *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam et salutare tuum da nobis.* M. Kiesewetter justifia l'attribution du manuscrit par l'épisode du séjour de Romanus à Saint-Gall, auquel il donna la préférence sur le récit du moine d'Angoulême[4] et expliqua les lettres latines qui se lisaient au-dessus et au-dessous de la notation comme des sigles servant aux modifications dans l'exécution[5].

Cette manière de voir fut adoptée par De Coussemaker[6] et combattue avec emportement par Fétis[7] qui fit observer que le manuscrit *359* n'était pas un *Liber responsalis*, mais un *Liber gradualis*, et qu'il ne pouvait être une copie de l'antiphonaire papal dont le manuscrit *17436* de la Bibliothèque nationale à Paris[8] nous offre un type caractéristique. Il relevait en outre les altérations du manuscrit qui le rendent « un des plus défectueux que je connaisse »; enfin son principal argument était que l'écriture neumatique ne fut pas connue de saint Grégoire.

Sur ces entrefaites, en 1848, le 6 janvier, Danjou annonçait « la nouvelle la plus importante, la plus heureuse et la moins prévue », « ce qu'enfin on devait croire irrévocablement perdu pour la religion, l'art et l'histoire, l'*Antiphonaire grégorien*, noté en lettres, se trouvait dans la bibliothèque de la Faculté de médecine de Montpellier, où il était demeuré inaperçu jusqu'à ce jour[9]. »

Le manuscrit connu sous le nom d'Antiphonaire de Montpellier est en parchemin, il compte 163 feuillets, il est du X-XIe siècle[10].

Le manuscrit contient des introïts, graduels, alleluia, traits, offertoires et communions disposés suivant l'ordre des modes. La mélodie est représentée par une double notation, l'une neumatique, l'autre littérale. La notation littérale est celle qui porte le nom de *Boëcienne* et qui se compose des quinze premières lettres de l'alphabet latin, répondant respectivement aux quinze sons ascendants successifs de l'échelle diatonique commençant au *la* grave. La lettre *i* correspondant à notre *si* est droite pour le *si naturel*, et penchée pour le *si bémol*. Le texte est écrit à l'encre rouge, avec majuscules onciales et capitales de couleur verte, bleue ou rouge. Les deux notations superposées au texte sont à l'encre noire. Le manuscrit renferme des fractions de feuillets formant suppléments, écrits à des époques différentes. On lit quelques notes marginales.

D'après les fêtes contenues dans le manuscrit on croit pouvoir le restituer à une Église de l'Est de la France, plus probablement à un monastère, peut-être à Saint-Epvre de Toul. La grande originalité de ce manuscrit, après sa double notation, c'est sa composition didactique et les tentatives d'adaptation au service liturgique dont il a été l'objet[11]. A dire vrai, cet antiphonaire n'en est pas un; Mabillon l'avait qualifié *Canta-*

[1] Dans son *Onomasticon rituale*, in-4°, Faventiæ, 1787, t. II, p. 201. Zaccaria semble moins bien disposé pour les livres liturgiques du pape Grégoire : *Hi tamen libri*, écrit-il, *minus necessaria sunt, nisi quis antiquum cantum et minutiora quæque ad liturgiam romanam spectantia pernoscere velit.* — [2] G. Morin, *Les témoins de la tradition grégorienne*, dans la *Revue bénédictine*, 1890, p. 290 : « En 1882 eut lieu, comme on le sait, le congrès de chant d'Arezzo : là on entendit quelques orateurs reproduire les doutes d'Ekkehart et de Gallicioli. Mais comme c'était plutôt le fait d'un secret intérêt pratique, qu'une revendication inspirée par une étude nouvelle et sérieuse de la question, la chose passa à peu près inaperçue et aucune lumière ne résulta de l'incident aussitôt clos que provoqué. » — [3] L. Lambillotte, *Antiphonaire de saint Grégoire, Fac-simile du ms. de Saint-Gall (copie authentique de l'autographe écrit vers 790) accompagné 1° d'une notice historique, 2° d'une dissertation donnant la clef du chant grégorien, 3° de divers monuments, tableaux neumatiques inédits*, etc., in-4°, Bruxelles, 1851; gr. in-4°, Bruxelles, 1867; *Civiltà cattolica*, 1851; Dinaux, *Archives du nord de la France*, 1852, p. 318; A.-J.-H. Vincent, dans le *Journal de l'instruction publique*, 3 déc. 1851. — [4] D'après celui-ci Charlemagne demanda au pape Hadrien Ier en 774 des chantres de sa chapelle. On lui envoya Théodore et Benoît destinés l'un à Metz, l'autre à Soissons. Gerbert, *De cantu et music. sacr.*, t. I, p. 274, a confondu les noms de Théodore et Benoît avec ceux de Pierre et Romain. Kiesewetter n'a pas remarqué que la mission de Pierre et Romain n'était pas la première de ce genre d'après le récit d'Ekkehard : *Mittuntur... Metensem Ecclesiam ut cantores adituri.* Le caractère légendaire de l'épisode de Romanus est affirmé par Bäumer, *Hist. du bré-*

viaire, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 340-342. — [5] Kiesewetter, *Guido von Arezzo, sein Leben und Werken*, in-8°, Leipzig, 1840; *Gazette musicale*, Leipzig, 1843, 1845. — [6] *Mémoire sur Hucbald et sur ses traités de musique, suivi de recherches sur la notation*, in-8°, Paris, 1841. — [7] *Gazette musicale*, 16 juin 1844, 23 juin, 30 juin. — [8] C'est ce manuscrit de Compiègne que Fétis, qui le croyait perdu, jugeait d'après l'édition qu'en a donnée dom de Sainte-Marthe. — [9] Danjou, dans la *Revue de la musique*, 6 janvier 1848, t. III, p. 335. Cette dissertation fut le point de départ d'une polémique dans la *Revue du monde catholique*, 15 février 1848, et de recherches érudites de F. Raillard, *Explication des neumes ou anciens signes de notation musicale pour servir à la restauration complète du chant grégorien, avec des tableaux de comparaison et un recueil de chants religieux extraits d'un manuscrit du XIe siècle*, in-8°, Paris, 1855; Le même, *Mémoires sur la restauration du chant grégorien*, in-8°, Paris, 1862. Il existe une copie figurée du manuscrit, par Nisard, à la Bibliothèque nationale, sous le n. *3881* du fonds latin. — [10] G. Libri, *Manuscrits de la bibl. de l'École de médecine de Montpellier*, dans le *Catal. des manuscrits des biblioth. départ.*, 1849, t. I, n. 159; Th. Nisard, *Rapport... en mission scientif. à Montpellier*, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1851, t. II, p. 187-198, 337-339; [L. G. Chastaing,] *Étude archéologique sur le manuscrit bilingue de Montpellier désigné sous le nom d'antiphonaire de saint Grégoire*, in-8°, Paris, 1875; *Notice sur l'antiphonaire bilingue de Montpellier*, in-8°, Paris, 1865; A.-J.-H. Vincent, *Emploi des quarts de ton dans le chant grégorien liturgique*, dans la *Revue archéologique*, t. XI, p. 362-372; t. XII, p. 669-676, pl. — [11] Une description très claire de ces tentatives d'adaptation se lit dans [L.-G. Chastaing], *op. cit.*, p. 11.

Digitized by Google

rium, Cantoral, et c'est son nom véritable, mais cette raison ne suffit pas à l'écarter de nos études. Les pièces dont se compose ce cantoral sont les pièces mêmes d'un antiphonaire suivant une disposition différente, mais là où on a légèrement dépassé les droits de la conjecture elle-même, c'est en faisant de ce *cantorium* l'antiphonaire grégorien ou une de ses copies disposé en cantoral en vue de faciliter l'enseignement du chant.

Une question de cette nature ne se résout pas à l'aide d'approximations paléographiques, elle réclame au préalable des travaux minutieux, d'innombrables comparaisons faute desquels chacun des manuscrits auxquels on prétend donner la consécration grégorienne demeure un témoin isolé ou plus ou moins suspect de la tradition musicale des premières années du VIIe siècle. En ce qui concerne le *cantoral* de Montpellier, écrit au XIIe siècle, d'après Nisard[1], ce qui paraît le plus probable, c'est que, « au lieu d'une copie authenthique de l'antiphonaire de saint Grégoire, nous n'ayons plus qu'un livre de chant écrit à cette époque de transition, où très peu de gens comprenaient encore les neumes primitifs, et où ceux qui croyaient les comprendre risquaient de se tromper quelquefois[2]. »

L'introduction du manuscrit de Montpellier dans le débat ne suffit donc pas à mettre d'accord les adversaires. En 1848, Th. Nisard se posait en adversaire de Fétis et de Danjou[3]. S'efforçant d'établir les phases historiques de la notation en neumes, il rencontrait le *manuscrit 359* de Saint-Gall dont il étudiait à son tour l'authenticité. Après avoir reproduit le récit d'Ekkehard concernant le séjour des chantres Pierre et Romain, il se déclarait convaincu de sa véracité, puisque Ekkehard déclarait que l'abbé Hartmann enseignait le chant d'après « l'antiphonaire authentique » encore conservé du vivant d'Ekkehard († 996). Il reprenait ensuite les objections de Fétis et en réduisait fort la valeur, relevant diverses bévues et quelques erreurs de fait et concluait que « le manuscrit de Saint-Gall est bien une copie authentique de l'antiphonaire de saint Grégoire » : c'est là un fait maintenant incontestable.

Le manuscrit de Saint-Gall fut publié en fac-similé en 1851, par Lambillotte[4], avec une longue introduction d'aspect critique au cours de laquelle (p. 23-29) il s'inscrivait en faux contre les théories de Danjou et de Fétis et soutenait contre ce dernier l'emploi de la notation neumatique par saint Grégoire Ier auquel il attribuait l'antiphonaire dont Romanus avait apporté une copie à Saint-Gall. Enfin, il exposait les « preuves que le manuscrit de Saint-Gall est le manuscrit même apporté par le chantre Romanus ». De Coussemaker[5], J. Tardif[6], Bottée de Toulmont[7], s'occupèrent également du *manuscrit 359,* mais d'une manière plus générale. En 1858, A. Schubiger reprit la discussion avec le P. Lambillotte[8]; enfin, plus récemment, A. Kunc, dans la *Musica sacra*[9], reprenait l'étude de ce manuscrit lorsque la question de l'origine grégorienne entra dans une phase nouvelle[10].

L'année 1890 fut marquée par cette reprise du débat sur l'antiphonaire grégorien à l'occasion d'un discours prononcé le 27 du mois d'octobre 1889 par M. F.-A. Gevaert, dans une séance publique de l'académie de Belgique[11]. La thèse soutenue pouvait se résumer ainsi : « La période productive de l'art musical ecclésiastique s'étend du pontificat de saint Célestin (422-432) jusqu'à l'an 700 environ. Cette période se divise en deux époques. Celle du *chant simple,* la plus jeune des branches de la musique gréco-romaine, comprend les derniers temps de l'empire d'Occident, et la durée entière du royaume des Goths (425-563). La seconde époque, celle du *chant orné,* coïncide avec la prépondérance de la politique et de l'art de Byzance à Rome. Durant la première époque un seul nom nous est signalé, auquel semble se rattacher la création de l'Antiphonaire romain, c'est à Sergius Ier que revient l'honneur, non seulement d'avoir mis la dernière main aux recueils liturgiques de Rome, mais encore d'avoir remanié tous les anciens chants d'après un style mélodique uniforme, en harmonie avec les tendances et les goûts de l'influence byzantine. Enfin, c'est, selon toute apparence, le syrien Grégoire III, l'avant-dernier des papes helléniques, qui a coordonné et réuni tous les chants de la messe dans une collection pareille à celle que son prédécesseur Agathon avait fait compiler pour les antiennes des heures. Quant au premier Grégoire, aucun témoignage antérieur à Jean Diacre (872 ou 873) ne fait allusion au rôle qui lui est attribué. Mais c'est aux pontifes d'origine hellénique de la fin du VIIe siècle, notamment aux papes Agathon, Léon II. Relativement au chant d'Église, et il est fort probable qu'au contraire, le grand pape ne portait pas d'intérêt direct à cette partie du culte. Bien plus, l'Antiphonaire et le Sacramentaire qui portent son nom ne concordent en aucune façon avec le calendrier ecclésiastique du temps de saint Grégoire; et si l'épithète de « grégorien » a quelque droit d'y figurer, elle désigne ou Grégoire II (715-731), ou plus probablement encore son successeur Grégoire III, mort en 741[12]. »

Un érudit[13] entreprit aussitôt de grouper toutes les preuves relevant de la critique externe et composant en quelque sorte l'histoire littéraire de l'Antiphonaire dit grégorien. Après avoir rappelé les attestations de Walafrid Strabon et d'Egbert d'York que nous avons données plus haut[14], il examina les objections tirées du synode romain de 595 attribuant aux sous-diacres et aux clercs inférieurs la fonction de chantres et la non-concordance entre l'Antiphonaire et le Sacramentaire d'une part et le calendrier ecclésiastique du VIe siècle d'autre part.

[1] Nisard, *Étude sur les notations musicales,* in-8°, Paris, [1849,] p. 31-33. — [2] L. Vitet, dans le *Journal des savants,* 1851. Cf. J. d'Ortigue, *Dictionnaire liturgique, historique et théorique de plain-chant et de musique d'église,* in-8°, Paris, 1853, col. 1000-1002. — [3] Th. Nisard, dans la *Revue du monde catholique,* 15 février 1848, et *Études sur les anciennes notations musicales de l'Europe,* dans la *Revue archéologique,* 1849, t. V. — [4] L. Lambillotte, *Antiphonaire de saint Grégoire, fac-similé du manuscrit de Saint-Gall,* in-8°, Bruxelles, 1851. — [5] *Histoire de l'harmonie au moyen âge,* in-4°, Paris, 1852, — [6] *Essai sur les neumes,* dans la *Biblioth. de l'École des Chartes,* IIIe série, t. IV, 1853, p. 269-279. — [7] *Instructions sur la musique,* dans les *Instruct. du comité hist. des arts et monum.,* in-4°, Paris, 1857, p. 230. — [8] A. Schubiger, *Die Sängerschule S. Gallens,* in-4°, Einsiedeln, 1858. Cf. Th. Nisard, *Le P. Lambillotte et dom A. Schubiger,* in-8°, Paris, 1857. — [9] Turin, mars 1889. Cf. *Paléographie musicale,* 1889, t. I, p. 59, note 3; p. 111, pl. XVI. — [10] S. Bäumer, *Histoire du bréviaire,* trad. franç., in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 342, dit très prudemment : « Pour ce qui est du *Codex* de Saint-Gall, donné comme « Antiphonaire authentique », le moine qui écrivait à Saint-Gall vers 883 ou 885 en savait vraisemblablement quelque chose. Sans doute il existait un manuscrit, sinon plusieurs, qui contenait cette psalmodie apprise par lui dans sa jeunesse et altérée depuis. Ce manuscrit, ou celui qui lui avait servi de type, pouvait être venu de Rome, car à Saint-Gall on avait coutume de conserver les manuscrits avec un très grand soin. » — [11] F.-A. Gevaert, *Le chant liturgique de l'Église latine,* dans *Le bien public,* 23, 24 décembre 1889. — [12] Nous donnons ce résumé d'après G. Morin, *Le rôle de saint Grégoire le Grand dans la formation du répertoire musical de l'Eglise latine, à propos d'un récent discours de M. Gevaert,* dans la *Revue bénédictine,* 1890, p. 62 sq. — [13] Dom G. Morin, voir la note précédente et en outre, *En quoi consista précisément la réforme grégorienne du chant liturgique,* dans la même revue, p. 193-204; *Les témoins de la tradition grégorienne,* dans la même revue, p. 289-323; *Examen du système substitué par M. Gevaert à la tradition grégorienne,* dans la même revue, p. 237-369. Ces deux dernières dissertations ont été réunies sous le titre : *Les véritables origines du chant grégorien,* in-8°, Maredsous, 1895; 2e édit., 1904. — [14] Le témoignage d'Egbert portant à la fois sur le Sacramentaire et sur l'Antiphonaire, dom Morin en rapproche les paroles d'Adhelme de Shirburne († 709) attestant que le sacramentaire est l'œuvre de Grégoire Ier, *De laudibus virginitatis,* c. XLII, *P. L.,* t. LXXXIX, col. 142.

Digitized by Google

Le décret du synode de 595, laissant un espace de neuf années au pontificat de Grégoire pour établir l'institution de la *schola*, se trouve ainsi réduit à bien peu de chose et la lettre du pape à Jean de Syracuse (octobre 598) le montre assez préoccupé de liturgie, de chants et de cérémonies pour qu'on soit autorisé à prendre à la lettre ce qu'il dit de sa décision « de rétablir les anciennes traditions ou d'instituer de nouvelles pratiques »[1]. Quant à la non-concordance constatée depuis longtemps entre les livres dits grégoriens et le calendrier ecclésiastique, elle se réduit à un certain nombre d'additions faites dans le cours des VIIe et VIIIe siècles[2].

Nous n'abordons pas la discussion de l'attribution faite aux papes d'origine grecque parce que de part et d'autre on se borna à des considérations sans consistance et sans précision.

Dans un travail postérieur[3], dom G. Morin aborda la question de la part personnelle de saint Grégoire dans la composition de l'Antiphonaire et il la jugeait très rigoureusement définie dans le vers suivant emprunté à la pièce : *Gregorius præsul meritis*, qu'on avait, sans aucun fondement critique[4], proposé d'attribuer à Hadrien II. Voici ce vers :

Ipse Patrum monumenta sequens renovavit et auxit[5].

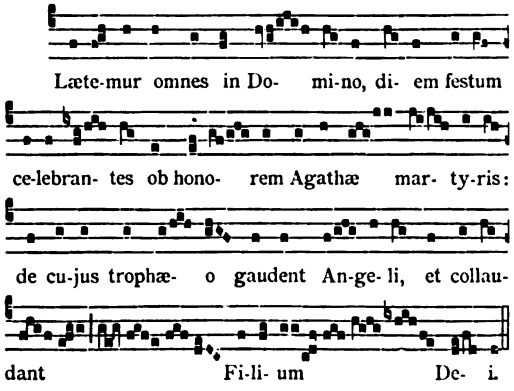
« Il a pris comme base les productions de ceux qui l'avaient précédé ; puis il les a remises à neuf et enfin il les a complétées par de nouveaux morceaux. »

La première démonstration porte sur les *monumenta Patrum* « suivis » par le pape. Quels sont-ils ? Ce sont, a-t-on répondu, les monuments du chant milanais. Nous laisserons la preuve *a priori* qu'on apportait, ainsi qu'une induction fondée sur une table de péricopes. Ce qui est vraiment démonstratif, c'est la comparaison instituée entre l'antiphonaire milanais et l'antiphonaire grégorien pour la partie comprise entre l'Avent et Pâques[6]. Il en résulte que « la plupart des morceaux d'origine plus ancienne, notamment les graduels, sont identiques dans les deux rites, pour le texte comme pour le fond de la mélodie »[7]. On peut en chercher l'explication soit dans l'utilisation à Milan et à Rome d'une source commune[8], soit dans l'adoption à Rome des cantilènes milanaises retouchées et refondues, tandis qu'elles demeuraient invariables à Milan[9].

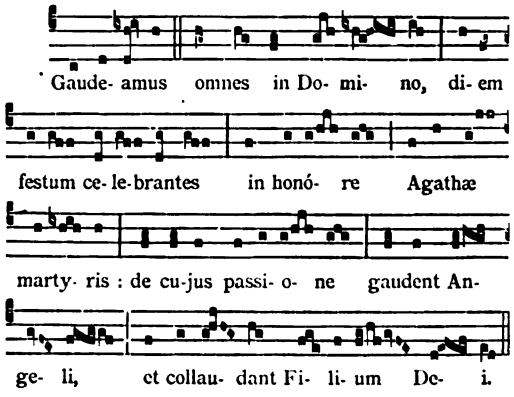
« De ces deux manières d'expliquer le phénomène, la seconde seule est admissible. Il paraît, en effet, moralement impossible que, si le chant ambrosien et le chant romain n'avaient eu de commun qu'une source étrangère inspiratrice, ils s'accordassent ainsi qu'ils font pour l'arrangement du texte jusque dans les plus minutieux détails. D'un autre côté, la différence du caractère qui distingue chacune des mélodies est trop tranchée pour qu'elle puisse tenir uniquement à la distance qui sépare Rome de Milan. Dans l'hypothèse de deux centres du même temps et du même pays, un tel écart serait absolument inconcevable. Force nous est donc de rechercher la cause de l'identité des textes et du fond mélodique dans l'identité primitive des deux liturgies ; la cause de la différence bien tranchée des deux chants, dans une dépendance de postériorité du plus perfectionné par rapport au plus primitif, du grégorien, vis-à-vis de l'ambrosien[10]. »

La deuxième des opérations attribuées à saint Grégoire par le vers cité plus haut consiste dans un rajeunissement des textes : *renovavit*. A s'en tenir au texte littéraire cette opération n'est pas contestable[11], le groupement des pièces est aussi évident que leur retouche ; mais le texte mélodique n'a pas été épargné lui non plus. Un exemple connu réunit la plupart des preuves de ce rajeunissement littéraire et musical attribué au pape Grégoire.

INGRESSA.



INTROITUS.



Lætemur et *trophæo* de l'ingressa ambrosienne ont été remplacés par *Gaudeanus* et *passione* d'une allure plus ample. « La mélodie de l'intonation a subi une transformation tout à fait analogue. Les paroles *omnes, de cujus, gaudent, angeli*, et le mot final *Dei*, par l'addition de quelques notes supplémentaires ont reçu le poids qui leur manquait pour la perfection du rythme. En revanche, l'exubérance des neumes sur les mots *collaudant Filium* a été réduite à une juste mesure. Le bémol a remplacé le *si* naturel dans les mots *Domino* et *martyris*[12]. »

La troisième des opérations attribuées au pape vise les accroissements apportés par lui au fond primitif : *auxit*. Ces accroissements ne sont pas aisément visibles dans les monuments techniques ; ils sont cependant indiscutables, du moins en ce qui concerne le chant de l'*Alleluia*, ainsi qu'en témoigne la lettre du pape à Jean de Syracuse[13]. Nulle conformité en effet entre les

[1] S. Grégoire, *Epist.*, l. IX, epist. XII, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 956. — [2] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1898, p. 117 sq. — [3] *En quoi consista précisément la réforme grégorienne du chant liturgique*, dans la *Revue bénédictine*, 1890, p. 193 sq. — [4] J. Pothier, dans *Musica sacra*, Milan, mars 1898. — [5] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzozi, in-4°, Romæ, 1750, t. V, p. 1. Cf. H. Grisar, dans *Zeitschrift fur kathol. Theolog.*, Innsbruck, octobre 1885. — [6] *Revue bénédictine*, 1890, p. 196-198, et la note 1 de la page 198. — [7] *Ibid.*, p. 196. — [8] Soullier, *Causeries sur le plain-chant*, dans les *Études religieuses*, 1890, p. 276. — [9] Au Mont-Cassin le chant ambrosien ne fut délaissé qu'au XIe siècle, sur l'ordre du pape Étienne X. Léon d'Ostie, *Chronic. Cassin*, l. II, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 703. — [10] *Revue bénédictine*, 1890, p. 199 sq. — [11] *Revue bénédictine*, p. 200. — [12] *Revue bénédictine*, p. 202. — [13] *P. L.*, t. LXXVII, col. 956.

Digitized by Google

versets alléluiatiques de l'antiphonaire ambrosien et ceux de l'antiphonaire grégorien. « De même pour les Traits. Il résulte assez clairement de la même lettre, que Grégoire a étendu leur usage aux dépens de l'*Alleluia*, qu'à Milan, comme dans la règle bénédictine, on conserve jusqu'au premier lundi de carême, *usque caput quadragesimæ* [1]; tandis qu'à Rome depuis saint Grégoire on l'abandonne dès le dimanche de la Septuagésime. La pièce ambrosienne correspond au Trait grégorien, diffère toujours de celui-ci pour le texte comme pour la mélodie, à l'exception de quelques fragments fort anciens de l'office du samedi-saint. Enfin, une des particularités de la réforme grégorienne est la tendance bien marquée à mettre chaque morceau de chant en harmonie avec l'évangile assigné à chaque messe [2]. On peut reconstituer sur cette seule indication une grande partie des péricopes suivies par saint Grégoire. Pour n'en citer qu'un exemple, le Missel romain actuel marque encore, pour saint Marcel (16 janvier), la communion propre, *Domine, quinque*, avec l'évangile du commun, *Si quis vult*. Mais il est manifeste que Grégoire n'avait choisi la communion en question qu'en vue de l'évangile correspondant *Homo peregre*: et c'est en effet celui qu'indiquent pour le 16 janvier, non seulement les vieux lectionnaires du IXe siècle [3], mais encore presque tous les missels manuscrits jusqu'à la fin du moyen âge. On pourrait faire une longue liste de ces communions grégoriennes tirées de l'évangile et dont on ne retrouve que peu ou point de traces dans les recueils ambrosiens. On est donc fondé à attribuer au pape une part importante dans la composition de ces morceaux [4]. » Dans la réfutation des arguments apportés par dom G. Morin, M. Gevaert limita la discussion au seul antiphonaire dont il séparait la cause de celle du Sacramentaire [5], niant ainsi une solidarité jusqu'alors incontestée par l'effet d'une rigueur aboutissant, au dire de son contradicteur, à « une séquestration arbitraire et contre nature » [6].

Dans une nouvelle étude dom G. Morin entreprit la critique approfondie de tous les textes ayant rapport à l'antiphonaire dit grégorien et à l'appréciation motivée de l'opinion nouvelle.

Le texte trop décrié de Jean Diacre est considéré d'après sa valeur historique de témoin de la tradition romaine en 872 et permet l'établissement d'un *terminus a quo* parfaitement solide et très clair. Sous le pontificat d'Hadrien II (867-872), on fit chanter avant la grand'-messe du Ier dimanche de l'Avant, un trope servant de prélude à l'Introït *Ad te levavi*. Ce trope commençait par les mêmes vers que le prologue composé un siècle auparavant par Hadrien Ier. Ces vers, comme on le verra plus loin, revendiquaient les droits de Grégoire le Grand à la paternité de l'Antiphonaire.

Une lettre du pape Léon IV (847-855), conservée dans un ms. du British Museum (*Addition. 8873*, fol. 168), est adressée à « l'abbé Honorat », probablement un abbé du monastère de Farfa, elle a été publiée seulement en 1879 [7]. Nous en extrayons les passages concernant l'attribution à saint Grégoire: «... *id est cum dulcedinem Gregoriani carminis, cum sua quam in ecclesia tradicione canendi legendique ordinavit et tradidit... Qui plane sanctissimus papa Gregorius adeo Dei cultor et inclitus predicator et sapiens pastor fuit et copiosos ad humanam salutem edidit et sonum jam dictum, quem in ecclesia vel ubique canimus musicis artibus opera plurima ad excitandos vel commovendos intentius humanos, fecerit animos, ita ut non tantum ecclesiasticos, sed etiam rudes et duros animos artificiose modulationis sonitu ad ecclesias convocaret.*

Le témoignage d'Hildemar (entre 833 et 850) est un peu vague: *B. Gregorius, qui dicitur Romanum officium fecisse* [8], et celui de Walafrid Strabon [9] relevé par Zaccaria [10] auquel il faut adjoindre un autre: *Ordinem autem cantilenæ diurnis seu nocturnis horis dicendæ beatus Gregorius plenaria creditur ordinatione distribuisse, sicut et supra de Sacramentorum diximus libro* [11]; ces témoignages attestent l'existence de la tradition grégorienne vers 840, mais cette tradition est attestée en outre par un témoin plus ancien « l'inscription qui se trouve en tête de l'antiphonaire ». Agobard, de Lyon (779-840), ne croit guère à la tradition grégorienne dont il constate l'existence [12]: « De ce que l'inscription servant de titre au livre en question (l'Antiphonaire) met en avant le nom d'un *Gregorius præsul*, il ne manque pas de gens qui là-dessus s'imaginent que l'ouvrage a été composé par le bienheureux Grégoire, pontife de Rome et docteur très illustre. » Pour sa part il n'en croit rien et entreprend de prouver qu'il a raison, mais ce qu'il importe de savoir c'est l'*incipit* de l'inscription: *Gregorius præsul*.

Vient ensuite Amalaire (vers 770 — † peu après 850) dont on rappelait un chapitre oublié du livre *De divinis officiis* découvert par Mabillon dans un manuscrit de Saint-Martial de Limoges [13], et donnant jusqu'à quatre textes d'après lesquels saint Grégoire est « le grand organisateur de l'office clérical », si bien que cet office peut être appelé de son nom « l'usage grégorien ». Dans ce travail d'organisation est compris formellement « l'Antiphonaire » [14], tant de l'office que de la messe, et de ce dernier même on peut citer un exemplaire « authentique ». Dom G. Morin appelait à ce propos l'attention sur la confusion fréquente qui s'établit entre l'An-

[1] *Regula S. Benedicti*, édit. Schmidt, Ratisbonne, 1880, t. XV, p. 27. — [2] Jean Diacre témoigne que Grégoire a disposé le Sacramentaire *pro exponendis evangelicis lectionibus. Vita S. Gregorii*, dans Mabillon, *Acta SS. Ord. Bened.*, t. I, p. 417. Ives de Chartres atteste aussi que saint Grégoire s'est attaché à suivre l'antique *Comes* ou lectionnaire attribué à saint Jérôme *sive dum lectionibus et evangeliis missales orationes in sacramentario adoptaret sive dum antiphonas ex eisdem evangeliis quam plurimis diebus in Antiphonario articularet. Micrologus*, c. XXXI, *P. L.*, t. CLI, col. 1003. — [3] E. Ranke, *Perikopensytem*, in-8°, Berlin, 1847. append., p. XXIX, LVI, etc. — [4] G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1898, p. 202 sq. A ces diverses catégories d'œuvres plus personnelles à Grégoire, il faut probablement ajouter quelques-unes des messes après la Pentecôte, plus nombreuses et plus riches dans ses recueils que partout ailleurs. — [5] F.-A. Gevaert, *Les origines du chant liturgique de l'Église latine*, in-8°, Gand, 1890, p. 77-92, suivies d'une *Réponse à la Revue bénédictine*. — [6] G. Morin, *Les témoins de la tradition grégorienne*, dans la *Revue bénédictine*, 1890, p. 291; H. Grisar, *Hat Gregor der Grosse den Kirchengesang reformirt*, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1890, p. 377-380, ne contient rien qui ne se trouve dans la *Revue bénédictine*, février 1890; Soullier, *Causeries sur le plain chant*, dans les *Études religieuses*, 31 juillet 1890, p. 490 sq., inexactitudes de détail; L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, t. XI, 13 août 1890, p. 315; 15 décembre, p. 477: « L'Antiphonaire existait sûrement avant le VIIIe siècle. Maintenant est-il également sûr qu'il remonte jusqu'à Grégoire le Grand? » Tandis qu'on lisait dans la 1re édition des *Origines du culte chrétien*: « La compilation de l'Antiphonaire a été antidatée de plus d'un siècle et si l'épithète « grégorien » a quelque droit d'y figurer, elle désigne ou Grégoire II ou plus probablement encore son successeur Grégoire III. » A. Kienle, dans *Vierteljahreschrift für Musikwissenschaft*, Leipzig, 1891, 1er trim. p. 116-122. — [7] P. Ewald, dans *Neues Archiv*, 1879, t. V, p. 389, n. 33; *Revue bénédictine*, 1890, p. 294-296. — [8] *Expositio regulæ ab Hildemaro tradita, et nunc primum typis mandata*, in-8°, Ratisbonnæ, 1880, p. 311. — [9] *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. XXI, *P. L.*, t. CXIV, col. 948. — [10] Voir plus haut, col. 2446, *Traditur denique...* — [11] *De eccles. rer.*, c. XXV, *P. L.*, t. CXIV, col. 956. — [12] Agobard, *Liber de correctione antiphonarii*, c. XV, *P. L.*, t. CIV, col. 336. — [13] Mabillon, *Vetera analecta*, in-fol., Parisiis, 1723, p. 93, 94, 96. Cf. *De eccles. offic.*, l. I, c. XLI, *P. L.*, t. CV, col. 1074; Tommassi, *Opera*, édit. Vezzozi, t. V, p. 23, ou bien *P. L.*, t. LXXVIII, col. 648. — [14] Mabillon, *op. cit.*, p. 96: *Hinc et* IN AUTHENTICO GREGORIANO *tantum Alleluia et Gloria ad missas tollitur* (*in natali Innocentum*) *propter luctum matrum sive Ecclesiæ.*

Digitized by Google

tiphonaire de la messe et celui de l'office [1]. Quand on parle du « fameux » exemplaire authentique de Grégoire, il s'agit uniquement de l'Antiphonaire de la messe dans la *Chronique de Saint-Gall,* comme dans Amalaire lui-même, comme aussi dans le texte d'Egbert. Les copies existantes de l'Antiphonaire de l'office étaient divergentes les unes avec les autres. L'antiphonaire de la messe était à l'abri des changements, celui de l'office souffrait tout. Dans la chapelle pontificale elle-même les moines, scrupuleusement attachés aux chants prescrits pour la messe, avaient conservé pour les heures diurnes et nocturnes un ordre différent et bien plus ancien que le *Cursus,* destiné aux clercs par saint Grégoire. Les libertés prises à l'égard de l'antiphonaire de l'office se manifestent non par des suppressions, mais par des additions. Dès le IXe siècle la confusion était à son comble et Amalaire, qui avait à composer « un Antiphonaire de l'office » [2], voyait croître son embarras à mesure qu'il amassait de nouveaux exemplaires [3]. En fin de compte, il ne trouva rien de mieux à faire que de choisir ce qui lui paraîtrait meilleur dans chacun de ces exemplaires et d'en composer un recueil nouveau [4].

Le ms. *1736* de la bibliothèque de la ville de Trèves contient le traité *De divinis officiis* avec un bon nombre de passages qui manquent dans l'imprimé [5]. Parmi ces passages omis plusieurs font mention de l'œuvre liturgique de saint Grégoire et de même tous les autres passages dans lesquels le pape se trouve simplement mentionné sont également omis. Diverses citations empruntées à ces fragments inédits s'expriment ainsi : *Sanctus papa Gregorius... compositor scilicet præsentis officii* (la messe des saints Innocents), et plus loin sur le même sujet : *et si licitum est præterire tanti Patris decretum* [6]. A propos de l'Épiphanie on lit : *In hac die unum amittimus ex his quæ in nativitate Domini celebramus, id est invitatorium.* [*Beatus*] *autem* [*Gregorius*] *institutor officiorum* [7], et de même un peu plus loin : *Ideo auctor officii nostri Gregorius septuagesimam posuit... Gregorius tamen præceptor officii nostri* [8]... *Officii auctor Gregorius scilicet, ut...* [9]. On ne peut rien souhaiter de plus formel que ces titres. Le traité est suivi dans le manuscrit de divers extraits parmi lesquels se trouve (fol. 102) un fragment où Amalaire distingue nettement l'œuvre des deux premiers Grégoire relativement aux jeudis de carême. *Ideo beatus papa Gregorius in dispositione officiorum anni infra quadragesimam quintam feriam vacantem dimisit... Post plura tempora Gregorius junior pontifex veniens statuit eam in missis et orationibus esse sollemnem, sed non adeo, et undecunque colligens ejusdem dici augmentavit officium* [10]. Afin de montrer tout de suite l'intérêt de ce texte, nous allons interrompre la chaîne de textes pour faire place à un argument produit dans une brochure anonyme parue quelques jours avant le travail de dom G. Morin [11].

Cet argument des plus ingénieux, apporté en faveur de l'antiquité du système liturgique dont témoigne l'antiphonaire, était tiré de la critique interne du document. Si on se reporte à ce que nous avons montré ailleurs (voir ANTIENNE, col. 2307), on verra que les formules assignées par le recueil liturgique à chaque jour de l'année et à chaque circonstance rituelle sont en très grande majorité empruntées au livre des psaumes. Cette disposition est tout à fait frappante si on observe la série des *communions* de Carême dont toutes les pièces se succèdent — sauf exceptions dont nous allons parler — dans l'ordre numérique du psautier. La série ainsi obtenue va du mercredi des Cendres au vendredi de la semaine de la Passion et présente une succession régulière des psaumes I à XXVI, sauf les interruptions provoquées : 1° par les intercalations; 2° par les lacunes.

Ces intercalations atteignent : 1° les cinq dimanches; 2° les six jeudis; 3° le samedi qui suit le mercredi des Cendres. L'exclusion des dimanches s'explique par l'adoption d'une ordonnance férialе; l'exclusion des jeudis que l'explication précédente semble rendre impossible ne fait aucune difficulté si on observe que les jeudis ne figuraient pas encore dans le système liturgique du carême à l'époque où les psaumes I à XXVI furent répartis entre les autres jours de la semaine. Or nous lisons dans le *Liber pontificalis,* sous la notice de Grégoire II (715-731) : *Hic quadragesimali tempore ut quintas ferias missarum celebritas fieret in ecclesias, quod non agebatur, instituit* [12]. Ainsi c'est le pape Grégoire II qui a introduit le jeudi dans le système liturgique des messes de carême [13] et ce sont précisément les antiennes affectées par ce pape aux jeudis qui viennent déranger l'ordre que présenteraient sans cela les autres féries. On ne saurait souhaiter une démonstration plus précise et plus décisive. « Voici que nous saisissons la donnée chronologique cachée, oubliée dans l'antiphonaire lui-même. C'est donc que saint Grégoire II, et à plus forte raison saint Grégoire III, n'est pas le premier auteur de la compilation connue sous le nom d'Antiphonaire et qui lui serait redevable pour cela du nom de Grégorien; c'est donc qu'il existait véritablement avant lui un recueil semblable. La préexistence en est trahie par l'intercalation de ces féries Ve — les jeudis — qui trouble la continuité d'une disposition harmonieuse à laquelle il n'aura pas pris garde, ou plutôt qu'il aura voulu respecter comme une œuvre désormais irréformable, comme un dépôt déjà traditionnel et sacré qu'il s'interdisait de bouleverser. On peut être embarrassé de spécifier tout ce que pouvait contenir cette première édition de l'Antiphonaire : on ne peut plus nier qu'elle ne contînt au moins cette disposition, qui s'accuse formellement par elle-même comme étant antérieure à Grégoire II et à Grégoire III; on ne peut plus nier que l'Antiphonaire, dit grégorien, dont nous nous servons encore, mais dégagé naturellement des adjonctions postérieures, existât avant saint Grégoire II [14]. »

Nous reprenons notre chaîne de textes et à la date à laquelle nous sommes arrivés, c'est-à-dire à la limite du VIIIe et du IXe siècle, nous rencontrons dans un intéressant opuscule édité par Gerbert, d'après un ms. de

[1] Amalaire est le premier à prévenir la confusion qui pouvait résulter de la dénomination commune d'*Antiphonaire* appliquée indifféremment en France à trois recueils distincts : le *Cantatorium,* le *Responsoriale* et l'*Antiphonarius* proprement dit, *P. L.,* t. CV, col. 1245. — [2] Pour se convaincre que c'est bien d'un *antiphonaire de l'office,* parcourir la table des chapitres du *De ordine antiphonarii, P. L.,* t. CV, col. 1358. — [3] Ce qui contribuait encore à augmenter l'embarras, écrit dom G. Morin, c'est que la chapelle impériale ne se rendait pas toujours compte de la manière exacte dont il fallait se servir des livres romains. On peut voir dans la préface du *De ordine antiphonarii* l'étrange confusion qui devait en résulter à propos des répons de l'office. — [4] Le problème qui embarrassait tellement Amalaire avait une solution aisée à découvrir puisque l'auteur lui-même l'a transcrite. C'est que, suivant l'inscription, les exemples conseillés par Amalaire étaient postérieurs à certains développements introduits dans l'office par Hadrien Ier : *Hoc opus summus* REPARAT *pontifex dominus Adrianus sibi memoriale per saecla, P. L.,* t. CV, col. 1246. — [5] *P. L.,* t. CI, col. 1173 sq. — [6] *Revue bénédictine,* 1890, p. 306. Il s'agit de l'Antiphonaire de la messe. — [7] *Ibid.,* p. 306. Il s'agit de l'Antiphonaire de l'office. — [8] *Ibid.,* p. 307. Il s'agit de l'Antiphonaire et du Sacramentaire. — [9] *Ibid.,* p. 307. Il s'agit d'une pièce de l'Antiphonaire de la messe. — [10] *Ibid.,* p. 307. — [11] *Un mot sur l'Antiphonale missarum,* in-8°, Solesmes, 25 juin 1890, 36 pages. — [12] *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 402, cf. préface, p. CCXXII. — [13] Le Sacramentaire gélasien, marque des messes stationales à tous les jours de carême excepté les jeudis, le jeudi-saint excepté. — [14] *Un mot sur l'Antiphonale missarum,* p. 18 sq.

Digitized by Google

Saint-Gall, l'attestation suivante : *Et cantum anni circuli nobile edidit* [1].

Avec le pape Hadrien Ier (772-795), nous pénétrons dans le VIIIe siècle où nous rencontrons d'abord un témoignage trop général dans ces paroles du pape au sujet du pape Grégoire Ier : *Sed et sancta catholica et apostolica Ecclesia ab ipso sancto Gregorio papa ordinem missarum solemnitatum, orationum suscipiens* [2]. Nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises le Prologue en vers de l'Antiphonaire dont la composition est attribuée au pape Hadrien Ier. Cette attribution est attestée par un passage de la notice du pape Hadrien II dans un manuscrit (*Parisinus 2400*) provenant de Saint-Martial de Limoges [3]. Le voici : *Hic (Hadrianus II) antiphonarium gregorianum sicut anterior Adrianus diversa per loca corroboravit et secundum prologum versibus exametris ad missam majorem in die primo Adventus Domini nostri Jesu Christi decantandum instituit, qui similiter incipit sicut anterioris Adriani præmium quod ille ad omnes missas in eadem dominica prima adventus Domini decantandum strictissimum confecerat; sed pluribus iste constat versibus.* Nous voici donc revenus à cette inscription mise en tête de l'Antiphonaire, au dire de Walafrid Strabon, et dont Agobard nous a livré l'*incipit : Gregorius præsul.*

Or parmi les prologues trouvés sur les manuscrits, cinq remplissaient la condition énoncée par la notice d'Hadrien II, ils étaient en « vers hexamètres » [4]. Cette même notice représente le travail d'Hadrien Ier comme le plus concis, *strictissimum confecerat,* et la coïncidence de sa rencontre sur les plus anciens exemplaires de l'Antiphonaire est un fait à prendre en considération [5]. On se trouve donc sinon autorisé, du moins invité à voir le prologue d'Hadrien Ier dans le morceau suivant :

Gregorius præsul meritis et nomine dignus
Unde genus ducit, summum conscendit honorem.
Renovavit monumenta patrum priorum : tunc
Composuit hunc libellum musicæ artis.
Scholæ cantorum anni circuli : Ad te levavi.

Nous avons dit plus haut que G. d'Eckhart voyait dans le *Gregorius* du premier vers le pape Grégoire II. Cependant le deuxième crée à cette attribution une difficulté insurmontable. Appliqué à Grégoire Ier il avait sa raison d'être puisque ce pape avait pour trisaïeul, ainsi qu'il en témoigne lui-même [6], le pape Félix. Ainsi en montant sur le siège pontifical il ne faisait, pour ainsi dire, que recueillir un héritage de famille :

Unde genus ducit, summum conscendit honorem.

Appliqué aux autres papes du nom de Grégoire, le vers en question devient inexplicable. De plus, une fois cette attribution à Hadrien Ier bien établie, il en résulte que ce pape ayant été élevé sur le siège pontifical en 772 aura vécu apparemment sous le pontificat de Grégoire III, mort en 741; « dès lors comment expliquer qu'il ait fait chanter publiquement chaque année une pièce destinée à prôner comme l'œuvre de Grégoire Ier ce qui, selon M. Gevaert, appartiendrait en réalité à Grégoire III [7]. »

Le dernier et le plus grave des témoignages est celui que nous avons vu apparaître dans la dissertation de Georgi, le témoignage d'Egbert, évêque d'York (732-766), né vers 678, ordonné diacre à Rome, esprit cultivé, fort préoccupé de liturgie [8] et, en outre, généralement bien informé. Dans son dialogue authentique [9] *De institutione catholica,* composé aux environs de 732 [10] il s'exprimait ainsi : « Pour nous, dans l'Église d'Angleterre, nous observons toujours le jeûne du premier mois dans la première semaine du carême, nous fondant sur l'autorité de notre précepteur saint Grégoire, qui l'a ainsi réglé dans l'exemplaire qu'il nous a transmis de son Antiphonaire et de son Missel par l'entremise de notre pédagogue le bienheureux Augustin... [11] » « Quant au jeûne du quatrième mois, c'est encore saint Grégoire qui, par le même envoyé, dans son Antiphonaire et son Missel, a désigné la semaine qui suit la Pentecôte comme celle où l'Église d'Angleterre devait le célébrer. C'est ce qu'attestent non seulement nos Antiphonaires à nous, mais aussi ceux que nous avons regardés avec leurs missels correspondants dans les basiliques des Saints-Apôtres Pierre et Paul [12]. »

Nous venons de lire le nom du moine Augustin de Cantorbéry envoyé de Rome en Angleterre et ainsi s'explique l'introduction du chant romain dans ce dernier pays. Mais on a pensé voir dans un texte de l'historien du christianisme en Angleterre la ruine des assertions d'Egbert, c'est lorsque Bède écrit qu'à leur entrée à Cantorbéry saint Augustin et ses compagnons chantèrent une antienne : *Fertur autem quia adpropinquantes civitati, more suo cum cruce sancta et imagine magni regis Domini Nostri Jesu Christi, hanc lætaniam consona voce modularentur : Deprecamur te, Domine, in omni misericordia tua, ut auferatur furor tuus et ira tua a civitate ista et de domo sancta tua, quoniam peccavimus. Alleluia* [13]. Nous ne pouvons, pour notre part, découvrir dans ce passage, et moins encore dans cette antienne qui fait partie de l'Antiphonaire grégorien dans toutes les éditions, l'argument qui ruine les assertions d'Egbert. Pas plus que nous ne le découvrons dans le fait de la venue en Angleterre de personnages envoyés de Rome, entre autres Jean, préchantre de Saint-Pierre, pour restaurer le chant et rédigeant le livre complet des chants et des lectures d'après l'usage de la basilique Vaticane. Enfin une prescription du concile de Cloveshœ imposant la conformité des chants de la messe à ceux de l'exemplaire apporté de Rome n'autorise, en aucune manière, à voir dans cet exemplaire un manuscrit récemment reçu, puisqu'on dit simplement : *juxta exemplar videlicet quod scriptum de Romana* HABEMUS *Ecclesia* [14].

Les témoignages internes que fournit l'Antiphonaire ne doivent être invoqués que sous la réserve que nos manuscrits les plus anciens sont de deux siècles environ postérieurs à saint Grégoire. On peut toutefois arguer de la version de l'Écriture à laquelle est emprunté le texte des morceaux de chant de l'Antiphonaire ; or cette

[1] *De prandio monachorum in romana Ecclesia, P. L.,* t. CXXXVIII, col. 1347. Cf. Batiffol, *Hist. du Bréviaire romain,* in-12, Paris, 1893, p. 338 sq., la citation se trouve p. 350, lig. 6. — [2] *Epistola Hadriani ad Carolum regem de imaginibus* (an. 794), *P. L.,* t. XCVIII, col. 1252. Cf. Morin, *op. cit.,* p. 308, note 1. — [3] *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. CLXXXII-CLXXXIV. — [4] J. Pothier, *Del prologo che si cantava in altri tempi ad onore di S. Gregorio avanti l'Introito della I° domenica d'Avvento,* dans *Musica sacra,* Milan, 1890, p. 33-42. — [5] On le trouve en tête du Graduel de Monza reproduit tout entier par Tommasi, *Opere,* t. V, p. 257. — [6] S. Grégoire, *Homilia,* XXXVIII, *P. L.,* t. LXXVI, col. 1291; *Dialogor.,* l. IV, c. XVI, *P. L.,* t. LXXVII, col. 348. — [7] *Revue bénédictine,* 1890, p. 311. — [8] La preuve est dans *The pontifical of Egbert,* édit. W. Grenwall, in-8°, London, 1853, en ce qui concerne l'authenticité du *Dialogus de institutione catholica,* elle est défendue victorieusement par dom Morin, *Revue bénédictine,* 1890, p. 313 sq. Quant à l'authenticité du *Pénitentiel,* dit d'Egbert, elle paraît définitivement abandonnée. — [9] Huddan et Stubbs, *Councils und ecclesiastical documents relating to Great Britain,* in-8°, London, 1871-1872, t. III, p. 403. — [10] Wright, *Biogr. Brit. lit.,* in-8°, London, 1842, t. I, p. 302 : *soon after his ordination to the prelacy.* — [11] *P. L.,* t. LXXXIX, col. 441; Haddan et Stubbs, *op. cit.,* t. III, p. 411. Au sujet de ce missel apporté par saint Augustin, cf. M. Rule, *The missal of S. Augustins abbey of Canterbury,* in-8°, Cambridge, 1896; F. E. Warren, dans *The Academy,* 17 oct. 1896, p. 286; M. Rule, dans *The Academy,* 24 oct. 1896, p. 310; R. Lejay, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses,* 1897, t. II, p. 282-286. — [12] *P. L.,* t. LXXXIX, col. 441; Haddan et Stubbs, *op. cit,* t. III, p. 411-412. — [13] Beda, *Hist. eccl.,* l. I, c. XXV, *P. L.,* t. XCV, col. 56. Cf. Tommasi, *Opera,* t. V, p. 114, 175, note 2, p. 230, 286. — [14] Labbe, *Concilior. collect.,* t. VI, col. 1577.

Digitized by Google

version est l'*Itala* qui, déjà très compromise dès le temps de saint Grégoire, disparaît presque complètement à partir de lui [1], « non seulement à Rome mais dans tout l'Occident; si bien que, dès la première moitié du VIIe siècle, saint Isidore de Séville pouvait affirmer que la version de saint Jérôme était déjà employée généralement par toutes les églises [2] comme préférable à l'ancienne [3]. » Outre la conclusion qu'on peut tirer de ce fait en faveur de l'antériorité possible du répertoire romain au pontificat de saint Grégoire, on peut ajouter que le durable respect accordé à ces textes d'une version hors d'usage s'explique par le souci de respecter les mélodies écrites sur ces textes, mélodies que leur antériorité à l'abandon de l'*Itala* à Rome reporterait avant le milieu du VIIe siècle.

Un deuxième argument invoqué par la critique interne se trouve dans la comparaison des offices ajoutés certainement après saint Grégoire avec le fonds primitif de l'Antiphonaire romain.

« Par exemple, qu'on passe sommairement en revue tous les offices ajoutés sûrement à l'Antiphonaire de la messe dans la seconde moitié du VIIe siècle; pour nous, nous ne réussissons à y trouver qu'*une seule* composition qui puisse passer pour avoir quelque titre au mérite de l'originalité. Comment expliquer une si évidente stérilité, sinon par ce fait que la période véritable de productivité était déjà passée et le répertoire du chant romain considéré dès ce temps-là comme fixé [4]? »

Nous n'analyserons pas l'*Examen du système substitué par M. Gevaert à la tradition grégorienne* [5]. Outre que la plupart des faits historiques apportés seront invoqués pour d'autres recherches (voir CHANT), cette discussion n'offre plus la même densité scientifique positive que la chaîne de textes qui viennent d'être égrenés. Les arguments tirés du chant simple et du chant orné, de la notation, de l'influence syrienne étaient moins des arguments que des conjectures ou des vraisemblances et leur réfutation méthodique et définitive dispense aujourd'hui de s'y attarder, ne fût-ce que pour les énumérer.

Les travaux de MM. W. H. Frère [6] et Brambach [7] aboutissaient de même à la confirmation de la tradition grégorienne que vers le même temps recommandait Mgr P. Batiffol [8]. Ce dernier proposait une solution éclectique, point rigide du tout et assez accommodante pour mettre tout le monde d'accord : « Quand le Sacramentaire serait vraiment grégorien et quand l'Antiphonaire le serait aussi, nous ne serions pas en droit de dire que la composition des antiennes et des répons de l'office est de saint Grégoire. Dans la langue du VIIIe siècle, en effet, antiphonaire désigne le recueil des pièces notées de la messe, notre *Liber gradualis*, et non le recueil des pièces notées de l'office, le *Liber responsalis*. Et, par là, toute la question de l'origine du recueil des antiennes et répons de l'office reste en dehors et indépendante de la question de l'origine de l'Antiphonaire. Il était bien plus dans le vrai ce liturgiste anonyme du VIIIe siècle, plus ancien par conséquent que Jean Diacre et peut-être qu'Egbert d'York, plus familier aussi, il semble bien, avec les souvenirs et les choses de la *Schola cantorum* et de la basilique vaticane, quand il attribuait non pas à un pontife, mais à plusieurs, à saint Léon (440-461), au pape Gélase (492-496), au pape Symmaque (498-514), au pape Jean (523-526), au pape Boniface II (530-533) et seulement enfin à saint Grégoire (590-604), la création collective de la cantilène romaine des antiennes et des répons. Encore n'est-ce point entre les mains de saint Grégoire que cette création s'achevait : elle allait se continuer par les soins des maîtres obscurs, dont notre liturgiste nous donnera les noms, et qui sont du VIIe siècle avancé, sinon du VIIIe, Catalenus, Maurianus et les autres. Ce qu'on appelait au VIIe siècle cantilène romaine, et qui avait remplacé, à Rome, l'antique *modulamen placidum*, ne saurait donc exclusivement porter le nom de saint Grégoire. »

En 1895, M. Gevaert reprit sous une forme plus large la question posée cinq années auparavant. « Quels sont au juste les éléments de la musique gréco-romaine dont l'Église s'est approprié l'usage? S'agit-il seulement de vagues réminiscences, de mélodies à moitié oubliées, ou y a-t-il eu des emprunts positifs, remontant à une époque où la culture de l'art était encore vivante? Et dans ce dernier cas, à quelle espèce d'œuvres musicales les communautés chrétiennes ont-elles puisé? Enfin quelle date peut-on assigner aux plus anciens chants de l'Antiphonaire romain tel que le recueil existe de notre temps [9]? » L'auteur reprend longuement (p. XII-XXXV) la question en litige et maintient ses anciennes positions critiques au point de vue négatif en arguant du silence, de l'insuffisance ou de la maladresse [10] de ses contradicteurs. Il maintient également — sauf des concessions sans portée — ses positions critiques au point de vue positif avec une intrépidité dans l'affirmation qui rend songeur; mais nous n'avons pas à entamer ici la critique du *Liber responsalis* (voir ce mot) et du *Liber gradualis* (voir ce mot). Nous nous bornons à rapporter les phases de la discussion et à enregistrer avec regret la fin de non-recevoir opposée par le rénovateur de la « dispute grégorienne », lorsqu'il écrivait ce qui suit : « J'ai écrit surtout pour ceux de mes contemporains qui pensent et raisonnent comme moi; pour ceux dont les convictions, en matière purement historique, ne sont pas déterminées par des raisons de sentiment et de foi, et qui consentent à ne voir ici qu'une simple question d'archéogie musicale, disposés d'avance à accepter, quelle qu'elle puisse être, la solution la plus conforme aux probabilités [11]. » Nous ne croyons pas qu'il fût nécessaire de faire intervenir la foi et c'est assurément en qualité d'antiquaire et non de religieux que nous avons suivi cette discussion, dans laquelle nous avons évité de prendre parti, mais où il nous sera permis en terminant de déclarer que la tradition grégorienne satisfait à partir du texte d'Egbert à toutes les exigences historiques,

[1] A l'exception de certains livres deutérocanoniques et du Psautier retenu à Rome jusqu'à saint Pie V et maintenant encore un usage dans la basilique de Saint-Pierre. — [2] S. Isidore, *De eccles. offic.*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 748. — [3] *Revue bénédictine*, 1890, p. 321. — [4] *Revue bénédictine*, 1890, p. 323. — [5] *Ibid.*, 1890, p. 337-369. — [6] W. H. Frère, *Graduale Sarisburiense*, in-4°, London, 1894, et *The Sacrum Gradual and the gregorian Antiphonale missarum*, in-4°, London, 1895. — [7] *Gregorianisch*, in-8°, Leipzig, 1895; 2e édit., 1901, et *De origine cantus gregoriani theses XX*, dans la revue de Fribourg en Bade : *Kathol. Kirchensänger*, 1896, n. 7. — [8] P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1893, p. 54 sq. Nous donnons ici quelques passages de l'anonyme de Gerbert d'après l'édition Batiffol, *ibid.*, p. 349 sq. : *Leo papa annalem cantum omnem instituit... Deinde beatus Gelasius papa similiter omnem annalem cantum... conscripsit. Post hunc Simmachus papa similiter et ipse annalem suum cantum edidit. Iterum post hunc Johannes papa similiter et ipse annum circuli cantum vel omni ordine conscripsit. Post hunc Bonifacius papa cantilena anni circuli ordinavit, post hos quoque beatus Gregorius papa... cantum anni circuli nobile edidit. Post hunc Martinus papa similiter et ipse anni circuli cantum edidit. Post istos quoque Catalenus abbas annum circuli cantum diligentissime edidit. Post hunc quoque Maurianus abba annalem suum cantum et ipse nobile ordinavit. Post hunc vero dominus Virbonus abba et omnem cantum anni circuli magnifice ordinavit.* — [9] F.-A. Gevaert, *La mélopée antique dans le chant de l'Église latine*, in-8°, Gand, 1895, p. v. — [10] Sur cette question il a beau jeu de citer l'auteur anonyme de *Un mot sur l'antiphonale missarum* qui écrit cette phrase : « Il nous suffit d'être rentrés en possession (!) et nous croyons ici que, à si faible distance du premier occupant, possession vaut titre. » M. Gevaert, ne connaissant pas l'auteur, s'étonne avec raison et observe qu'un axiome de droit n'a que faire dans une discussion historique, qu'au surplus on est mal venu à parler de faible distance lorsqu'il s'agit d'au moins 110 ans : ce n'est pas à une quantité négligeable. — [11] F.-A. Gevaert, *op. cit.*, p. XXXV.

Digitized by Google

mais que l'*hiatus* existant entre 604 et 732 environ s'oppose à toute affirmation et à toute certitude [1]. Quant à l'attribution du travail de composition et compilation des chants liturgiques aux papes helléniques de la fin du VIIe et du commencement du VIIIe siècle, elle ne dépasse pas le domaine de la conjecture.

Un texte demeuré inaperçu dans la controverse dont nous venons de rappeler les phases ne peut toutefois être passé sous silence. En cette même année 732 où le témoignage d'Egbert d'York nous a arrêté, l'évêque d'Hexham, Acca, fut contraint d'abandonner son siège qu'il occupait dès l'année 709. Bède était de ses amis, semble-t-il, dès cette époque [1] et il nous apprend que Acca avait appris le chant d'un certain Maban qui l'avait appris lui-même des successeurs des disciples du bienheureux pape Grégoire au temps où ce Maban habitait le Kent. *Cantatorem quoque egregium, vocabulo Maban, qui a successoribus discipulorum beati papæ Gregorii in Cantia fuerat cantandi sonos edoctus, ad se suosque instituendos accersiit, ac per annos duodecim tenuit* [2]. En plaçant la limite de ces douze années en 732, nous constatons que le début des leçons de Maban remonte à 720; or à cette date il avait été formé par *les successeurs des disciples* du pape Grégoire. L'avènement de Grégoire II au pontificat remontant à 715 il semble que cet espace de cinq années se prête difficilement au sens obvie du texte cité. On pourrait, il est vrai, l'entendre ainsi. Maban a été formé entre 715 et 720 dans le Kent par les élèves formés sur place par les chantres romains envoyés par Grégoire II. Mais, outre qu'aucune mission de ce genre n'est attribuée à Grégoire II, la suite du texte de Bède ne permet pas de douter que le chant qu'enseignait Maban dès 720 au plus tard n'était qu'une réforme du même chant dont un long usage avait altéré la pratique : *quatenus et quæ illi non noverant, carmina ecclesiastica doceret; et ea quæ quondam cognita longo usu vel negligentia inveterare cœperunt, hujus doctrina priscum renovarentur in statum* [3]. Dès lors l'intervalle de 715-720 devient manifestement insuffisant pour expliquer qu'en 720 la réforme de Maban s'exerçât sur des chants pratiqués depuis longtemps et qu'il y avait lieu de restaurer dans son état antique celui qui eût remonté à cinq années au plus. Nous ne voyons, dès lors, d'autre solution que d'accepter dans ce passage un témoignage — le plus ancien de tous ceux que nous connaissions jusqu'à ce jour — de l'attribution du chant ecclésiastique au pape Grégoire Ier.

Enfin le même historien Bède parlant de Putta, évêque de Rochester (669-676), s'exprime ainsi : *Maxime autem modulandi in ecclesia more Romanorum, quem a discipulis beati papæ Gregorii didicerat, peritum* [4]. Ici l'hésitation ne semble plus possible et il ne peut s'agir que de Grégoire Ier; de plus l'*hiatus* entre 604 et 732 se trouve réduit de moitié environ et Bède ne doit plus être compté pour son silence sur l'œuvre de Grégoire Ier dont il reconnaît l'existence; ainsi lorsque quelques lignes plus haut que notre dernière citation nous lisons que, à partir de l'épiscopat de Théodose de Cantorbéry (669-695) : *sonos cantandi in Ecclesia, quos eatenus in Cantia tantum noverant, ab hoc tempore per omnes Anglorum Ecclesias discere cœperunt,* nous pouvons supposer qu'il s'agit du chant et des livres romains.

H. LECLERCQ.

ANTIPHONE DANS LA LITURGIE GRECQUE. — I. Sens technique du mot. II. La psalmodie responsoriale autrefois et aujourd'hui. III. Les répons et l'antiphone. IV. L'antiphonie au IVe siècle. V. Conséquences pratiques; nouvelle division du psautier et groupement ternaire des antiphones. VI. Antiphones de la messe. VII. Antiphones des vêpres. VIII. Antiphones des heures. IX. Antiphones de l'orthros en Orient et chez les Italo-Grecs. X. Les ἀναβαθμοί. XI. Antiphones des processions. XII. Antiphones de l'extrême-onction. XIII. Antiphones des funérailles. XIV. Antiphones de la vêture monastique. XV. Antiphones de bénédictions diverses. XVI. Antiphones et répons brefs de la liturgie latine. XVII. Antiphones et προκείμενα. XVIII. L'antiphone dans le chant des tropaires.

I. SENS TECHNIQUE DU MOT. — Comme on est loin de s'entendre sur l'origine et la nature de l'antiphonie, chez les Grecs du moins, il importe d'abord de bien préciser le sens du mot.

A en croire la plupart des critiques, le mot ἀντίφωνος signifierait *qui répond, qui renvoie le son;* et l'antiphone serait un chant alternatif exécuté par deux chœurs qui *se répondent* l'un à l'autre. L'alternance serait donc l'élément constitutif de l'antiphone. Mais telle ne paraît pas être la doctrine des anciens, chez qui le mot se rencontre fréquemment à propos de la théorie des consonances. A leur sens, ἀντίφωνος signifie *voix contre voix;* un son est *antiphone* d'un autre lorsqu'il lui équivaut exactement pour l'oreille, sans toutefois lui être identique; c'est un unisson *apparent.* « L'expression a pour origine, dit Théodore Reinach, la pratique des chœurs mixtes où les voix d'enfants et d'adultes chantaient la même mélodie, en apparence à l'unisson, en réalité à l'octave. On peut dire que, en fait, sons antiphones et sons à l'octave sont termes synonymes; mais l'origine des conceptions est toute différente, et des traces de cette différence se retrouvent partout dans la théorie : il est probable que l'on chanta pendant longtemps des chœurs antiphones avant de se douter que les deux groupes de voix chantaient à l'octave l'un de l'autre [5]. »

Le recueil des *Problèmes musicaux* d'Aristote contient cet énoncé [6] : *Pourquoi dans la consonance d'octave le son grave est-il antiphone de l'aigu et non pas l'aigu du grave?* D'après cette question, le mot ἀντίφωνος ne devrait se dire, dans un langage rigoureux, que des sons graves par rapport aux sons aigus et non réciproquement. Mais cette règle n'est observée ni par les anciens poètes, ni par les compilateurs tardifs. Cf. Euripide, *Suppl.*, 798 sq. :

στεναγμὸν ὦ ματέρες
τῶν κατὰ χθονὰς νεκρῶν
ἀΰσατ' ἀΰσατ' ἀντίφων' ἐμῶν
στεναγμάτων κλύουσαι.

Le στεναγμός des mères (si les choreutes avaient été des femmes) eût été à l'octave aiguë de celui d'Adraste. De même dans Gaudence, c. XX [7], il est dit que la mèse est antiphone du proslambanomène (situé à l'octave grave). De plus, le solutionniste du problème 18 d'Aristote dit formellement que dans l'accord d'octave *l'une ou l'autre note* contient l'accord tout entier (ἡ γὰρ μία τρόπον τινὰ τὰς ἀμφοτέρων ἔχει φωνάς). La doctrine du problème 13 reste donc isolée [8].

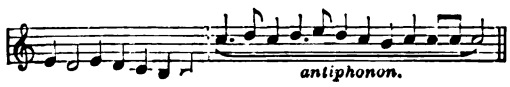
Sons antiphones et sons à intervalle d'octave, consonance antiphonée et consonance d'octave, voilà donc autant d'expressions équivalentes. Nous savons, d'autre part — et ce même problème 18 l'affirme expressément — que dans le chant à deux voix ou dans le chant avec accompagnement, on n'employait que la consonance d'octave : μαγαδίζουσι γὰρ ταύτην, ἄλλην δὲ οὐδεμίαν. La *magadis* est un instrument à cordes qui em-

[1] P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique*, in-8°, Tournai, 1904, écrit que la question « a été élucidée sous toutes ses faces et peut être considérée pour le moment comme vidée. Il en est résulté que la tradition mieux affirmée est, par là même, entrée dans la *série des faits historiques* ». Nous croyons que c'est beaucoup s'avancer. — [2] Bède, *Hist. eccl.*, l. V, c. XX, *P. L.*, t. XCV, col. 270. — [3] *Ibid.*, l. IV, c. II, *P. L.*, t. XCV, col. 175. — [4] *Ibid.*, col. 174. — [5] *Revue des études grecques*, t. V, 1892, p. 35. — [6] Probl. 13. — [7] Éd. Jan, p. 347, lig. 26. — [8] Th. Reinach, dans *Revue des études grecques*, t. XIII, 1900, p. 27.

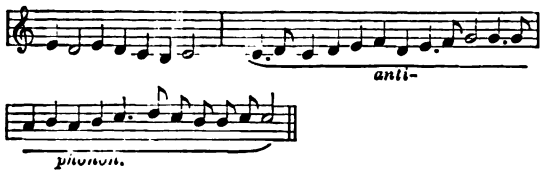
Digitized by Google

brassait plusieurs octaves; on touchait toujours ensemble deux cordes correspondantes de deux octaves consécutives : en un mot, le jeu consistait en *suites d'octaves*[1]. Pindare appelle quelque part la magadis ψαλμὸς ἀντίφθογγος[2], et Aristoxène explique ainsi cette expression : διὰ τὸ... διὰ πασῶν ἔχειν τὴν συνῳδίαν ἀνδρῶν τε καὶ παίδων[3], *à cause de la consonance d'octave produite par les voix d'adultes et d'enfants*. L'étendue de l'instrument correspond à celle des voix humaines. L'ἀντίφθογγον instrumental répond à l'ἀντίφωνον vocal ; de part et d'autre, l'accord résulte d'une succession d'octaves. Théon de Smyrne écrit de son côté[4] : Τῶν διαστημάτων σύμφωνα μὲν τά τε κατ' ἀντίφωνον, οἷόν ἐστι τὸ διὰ πασῶν, *les intervalles consonnants* κατ' ἀντίφωνον *sont des intervalles d'octaves*. Même terminologie chez les théoriciens modernes : ἀντιφωνία et διάπασων s'emploient indifféremment dans le sens d'*octave*[5].

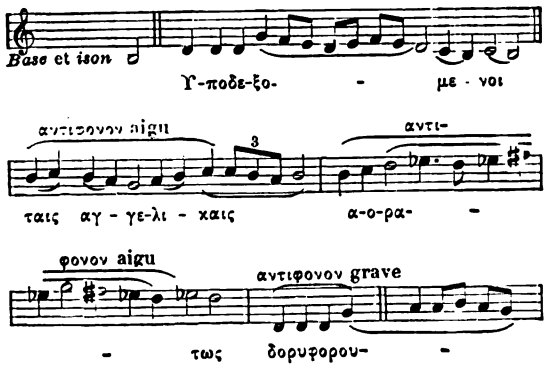
C'est à l'antiphonie ainsi entendue que remonte bon nombre de locutions encore en usage chez les liturgistes grecs, et que nous aurons à signaler au cours de cet article. Bornons-nous ici à un exemple exclusivement musical, emprunté au lexique de C. Philoxène[6] : Εἰς τὰ ἐκκλησιαστικὰ μέλη, dit cet auteur, κυρίως λέγονται ἀντίφωνα ὅσα μαθήματα ἄρχονται ἀπὸ ἀντιφωνίαν, καὶ ὅσαι παρακλητικαὶ γραμμαὶ ὁριστικῶν καὶ ἀορίστων καταλήξεων, ὧν τὰ μέλη καὶ τὰ ἴσα διέρχονται τὴν διαπασῶν, ἀπ' εὐθείας μὲν ὑπερβατῶς, εἰς ἀνιόντα δὲ καὶ κατιόντα κατ' ὀξεῖαν καὶ βαρείαν καταμέτρησιν. En d'autres termes, on appelle ἀντίφωνον tout morceau dont la première note est située à l'octave de la base ou martyrie, ou encore tout morceau au cours duquel on franchit l'octave, soit d'un bond, comme dans l'exemple suivant :



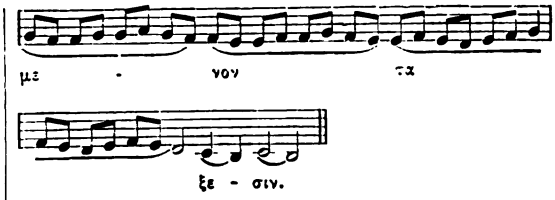
soit graduellement par la montée ou la descente régulière de la gamme; par exemple :



Philoxène ajoute : Le ταῖς ἀγγελικαῖς de Chourmouzios et l'hirmus Πᾶσαν τὴν ἐλπίδα μου sont des ἀντίφωνα. Nous reproduisons en notation européenne le premier de ces morceaux :



[1] *Ibid.*, t. v, p. 38. — [2] Frag. 125 (91), 3. — [3] *Frag. histor. Græc.*, t. II, p. 286 (= Athénée, XIV, 36). — [4] *Not. et extr. des man.*, t. XVI, 2e partie, p. 28. — [5] Voir, par exemple, N. Paganas. Διδασκαλία τῆς καθόλου μουσικῆς τέχνης, Constantinople, 1893, p. 4, 9, etc. — [6] Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Constantinople, 1869, p. 18. — [7] D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, in-8°, Wien, 1896; J. K. Zenner, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, in-4°, Freiburg-im-Breisgau, 1896; A. Condamin, dans la *Rev. bibl.*, t. VIII (1899), p. 133-140; t. IX (1900), p. 261-268; t. X (1901), p. 352-376; t. XI (1902), p. 379-397.



On voit par tout ce qui précède que les musiciens grecs, de l'antiquité à nos jours, sont unanimes à entendre l'antiphonie d'un chant en octaves; et la grande réforme du IVe siècle, autour de laquelle on a mené tant de bruit, se borna sans doute à faire passer dans les assemblées religieuses un mode d'exécution réservé jusque-là aux réunions profanes : elle ne transforma point la psalmodie elle-même en substituant l'antienne au répons, mais elle introduisit dans la psalmodie responsoriale un élément nouveau, élément purement musical d'abord, puis littéraire. Telle est du moins notre impression; car en ceci comme en tant d'autres choses il faut bien se résoudre à ne point tout savoir.

Le chant alternatif des psaumes ne pouvait constituer au IVe siècle une innovation fondamentale, puisqu'il était déjà connu des Juifs, comme en témoigne la distribution chorale de bon nombre de psaumes et de cantiques. Héritière de la Synagogue, l'Église n'aura pas attendu trois siècles pour lui emprunter un usage si avantageux pour la prière collective. Tous les psaumes, il est vrai, ne sont pas choraux, mais beaucoup revêtent cette forme, au témoignage des Orientalistes modernes[7]. Un psaume choral se compose d'une série de strophes ainsi disposées : une première strophe chantée par le premier chœur, une première antistrophe chantée par le second chœur; puis, une strophe *alternante*, dont chaque vers (= l'ensemble de deux *stiques* ou membres parallèles) ou bien un couple de vers est chanté par l'un des chœurs *alternant* avec l'autre; enfin, une seconde strophe et une seconde antistrophe. Parfois, dans les morceaux de longue haleine, la série se continue par une nouvelle strophe alternante suivie d'une troisième strophe et antistrophe.

Le procédé, il faut l'avouer, paraît un peu compliqué; et comme les traducteurs ne l'ont point sauvegardé, sans doute pour l'avoir méconnu, rien d'étonnant qu'il soit tombé dans l'oubli. Au reste, ce n'est point de ce côté qu'il convient de rechercher les origines de l'antiphonie liturgique introduite au IVe siècle; il suffit d'avoir rappelé que l'alternance dans la psalmodie, usitée chez les Juifs, ne pouvait passer au IVe siècle pour une nouveauté. La véritable innovation, c'est l'introduction dans la psalmodie responsoriale d'une mélodie plus ornée. Essayons d'en faire la preuve.

II. La psalmodie responsoriale. — Et d'abord, qu'est-ce que la psalmodie responsoriale, source de la psalmodie antiphonée? Elle consiste essentiellement dans l'alternance établie entre les solistes et le chœur pour l'exécution d'un psaume. Un ou plusieurs chantres récitent ou chantent un psaume; mais, à certaines pauses, le peuple répète un verset ou un demi-verset ou une formule étrangère au psaume, comme une sorte de refrain.

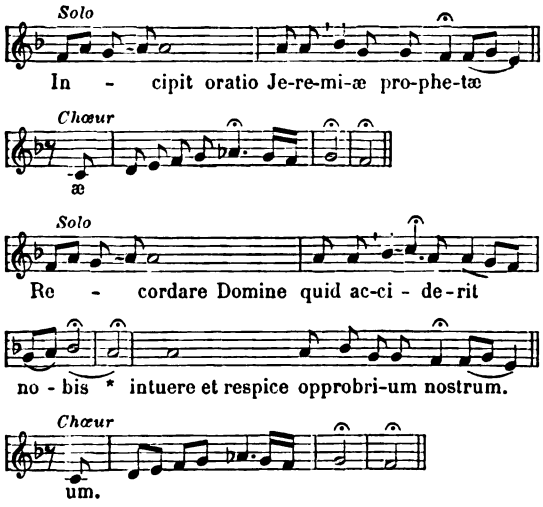
Quand un soliste alterne ainsi avec le chœur, le partage du texte et la distribution des rôles entre les exécutants n'a pas toujours lieu d'une manière uniforme. On peut et il faut, je crois, distinguer plusieurs cas.

1°) *Les versets sont exécutés par le soliste, mais les*

Digitized by Google

finales des versets sont achevées en commun par toute l'assistance. — Ce mode d'exécution, dont les liturgistes négligent de parler, n'est peut-être autre chose qu'une simple hypothèse. Que l'on me permette d'en appeler d'abord à l'expérience.

Nous sommes en Orient, à Constantinople par exemple, et voici, dans un coin du port, une équipe d'ouvriers venus du Kurdistan qui manœuvrent un mouton pour enfoncer des pieux dans la mer. Pour s'encourager au travail, l'un deux sort des rangs et entonne une cantilène connue de ses compagnons; il est seul à chanter les vers, mais, à la cadence, ses compagnons s'unissent à lui et achèvent ensemble le vers tout en tirant sur les cordes. Autre exemple moins profane. Si nous assistons à l'office des Ténèbres dans quelque église de l'Archipel, à Tinos par exemple, nous y surprendrons un fait analogue. Les lamentations de Jérémie y sont exécutées par un chantre, mais les finales sont achevées par toute la foule conformément à la notation suivante :



Ailleurs, ainsi à l'église paroissiale de Chalcédoine (le moderne Cadikeui), au soir du vendredi-saint, à l'issue d'une grande procession, une longue prière de circonstance s'exécute de la même façon : toute l'assistance achève les incises du texte et de la mélodie, que chante un soliste. Or, si l'on songe que le propre de la musique populaire est de rester stationnaire comme l'instinct, on peut affirmer *a priori* qu'un pareil usage, très fréquent en Orient, est venu de fort loin.

Ouvrons maintenant les *Constitutions apostoliques*. La compilation elle-même date, d'après les récentes recherches, des premières années du ve siècle, mais les six premiers livres ne sont qu'un remaniement de la *Didascalie,* dont l'auteur doit avoir vécu en Syrie dans la première moitié du IIIe siècle. C'est précisément dans cette partie plus ancienne que se rencontre cette phrase singulière : Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκρόστιχα ὑποψαλλέτω[1]. D'après les commentateurs modernes, ἀκρόστιχον ou ἀκροστίχιον est synonyme d'ἐφύμνιον et désigne le refrain intercalaire chanté à l'unisson par l'assemblée. Mais pourquoi ne pas y voir aussi ce que l'étymologie même du mot paraît y mettre, une simple finale de phrase, *extrema versuum,* comme traduit Cotelier? Et pourquoi nous serait-il interdit de retrouver ici un mode d'exécution semblable à celui qui vient d'être décrit? L'historien Eusèbe laisse clairement entendre que ce genre de psalmodie était usité de son temps. Ἑνὸς μετὰ ῥυθμοῦ κοσμίως ἐπιψάλλοντος, οἱ λοιποὶ καθ' ἡσυχίαν ἀκροώμενοι τῶν ὕμνων τὰ ἀκροτελεύτια συνεξηχοῦσιν[2]. Ici comme dans le passage cité plus haut (ἀκροτελεύτιον = ἀκρόστιχον), il ne s'agit pas de refrain, mais de simples *finales, extremas hymnorum partes,* comme traduit H. Valois. Ce mode d'exécution paraît avoir été commun en Syrie, et comme Philon le décrit très positivement[3], il n'y a pas de doute qu'il ne fût en usage chez les Juifs.

Un reste de cette psalmodie primitive semble s'être maintenu dans certaines parties de l'office grec. A l'ὄρθρος, le κοντάκιον et l'οἶκος sont simplement lus par le lecteur; mais, arrivé à la dernière incise, celui-ci élève la voix et tout le chœur achève l'incise sur une mélopée plus ou moins ornée. Il en était évidemment de même autrefois pour toutes les strophes du cantique, alors qu'elles n'avaient point encore disparu. Certains Κοντακάρια, ceux de Moscou par exemple, que reproduit l'archimandrite Amphiloque, portent sur la dernière incise des notes musicales, tandis que les autres incises en sont totalement dépourvues. On n'ignore pas que Romanos, le premier auteur de ce genre de cantiques, était originaire de Syrie, où nous ramène sans cesse ce procédé d'exécution.

Certains documents désignent la finale ou ἀκρόστιχον par le terme de τροπάριον, emprunté au vocabulaire musical. A s'en tenir à l'étymologie, le τροπάριον paraît indiquer une simple *ritournelle,* une courte phrase musicale accompagnant les dernières syllabes d'une incise ou d'un couplet. Or, le mode d'exécution qui nous occupe n'est-il pas précisément constitué par la présence sur la finale de certains vocalises, que fredonne toute l'assistance? Plus tard, on s'avisera de mettre des paroles sous ces notes d'agrément; les tropaires musicaux donneront ainsi naissance aux tropaires poétiques et à toute l'hymnographie grecque. Mais, au début, le tropaire n'est pas autre chose qu'un fredon, qu'une *ritournelle* à la cadence. Nos proses et nos séquences latines du moyen âge ont une origine analogue; elles sont issues, comme on sait, des vocalises qui accompagnaient le dernier alléluia du graduel.

2° *Les versets sont exécutés par le soliste, mais coupés de distance en distance par une formule indépendante du texte, que répète toute l'assemblée.* — A côté des ἀκρόστιχα ou ἀκροτελεύτια, Philon parle déjà d'ἐφύμνια, sortes d'*acclamations* étrangères au contexte que pousse l'assistance à des intervalles réguliers. On peut ici encore distinguer plusieurs cas, suivant le degré d'uniformité et de fréquence de la formule à répéter au cours de la psalmodie.

Tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, la formule est uniforme et revient à chaque verset. Elle constitue alors un véritable refrain, dont l'étendue est d'ailleurs variable : ici, elle se compose d'un seul mot; là, de deux ou trois; ailleurs, de tout un verset ou même d'un tropaire entier. Les plus anciens documents lui donnent le nom d'ὑπακοή; on l'appela plus tard ὑπόψαλμα, ἀντίφωνον, ou plus simplement ἐφύμνιον. Quant au mode même d'exécution, on le désigne indifféremment par les termes de ὑποψάλλειν, ὑπακούειν, ὑπηχοῦν, ὑποφωνοῦν, etc. On aura une idée exacte du caractère de cette psalmodie, si on se rappelle la manière de chanter le psaume *Venite exultemus* à l'invitatoire de l'office romain, le *Gloria laus* au dimanche des Rameaux ou les psaumes pour la consécration des autels d'après le Pontifical.

[1] *Cont. apost.*, l. II, c. LVII, *P. G.*, t. I, col. 727. Ἀκρόστιχα pour ἀκροστίχια est la leçon de Pitra, *Juris eccl. Græc.*, t. I, p. 204.

— [2] *Hist. eccl.*, II, 17, *P. G.*, XX, col. 184 *a*. — [3] Philon, *Opera*, éd. Mangey (1742), t. I, p. 474, lig. 11; t. II, p. 484, lig. 18.

Digitized by Google

Forme très antique de la prière, elle était déjà usitée chez les Juifs, comme il paraît par la contexture de certains psaumes. Un grand nombre d'entre eux contiennent au début ou à la fin et quelquefois aux deux endroits le mot *alleluia*. Sauf dans les psaumes CXXXV, 3 et CXLVII, 1 (hébreu), ce mot ne fait pas partie intégrante du texte sacré; c'est un refrain ajouté au poème pour être chanté par le chœur des lévites, comme le fait la multitude des saints dans l'Apocalypse [1]. L'Église adopta naturellement le même genre d'exécution. Saint Athanase parlant du rôle de l'alléluia dans ces psaumes, le marque précisément par le terme d'ὑπακοή, de *réponse* ou de refrain. Θέλεις, écrit-il à Marcellin, ψάλλειν ὑπακοὴν ἔχοντας τὸ ἀλληλούϊα, et il indique comme rentrant dans cette catégorie les psaumes CIV, CV, CVI, CXI, CXII, CXIII, CXIV, CXV, CXVI, CXVII, CXVIII, CXXXIV, CXXXV, CXLV, CXLVI, CXLVII, CXLVIII, CXLIX, CL [2]. Eusèbe en agit de même dans ses *Commentaires* sur les psaumes [3]. Aussi, de tous les refrains intercalaires, c'est assurément l'alléluia qui revient le plus souvent. Tertullien en fait déjà la remarque : *Diligentiores in orando,* dit-il, *subiungere in orationibus alleluia solent, et hoc genus* (al. *hactenus*) *psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt* [4]. A Gaza, sous l'évêque Porphyre (346-419), c'est l'*alleluia* qui, dans une procession, marque les pauses de la psalmodie [5]. Il en était de même chez les moines d'Égypte, au rapport de Cassien [6].

L'ὑπακοή comprenait parfois deux ou trois mots, tels que Δόξα σοι, ὁ θεός, ou Οἰκτείρησόν με, κύριε, ou toute autre formule analogue. Il est probable qu'à l'origine tout psaume *chanté* (je ne dis pas lu) était accompagné d'une formule de ce genre; c'est du moins l'impression que donne l'examen des plus anciens psautiers. Avant d'entonner un psaume, le chantre devait en indiquer d'abord par un ou deux mots le sens général, et puis le refrain, afin de permettre à l'assistance de s'associer à la psalmodie tout en évitant la cacophonie. Cette intéressante observation est de Syméon de Thessalonique. Voici ses propres paroles : Τοῦτο ἔθος καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἀκολουθίαις ἐστὶν ἐν τῷ ᾄσματι· προλέγουσι γάρ τι στίχου μέρος ἀεὶ τοῦ ἐπιφερομένου ψαλμοῦ ἢ μετὰ τοῦ Ἀλληλούϊα ἢ τοῦ Δόξα σοι ὁ θεός ἤ τινος ὑποψάλματος προοιμιαζόμενοι (ὑπόψαλμα δὲ λέγεται διὰ τὸ μετὰ τοῦ ψαλμοῦ κατὰ στίχον ᾄδεσθαι)· καὶ πρῶτον μὲν τὸν στίχον, ἔπειτα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, οἷον· Κλῖνον, κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσόν μου· δόξα σοι ὁ θεός· καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ὁμοίως [7]. S'il en était bien ainsi, si tout psaume chanté avait son ὑπόψαλμα, autrement dit, son répons, on a dû pour plus de commodité indiquer cet ὑπόψαλμα en tête de chaque psaume. Et, par le fait, les anciens copistes n'ont eu garde d'y manquer. Sous le titre de Κανὼν ἀντιφώνων τῶν ψαλμῶν τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, le cardinal Pitra a publié la liste des clausules de ce genre en usage à Constantinople dans le haut moyen âge [8]. En ne voyant dans ces formules que de simples préludes analogues à nos antiennes latines (*præmisso* τῶν ἀντιφώνων *præludio*), le docte éditeur a sûrement fait erreur. Du reste, son tableau présente de regrettables lacunes. On me saura sans doute gré de les combler ici à l'aide d'un très ancien psautier (du IXe siècle environ) de la bibliothèque synodale de Moscou [9]. Afin d'éviter les longueurs, j'indiquerai seulement les variantes qui complètent ou rectifient le tableau de Pitra, auquel il faudra toujours se reporter en cas de besoin (voir col. 2301) :

Ps. IV-VI : οἰκτείρησόν με, κύριε, — Ps. XXX : ἀντιλάβοῦ μου (et non μοι), κύριε, — Ps. XXXV : ἐπάκουσόν μου, κύριε, — Ps. XXXVI-XXXVIII : ἀλληλούϊα, — Ps. XXXIX-XL : εἰσάκουσόν μου, κύριε, — Ps. XLIV-XLV : ἀλληλούϊα, — Ps. XLVI-XLVII : ἱλάσθητί μοι, κύριε, — Ps. LIX-LXI : βοήθησόν μοι (et non με), κύριε, — Ps. LXXXV : κατὰ λυχνικόν (c'est-à-dire psaume du lucernaire; le refrain était sans doute ἐπάκουσόν μου, κύριε, d'après le ℣. 1), — Ps. CXVIII, 1e στάσις : rien d'indiqué, mais on sait par ailleurs que cette section a pour antienne ἀλληλούϊα; 2e στάσις : συνέτισόν με, κύριε; 3e στάσις : ἀλληλούϊα; — Ps. CXIX-CXXIV : ἐλέησόν με, κύριε, — Ps. CXL : κατὰ λυχνικόν (psaume du lucernaire, ayant pour ὑπόψαλμα, d'après le ℣. 1er, la formule : εἰσάκουσόν μου, κύριε), — Ps. CXLI-CXLII : ἐπάκουσόν μου, κύριε.

Ces clausules, on le voit, ressemblent beaucoup à celles des litanies romaines : *Miserere nobis, — Exaudi nos, Domine, — Te rogamus, audi nos,* etc. A l'exception de l'alléluia, elles sont généralement empruntées au premier verset de leurs psaumes respectifs. On les répétait deux, trois et même quatre fois de suite, selon les indications de la rubrique. Des refrains analogues s'intercalaient entre les versets des cantiques scripturaires (ᾠδαί). Pitra ne reproduit pas ces derniers; les voici d'après le psautier de Moscou :

Cant. 1 : manque; — 2 : δόξα σοι ὁ θεός, — 3 : ἐλέησόν με, κύριε, — 4 : εἰσάκουσόν μου, κύριε, — 5-6 : οἰκτείρησόν με, κύριε, — 7-8 : ἱλάσθητί μοι, κύριε, — 9-10 : εὐλογητὸς εἶ, κύριε.

Au lieu de ne comprendre qu'une très courte formule, l'ὑπακοή était souvent formée d'un demi-verset ou même d'un verset complet. Tel paraît avoir été l'usage des IVe et Ve siècles, à en juger du moins par les nombreux témoignages de cette époque qui nous l'attestent. *Je pris place au trône,* écrit saint Athanase, *et j'ordonnai à un diacre de dire un psaume et à l'assemblée de répondre :* ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ [10]. Ce refrain faisant corps avec le psaume CXXXVe, doit avoir été chanté de la même manière par les Juifs. Les exemples du même genre abondent dans saint Jean Chrysostome. L'homélie sur le psaume XLI [11] est particulièrement instructive à cet égard; elle a permis à l'éditeur bénédictin de reconstituer l'antique récitation du psaume. En voici le début :

Le chantre : Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σέ, ὁ θεός.

Le peuple : Ὃν τρόπον, etc.

Le chantre : Ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα· πότε ἔξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ;

Le peuple : Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ, etc.; et ainsi de suite jusqu'à la fin du psaume.

Le saint docteur cite beaucoup d'autres ὑπακοαί, par exemple : Μακάριος ἀνὴρ ὁ φοβούμενος τὸν κύριον [12], — Οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσι, καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ [13]. — Αὕτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος· ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν αὐτῇ [14]. En ce dernier passage, il indique la raison de l'ὑπακοή, à savoir l'impossibilité pour le peuple d'apprendre, et partant de chanter tout le psaume [15]. Sous ce rapport, les *Enarrationes in psalmos* de saint Augustin ne sont pas moins utiles à consulter que les *Expositiones* du grand docteur d'Antioche; de part et d'autre, la psalmodie d'alors se laisse très aisément deviner; elle est d'ailleurs identique des deux côtés. Dans l'Afrique romaine comme en Syrie, le rôle du peuple se bornait à la reprise après chaque verset d'un *responsum* unique choisi pour refrain. Je dis *unique* pour

[1] XIX, 1-6. — [2] *P. G.*, t. XXVII, col. 37 *b*. — [3] *P. G.*, t. XXIII, col. 61 *bc*, 73 *b*, 67 *b*. — [4] *De orat.*, 27, *P. L.*, t. I, col. 1192. — [5] Marci diaconi, *Vita Porphyrii*, éd. Teubner, p. 64, 10 sq. — [6] *Instit.*, II, 11, *P. L.*, t. XLIX, col. 101. — [7] *De sacra precat.*, c. CCCXLVII, *P. G.*, t. CLV, col. 625 *d*. — [8] *Juris eccl. Græc.*, t. II, p. 209. — [9] Voir archimandrite Amphiloque, *Archeologitcheskiia Zamietki*, in-8°, Moscou, 1876, p. 10-14. — [10] *De fuga*, 24, *P. G.*, t. XXV, col. 676 *a*. Cf. Theodoret, *Eccl. hist.*, II, 10, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1024 *c*. — [11] *P. G.*, t. LV, col. 155-167. — [12] *Ibid.*, col. 166 *b*. — [13] *Ibid.*, col. 464 *c*. — [14] *Ibid.*, col. 328 *a*. — [15] Voir encore *P. G.*, t. LVII, col. 200 *c* : ἀλλὰ ἂν δύο ψαλμοὺς ἢ τρεῖς ὑπηχήσαντες.

Digitized by Google

écarter une méprise dans laquelle me paraît être tombé dom Cagin dans son introduction à l'*Antiphonaire ambrosien*[1]. Ce liturgiste dit des expressions d'Augustin : « Elles supposent l'alternance de l'assemblée avec un lecteur qui lui chante premièrement les versets qu'elle doit répéter, *respondere*. » Et plus bas : « Le lecteur chantait d'après le codex qu'il avait sous les yeux, *legenti*, et le peuple reprenait ce chant, *respondentes cantavimus*. » Ou j'entends bien mal ces phrases, ou elles signifient que le peuple reprenait le psaume verset par verset à mesure qu'il était lu par le chantre. Or, saint Augustin ne dit pas cela. Chez lui, *respondere* a le même sens que ὑποψάλλειν ou ὑπακούειν dans saint Jean Chrysostome; le *responsum* latin est l'équivalent de l'ὑπόψαλμα ou ὑπακοή grecque et s'applique à une formule *uniforme* que l'on reprend après chaque verset au cours de la psalmodie. Le dernier texte cité par dom Cagin en est la meilleure preuve: le voici : *Primo quod legenti respondentes cantavimus quamquam de medio psalmi sit, hinc tamen sermonis ducamus exordium*[2]. Il s'agit du psaume XL. Le lecteur a naturellement donné lecture de tout le psaume, mais le *responsum* de la foule (*quod legenti respondentes cantavimus*) qui a coupé cette lecture, ne s'étend pas indistinctement à tous les versets; c'est un verset *unique* tiré du milieu du psaume (il s'agit du ℣. 5). Mais parce qu'il a été répété au cours de tout le psaume, Augustin s'en autorise pour commencer par là son explication. Chose curieuse, Jean Chrysostome, dans une circonstance analogue, s'excuse de ne pas ouvrir son commentaire par l'explication du répons[3].

Sans sortir du monde grec, nous trouverions encore beaucoup d'autres textes à l'appui de cette thèse. Tel celui-ci de saint Grégoire de Nysse, d'où l'on pourrait conclure, à cause du discours qui le contient, que le psaume CXLVI était exécuté en répons à la consécration des évêques : Ἤκουσα τοῦ ὑποψάλματος, ὃ κοινῇ πάντες ὑμνολογοῦντες ἐπήειμεν· Μέγας κύριος καὶ μεγάλη ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ, καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμός[4]. Tel encore cet autre, emprunté au touchant récit des derniers moments de saint Hypace[5] : Ἐν ἐκστάσει ἤδη γενόμενος, ἐν τῷ διδόναι τὴν εὐλογίαν, ἄλλου παρακρατοῦντος τὴν χεῖρα αὐτοῦ, ὑποβάλλει ὑπόψαλμα· « Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ. » ψάλλοντες δὲ οἱ ἀδελφοί... etc. Ce texte est des environs de 450. Dans sa lettre aux fidèles de Néocésarée, sur laquelle nous aurons à revenir, saint Basile avait écrit, soixante-quinze ans plus tôt : « Laissant à un seul le soin d'entonner la mélodie, les autres lui répondent, Ἐπιτρέψαντες ἑνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποὶ ὑπηχοῦσι[6]. » Même procédé pour le chant du trisagion au concile de Constantinople sous Mennas en 536 : Οἱ ψάλται ἐπετράπησαν ἀνελθόντες εἰπεῖν τὸν τρισάγιον, καὶ αὐτῶν ἀρξαμένων, πᾶς ὁ λαὸς ἐπαύσατο καὶ ὑπήκουσε τοῦ τρισαγίου[7]. Il y a mieux encore. Nous possédons le cantique de saint Méthode († 311) dans son *Banquet des dix vierges*, où chaque strophe alphabétique (ψαλμός), chantée par la vierge Thécla, est suivie d'un refrain uniforme (ὑπακοή) exécuté par tout le chœur des vierges[8].

Si de cet usage antique nous rapprochons maintenant certains procédés de la psalmodie moderne, nous constaterons aussitôt la plus parfaite similitude. Les offices qui ont le mieux gardé leur physionomie première, ceux de la semaine-sainte par exemple, fournissent une ample matière à comparaison. Ainsi, le samedi-saint, à l'office du soir, le cantique des trois enfants a tous ses versets coupés par un refrain; voici de quelle façon. A la 15e prophétie (Daniel, III, 1 sq.), quand le lecteur arrive au ℣. Εὐλογημένος εἶ ὁ ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὁ ὑπερύμνητος καὶ ὑπερυψούμενος εἰς τοὺς αἰῶνας, tout le chœur se lève et chante ensemble : Τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. Le lecteur poursuit : Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα κυρίου τὸν κύριον· ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Le chœur reprend : Τὸν κύριον ὑμνεῖτε, etc. et ainsi de suite jusqu'à la fin du cantique[9]. Au lieu d'être propre au samedi saint, cette façon d'exécuter le cantique des trois enfants était autrefois commune à tout ὄρθρος solennel, au témoignage de Syméon de Thessalonique[10], mais avec le refrain : Αἰνοῦμεν, εὐλογοῦμεν, ὑμνοῦμεν καὶ προσκυνοῦμεν τὸν κύριον.

Mais poursuivons le même office du samedi-saint. On vient de lire l'Épître (Rom., VI, 3). Au lieu de l'*alleluia* que l'on chante ordinairement après l'épître, l'officiant dit ce verset : Ἀνάστα, ὁ θεός, κρῖνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, que tout le chœur reprend et répète après chaque verset du psaume LXXXI[11]. On a ici un excellent exemple non seulement de psaume responsorial, mais du rôle primitif de l'*antienne*, au sens occidental du mot. Avant de quitter l'office du samedi-saint, observons la manière dont se termine, au moins dans le rite slave, la lecture de la 6e prophétie. Exode, XIII, 20-XIV, 32. Le lecteur vient de dire, XV, 1 : Τότε ᾖσε Μωϋσῆς καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὴν ᾠδὴν ταύτην τῷ θεῷ καὶ εἶπαν λέγοντες. Il ajoute : Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ· Le chœur : Ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται. Le lecteur : Ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν. Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ. Le chœur et tout le peuple : Ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται. Le lecteur : Βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν· Ἄισωμεν τῷ κυρίῳ. Le peuple : Ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, et ainsi de suite jusqu'à la fin du cantique[12]. On rapprochera naturellement de ce répons le trait qui suit, dans la liturgie romaine, la lecture de la même prophétie. N'y a-t-il pas là autre chose qu'une pure coïncidence?

Les refrains cités jusqu'ici sont tous empruntés aux psaumes qu'ils accompagnent; c'est le cas le plus ordinaire et sans doute aussi le plus ancien. Mais l'usage s'introduisit bientôt de remplacer ces refrains scripturaires par des refrains nouveaux composés par les hymnographes. L'ἄμωμος ou psaume CXVIII nous fournit un excellent exemple de cette transformation. Divisé en trois sections ou στάσεις, il a pour ὑπόψαλμα régulier ἀλληλούϊα à la première comme à la troisième section, et Ἐλέησόν με, κύριε, à la seconde. C'est ainsi qu'on l'exécute encore, bien que considérablement réduit, à la cérémonie des funérailles[13]; en ce dernier cas, l'ὑπόψαλμα s'ajoute simplement au verset du psaume, sans être repris à part par le chœur comme un refrain, mais son origine n'est pas douteuse. En effet, le samedi saint, cet ὑπόψαλμα a été remplacé d'assez bonne heure par le cantique célèbre : Ἡ ζωὴ ἐν τάφῳ, dont chaque strophe s'intercale entre les versets de l'ἄμωμος[14]. Le texte du refrain a pu changer, mais le procédé d'exécution est bien resté le même.

III. Le répons et l'antiphone. — Ce n'est point s'écarter du sujet que de s'étendre de la sorte sur ce genre de psalmodie, car les documents postérieurs le désignent précisément sous le nom d'antiphone. Le κανὼν ἀντιφώνων τῆς τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, dont il a été question ci-dessus, en est une première preuve. Il nous présente une division du psautier en 64 antiphones, ὁμοῦ ἀντίφωνα ξδ' — d'autres manuscrits[15] portent 60, ξ' — c'est-à-dire en 64 sections, formées

[1] *Paléographie musicale*, 1898, t. V, p. 30-31. — [2] *In ps. XL*, *P. L.*, t. XXXVI, col. 453. — [3] *Loc. cit.*, col. 328 *a*. — [4] *P. G.*, t. XLVI, col. 552 *b*. — [5] Callinici, *De vita S. Hypatii liber*, Leipzig, 1895, p. 105. — [6] *P. G.*, t. XXXII, col. 764 *a*. — [7] Mansi, *Amplissima concil. coll.*, t. VIII, col. 1066 *c*. — [8] *P. G.*, t. XVIII, col. 208-213. — [9] *Triodion*, Rome, 1879, p. 757. — [10] *P. G.*, t. CLV, col. 640 *d*. — [11] *Triodion*, p. 759. — [12] Maltzew, *Fasten-und Blumen-Triodion*, Berlin, 1900, p. 644 sq. — [13] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 252 sq.; cf. aussi Τυπικὸν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, in-8°, Constantinople, 1888, p. 451. — [14] *Triodion*, Rome, 1879, p. 710 sq. — [15] H. O. Coxe, *Catalog. cod. manuscr. bibl. Bodleianæ*, part. I, Oxford, 1853, p. 623.

Digitized by Google

chacune d'un certain nombre de stiques ou groupes de stiques — il y en a 2512 en tout[1] — à exécuter par le soliste, et d'une courte formule acclamative ou déprécative à répéter par les chœurs. Tels psaumes vont toujours avec telle formule, tels autres psaumes avec telle autre formule, au moins à l'origine. L'antiphonie résulte de cette association des deux éléments : stique lu ou chanté par le lecteur ou les chantres, formule reprise par les chœurs. Voici maintenant d'autres témoignages à l'appui. Un eucologe de 1153, dépouillé par A. Dmitrievsky, s'exprime ainsi dans le rituel de l'extrême-onction[2] : Εἶτα λέγει ἀντίφωνον α'. ἦχος β'. Μακάριος ἀνήρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη... Ὑπόψαλμος· Ἀντιλα, βοῦ μου, κύριε. Et plus loin : Ἀντίφωνον β'. Κύριε ὁ θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἤλπισα, σῶσόν με ἐκ πάντων... Ὑπόψαλμος· Πρεσβείαις τῆς... De même encore : Καὶ εἶθ' οὕτως ψάλλουσιν ἀντίφωνον γ'. ψαλμὸς ιθ'. Ἐπακοῦσαί σου, κύριε. Et ainsi de suite pour les sept antiphones prescrits par la rubrique et pour les trois antiphones de la messe qui viennent après.

Ce partage des psaumes par antiphones est le seul que connaisse l'ancien typicon de Sainte-Sophie, dont la rédaction se place à la fin du IXe siècle. On y lit sous la date du 15 août[3] : Δεῖ εἰδέναι ὅτι ἀπὸ τὴν ιε' ψάλλομεν εἰς τὸν ὄρθρον ἀντίφωνα ι', εἰς δὲ τὸ λυχνικὸν ἀντίφωνα ε'. Et ailleurs[4] : Ψάλλομεν εἰς τὸν ὄρθρον ἀντίφωνα η', τὸ α' καὶ τὰς ζ' ᾠδάς. Des huit antiphones indiqués ici, sept sont formés par les cantiques scripturaires. Or, nous avons signalé plus haut, d'après le psautier de Moscou, la division des dix cantiques en sept antiphones. De même, les rubriques de Pâques contiennent cette phrase[5] : Εἰς τὸν ὄρθρον ψάλλομεν ἀντίφωνα δ'.

IV. L'ANTIPHONIE AU IVe SIÈCLE. — Intercalation de l'ὑπόψαλμα entre les versets scripturaires, tel nous apparaît ici le système antiphonique. Mais n'est-ce point précisément en cela que consiste la psalmodie responsoriale? Et si cette dernière s'est en quelque sorte perpétuée sous le nom d'antiphone, comment supposer qu'elle ait été, comme on le dit, supplantée au IVe siècle par la psalmodie dite antiphonée? La modification survenue — puisque modification il y a eu — a donc été plus apparente que réelle; sans toucher à l'essence même de la psalmodie en usage, elle y ajouta un élément nouveau, mais purement accessoire. Et les documents n'y contredisent point.

Sans les reproduire ici, puisqu'ils se trouvent déjà dans ce dictionnaire[6], observons du moins la façon dont Socrates et Sozomène racontent l'introduction à Constantinople du chant antiphoné. Une phrase de Sozomène est particulièrement instructive : Εἰς συστήματα μεριζόμενοι, dit-il en parlant des Ariens, κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον ἔψαλλον, ἀκροτελεύτια συντιθέντες πρὸς τὴν αὐτῶν δόξαν πεποιημένα. Et l'historien rapporte aussitôt l'un de ces ἀκροτελεύτια; le voici : Ποῦ εἰσιν οἱ λέγοντες τὰ τρία μίαν δύναμιν. Ces hérétiques, ajoute-t-il, mêlent à leur psalmodie beaucoup d'autres clausules de même genre. L'exemple cité, la construction même de la phrase, tout indique qu'aux yeux de Sozomène le τρόπος τῶν ἀντιφώνων consiste à intercaler des ἀκροτελεύτια entre les versets en guise de refrain. Socrates, qui cite naturellement le même exemple, le désigne par le terme de ᾠδή, et il ajoute : ᾠδὰς ἀντιφώνους... ᾖδον. On entend généralement cet ἀντιφώνους du chant alternatif; mais pourquoi ne pas lui laisser sa signification propre de chant en octaves? Sans doute les chantres forment des chœurs (εἰς συστήματα μεριζόμενοι), mais cet usage est bien antérieur au IVe siècle. La nouveauté, c'est qu'ils exécutaient la psalmodie κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον, en introduisant des refrains intercalaires. La nouveauté surtout — et c'est en cela que la psalmodie responsoriale se trouva profondément modifiée — c'est que ces refrains ne sont plus tirés du psaume lui-même, mais forgés de toutes pièces. La nouveauté enfin, c'est qu'on exécute ces refrains, non plus *à l'unisson*, comme dans la psalmodie responsoriale, mais *à l'octave* (κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον), et avec des ritournelles inconnues jusque-là.

Refrain de tradition succédant au refrain scripturaire, voilà une première innovation. Au témoignage de Théodore de Mopsueste, bien en situation de connaître les choses d'Antioche puisqu'il y passa sa jeunesse, Flavien et Diodore, à qui on attribue l'introduction de l'antiphone, en auraient emprunté l'usage aux églises de langue syriaque : *Illam psalmodiæ speciem quas antiphonas dicimus, illi ex syrorum lingua in græcam transtulerunt*[7]. L'emprunt, on le voit, ne porte pas seulement sur le *genre*, mais sur le *formulaire* que l'on fait passer du syriaque en grec par voie de traduction. Ces formules sont évidemment étrangères à l'Écriture; elles sont analogues aux *stichères*, à ces versets intercalaires qui forment le point de départ, la cellule élémentaire de toute l'hymnographie grecque. Et comme c'est justement sous cette forme que se présentent les antiphones désignés expressément sous ce nom, il faut en conclure qu'ils ont reçu cette forme dès l'origine.

Mais, tandis que le verset scripturaire des antiphones continue aujourd'hui encore à se réciter simplement, les refrains intercalaires s'exécutent sur une mélodie plus ornée, le plus souvent à l'octave, par le mélange harmonieux des voix d'adultes et d'enfants. S'il en est ainsi de nos jours, on peut affirmer, étant donnée l'immobilité des usages en Orient, qu'il en a été de même à l'origine. Et n'est-ce point ce qui ressort de la phrase célèbre de Cassien[8] : *Quidam enim vicenos seu trecenos psalmos, et hos ipsos antiphonarum protelatos melodiis et adiunctione quarumdam modulationum debere dici singulis noctibus censuerunt.* Si l'antiphonie s'ajoute à la psalmodie et la rend démesurément longue, au dire de Cassien, il en résulte qu'elle a une existence indépendante; ce n'est pas l'alternance, mais une formule alternée, formule étrangère au texte, puisque l'exécution de ce dernier s'en trouve allongée. L'examen des divers passages de la *Peregrinatio Silviæ* où il est question d'antiphone, conduit aux mêmes conclusions. Cet examen ayant été fait plus haut (voir ANTIENNE, col. 2291), il n'y a pas lieu d'y revenir. Cependant un détail intéressant doit être relevé.

L'auteur de l'article, dom H. Leclercq, regrette de ne pouvoir rapprocher les indications de Silvia ou d'Etheria d'une liturgie de Jérusalem contemporaine et clairement rédigée, en un mot d'un monument technique. Est-il vrai que nous n'ayons rien, sinon de contemporain, du moins d'assez ancien qui puisse servir de base à une conclusion motivée? Le biographe de Mélanie la Jeune (383-439), un familier de la sainte, commence en ces termes la description de l'office canonique institué par elle : *Regulam vero nocturnis temporibus hanc instituerat, ut sine intermissione complerentur responsoria, tres lectiones et, cum matutini fierent, quindecim antiphonæ*[9]. Ainsi s'exprime une très ancienne traduction latine. Le texte original porte[10] : Ἦν γὰρ αὐτῶν ὁ μὲν νυκτερινὸς κανὼν τρία ὑποψάλματα καὶ τρεῖς ἀναγνώσεις καὶ πρὸς τοῖς ὀρθρινοῖς ἀντίφωνα δεκαπέντε. Les trois ὑποψάλματα de vêpres sont

[1] Au moins à Constantinople; il y en avait 4882 à Jérusalem. Coxe, *loc. cit.* — [2] Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 102 sq. — [3] A. Dmitrievsky, Τυπικά, Kiev, 1895, p. 105. — [4] *Ibid.*, p. 124. — [5] *Ibid.*, p. 135. — [6] Voir art. ANTIENNE. — [7] Nicétas Choniates, *Thes.*, v, 30, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390. — [8] *De cœn. instit.*, II, 2, *P. L.*, t. XLIX, col. 78 *c*. — [9] *Analecta Bollandiana*, 1889, t. VIII, p. 49. — [10] *Analecta Bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 33.

Digitized by Google

identiques aux *psalmi responsorii* de la *Peregrinatio;* nous les retrouverons plus loin, avec les trois prophéties encore en usage aux grandes fêtes, dans la description de l'ἀσματικὸς ἑσπερινός. Quant aux quinze ἀντίφωνα de l'ὄρθρος, ils n'ont point disparu sans laisser de trace; nous en verrons quelques-uns, quand nous décrirons l'ὄρθρος ἀσματικός. Mais il y a mieux encore. On sait que dans tous les rites, ce sont les offices de la semaine-sainte qui ont le mieux gardé la physionomie primitive; on n'ignore pas non plus que la majeure partie de ces offices provient d'un emprunt à la liturgie de Jérusalem. Or, aujourd'hui encore, l'office du vendredi-saint présente chez les Grecs une série de quinze antiphones dont le rapprochement avec les quinze ἀντίφωνα de Mélanie la Jeune s'impose de lui-même. A Jérusalem, on les chantait autrefois, dans l'intervalle d'une station à l'autre, avant la lecture, au lieu même de la station, d'une péricope évangélique. Le même fait se trouve plus d'une fois signalé dans la *Peregrinatio.* Nous sommes donc en présence, il y a tout lieu de le croire, des antiphones hiérosolymitains primitifs, de ceux dont la *Peregrinatio* parle à tant de reprises. Or, quelle en est la structure? Le Triodion actuel ne la laisse guère soupçonner, car il ne porte pas trace de versets scripturaires; et, sans la présence de ces versets, on peut avoir une succession de tropaires, mais non de véritables antiphones, en dépit du titre. Par bonheur, on peut encore suppléer, à l'aide d'anciens manuscrits, à ces regrettables lacunes des imprimés. Voici, à titre d'exemple, le troisième antiphone sous sa forme primitive [1] :

Ἀντίφωνον γ̄.

Le 1er chœur : Διὰ Λαζάρου τὴν ἔγερσιν, κύριε, τὸ ὡσαννά σοι ἐκραύγαζον παῖδες τῶν Ἑβραίων, φιλάνθρωπε· ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Le chantre : ℣. Δίκασον, κύριε, τοὺς ἀδικοῦντάς με, πολέμησον τοὺς πολεμοῦντάς με... (Ps. XXXIV, 1).

Le 2e chœur : Διὰ Λαζάρου τὴν ἔγερσιν...

Le chantre : Ἔκχεον ῥομφαίαν... (Ps. XXXIV, 3).

Le 1er chœur : Ἐν τῷ δείπνῳ σου, Χριστὲ ὁ θεός, τοῖς μαθηταῖς σου προέλεγες· Εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με· ὁ δὲ παρανόμος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Le chantre : Αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἐντραπήτωσαν... (Ps. XXXIV, 4).

Le 2e chœur : Ἐν τῷ δείπνῳ σου...

Le chantre : Ἀποστραφήτωσαν εἰς τὰ ὀπίσω... (Ps. XXXIV, 5).

Le 1er chœur : Ἰωάννῃ ἐρωτήσαντι· Κύριε, ὁ παραδιδοὺς τίς ἐστι; τοῦτον διὰ τοῦ ἄρτου ὑπέδειξας· ὁ δὲ παρανόμος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Le chantre : Γενηθήτωσαν ὡσεὶ χνοῦς... (Ps. XXXIV, 6).

Le 2e chœur : Ἰωάννῃ ἐρωτήσαντι...

Le chantre : Γενηθήτω ἡ ὁδὸς αὐτοῦ... (Ps. XXXIV, 7).

Le 1er chœur : Ἐν τῷ δείπνῳ σου, Χριστὲ ὁ θεός, τοῖς μαθηταῖς προέλεγες· Οὕτως ποιεῖτε, ὥσπερ εἴδετε· ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Le chantre : Ὅτι δωρεὰν ἔκρυψάν με... (Ps. XXXIV, 8).

Le 2e chœur : Ἐν τῷ δείπνῳ σου...

Le chantre : Ἐλθέτω αὐτῷ παγίς, ἣν... (Ps. XXXIV, 9).

Le 1er chœur : « Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ πειρασθῆτε, » τοῖς μαθηταῖς σου, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἔλεγες· ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Le chantre : Πάντα τὰ ὀστᾶ μου... (Ps. XXXIV, 11).

Le 2e chœur : Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε...

Le chantre : Ἀναστάντες μοι μάρτυρες... (Ps. XXXIV, 13).

Le 1er chœur : Εἰς τριάκοντα ἀργύρια, κύριε, καὶ εἰς φίλημα δόλιον ἐζήτουν Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναί σε· ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Le chantre : Οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι... (Ps. XXXV, 3).

Le 2e chœur : Εἰς τριάκοντα ἀργύρια...

Le chantre : Ἐνδυσάσθωσαν αἰσχύνην... (Ps. XXXIV, 30).

Le 1er chœur : Δόξα πατρὶ... θεοτοκίον· Διάσωσον ἀπὸ κινδύνων...

Le 2e chœur : Καὶ νῦν... θεοτοκίον· Βάτος σε ἐν τῷ Σιναίῳ...

Avec cet exemple, on n'a pas de peine à saisir le mécanisme de l'antiphone; il consiste essentiellement en strophes hymnographiques coupées par des versets scripturaires, et c'est ce qui le distingue du *responsorium*, où le refrain, beaucoup plus court, est tiré du psaume lui-même. En outre, dans le *psalmus responsorius,* le refrain est repris uniformément par toute l'assistance; au contraire, dans l'antiphone, la strophe hymnographique est exécutée tour à tour par le chœur; de là sans doute l'usage d'appeler *antiphonée* la psalmodie alternative. Cette particularité si importante à relever se retrouve partout dans les anciens rituels, et nous en verrons plus d'un exemple. Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, le Triodion contient cette rubrique à propos des antiphones du vendredi-saint : δευτεροῦντες ἅπαντα τὰ τροπάρια, *on double tous les tropaires.* Cette prescription s'explique naturellement dans l'hypothèse d'une exécution alternative de la strophe par les deux chœurs, coupée elle-même par la récitation du verset scripturaire faite par le chantre. Enfin, que l'on suppose les chœurs mixtes, c'est-à-dire formés respectivement par des adultes et des enfants, et l'on concevra aisément que ce genre de psalmodie ait été désigné par le terme technique d'ἀντίφωνον.

V. Conséquences pratiques; nouvelle division du psautier et groupement ternaire des antiphones. — Il y avait dans ces strophes intercalaires un thème facile à exploiter, et les hymnographes se hâtèrent d'en profiter. De là une surcharge nouvelle pour la psalmodie déjà si onéreuse par elle-même; aussi fallut-il bientôt, pour rendre possible la récitation de l'office, en arriver à des suppressions. Seulement, comme il arrive souvent en pareil cas, on sacrifia le principal à l'accessoire, les versets des psaumes aux strophes de surcroît. C'est ainsi qu'un psaume ou un groupe de psaumes se trouva réduit à trois ou quatre versets, parfois à un seul. De ces réductions proviennent les antiphones encore en usage aujourd'hui. Comme ils n'ont gardé que quelques versets des psaumes, on les appelle *petits,* à la différence des grands antiphones ou antiphones proprement dits, qui s'étendent à tout le psaume. La distinction est importante; elle est ainsi formulée par Syméon de Thessalonique : ... τῶν τριῶν ἀντιφώνων τῶν λεγομένων μικρῶν ὡς μὴ ψάλμους τελείους ἐχόντων, ἀλλὰ στίχους ἑκάστου τέσσαρας κατ' ἐκλογὴν καὶ Δόξα καὶ νῦν [2]. Il y avait donc encore à l'époque de Syméon, c'est-à-dire au début du XVe siècle, des psaumes à antiphones qui n'avaient pas subi de suppression ; ceux-là sont évidemment antérieurs aux petits, et ils représentent une psalmodie non encore endommagée par les mutilations des abréviateurs. Nous en indiquerons plus loin certains exemples.

Ces antiphones complets comportaient-ils une intercalation après chaque verset? Non sans doute, s'il s'agit de la division actuelle. Nous avons déjà rappelé plus haut le partage du psautier en soixante ou soixante-quatre antiphones, suivant les manuscrits. Chacun d'eux se compose de *stiques* en nombre plus ou moins considérable selon les provinces : à la fin du IXe siècle, Jérusalem en comptait 4 882, tandis que Constantinople se contentait de 2 542. Cette précieuse indication nous est fournie par un psautier d'Oxford, du IXe siècle environ, dans une note finale qu'il faut reproduire [3] :

[1] *Triodion,* Rome, 1879, p. 666, et surtout A. Papadapoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Saint-Pétersbourg, 1895, t. II, p. 118 sq. — [2] *P. G.,* t. CLV, col. 632 *c.* - [3] H. O. Coxe, *loc. cit.*

Digitized by Google

Ὁμοῦ πάντες ψαλμοὶ ρν', ἀντίφωνα ξ', καθίσματα κ', στίχοι ,δωπβ', καθὼς ψάλλει ἡ ἁγία Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλις· ἐν δὲ τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ καθὼς ψάλλουσιν, ἤτοι ὁ ἐκκλησιαστής, εἰσὶν οἱ πάντες στίχοι ,βφμβ', δόξαις οβ'. Mais en dépit de cette différence, il est entendu que chaque stique est suivi d'une formule antiphonique. D'abord très courte, comme on en peut juger par le κανὼν τῶν ἀντιφώνων si souvent cité, la formule en question atteignit bien vite l'étendue d'un tropaire; d'abord si étroitement unie au psaume que telle formule allait toujours avec tel psaume, telle autre formule avec tel autre psaume, elle s'en détacha peu à peu à mesure que les hymnographes, perdant de vue le psaume lui-même, la rapportèrent davantage à la fête célébrée ou à la cérémonie qui s'accomplissait. De là deux catégories bien distinctes d'antiphones : les antiphones *communs* qui, affectés à tel et tel psaume, accompagnaient naturellement ce dernier dans le cycle ordinaire de l'office, et les antiphones *propres*, servant de refrains à des psaumes que l'on détachait de leur rang habituel à l'office pour les adapter à d'autres usages.

La division par stiques ou groupes de stiques s'est maintenue dans la liturgie syriaque; si l'on veut bien se rappeler l'origine syriaque de l'antiphonie, on comprendra que nous aimions à rechercher de ce côté quelques exemples à l'appui [1]. Prenons, à titre de spécimen, le psaume *Miserere*. Quel que soit son emploi, on le trouve toujours divisé en groupes de stiques, que séparent les uns des autres de petites strophes, versifiées sur un mètre identique, et appelées dans le langage liturgique *'enyônô*, c'est-à-dire répons. Les stiques alternent avec les répons comme la strophe et l'antistrophe dans les chœurs antiques. Au début de chaque ordination, on récite de la sorte le psaume *Miserere*. Il en est de même du psaume CL.

Si le psautier eut à souffrir de l'antiphonie sous le rapport de l'intégrité, il lui imposa du moins sa division générale. Bien avant l'introduction des antiphones, le psautier se trouvait distribué en vingt *sessions* (καθίσματα), et chaque session partagée en trois *stations* (στάσεις). Stations et antiphones devinrent ensuite termes synonymes, comme en témoignent les anciens psautiers. Voilà pourquoi les antiphones, partout où ils se rencontrent sous ce nom, sont toujours groupés trois par trois. Ce groupement n'appartient évidemment pas à l'essence de l'antiphonie en rigueur de principes; mais il lui a été imposé en fait par la division existante du psautier. Syméon de Thessalonique découvre dans ce nombre un symbole de la Trinité [2]; il est mieux inspiré quand il y voit un reste de la liturgie primitive. Autrefois, dit-il, tout office public débutait invariablement par une formule de bénédiction prononcée par le prêtre; venait ensuite une série de supplications pour la paix du monde entier (εἰρηνικά) dite par le diacre, et trois antiphones exécutés par le chœur. Trois antiphones, entendez trois psaumes, ou mieux trois στάσεις, trois groupes de psaumes. Si l'observation est juste, si le début de toute fonction liturgique était marqué autrefois par la présence de trois antiphones, nous devons, semble-t-il, retrouver des traces de cet antique usage. Par le fait, un examen simplement attentif des monuments liturgiques donne lieu à d'intéressantes constatations.

VI. ANTIPHONES DE LA MESSE. — Aujourd'hui encore, on chante à la messe, avant la petite entrée (μικρὰ εἴσοδος), trois antiphones, dont la composition peut être présentée comme le type des *petits* antiphones; aussi est-il bon de la faire connaître en détail pour n'avoir pas à y revenir.

Ils se composent de trois ou quatre versets tirés des psaumes et de la petite doxologie, entre lesquels on répète une formule en guise de refrain. Les versets sont chantés par le canonarqne et les refrains par le chœur. Invariables aux jours ordinaires de la semaine, ils se modifient avec certaines grandes fêtes de N.-S. ou de la sainte Vierge. Les fêtes de saints plus solennelles n'ont pas, actuellement du moins, d'antiphones spéciaux; ces jours-là, de même que les dimanches, les *typica* en tiennent lieu. Quelles que soient leurs variantes, les refrains se rapportent toujours dans le premier antiphone à la sainte Vierge, dans le second à N.-S., dans le troisième au mystère du jour. Tous les antiphones de l'année se trouvent réunis pour la plus grande commodité des chantres à la fin de l'Ὡρολόγιον [3]. Voici à titre d'exemple les trois antiphones de l'Épiphanie. On remarquera que tous les versets d'un même antiphone sont empruntés au même psaume, et qu'au second antiphone le dernier refrain est remplacé par le tropaire communément attribué à l'empereur Justinien : Ὁ μονογενὴς υἱός, etc.; il en est toujours ainsi.

A

Canonarque du 1er chœur : Ἐν ἐξόδῳ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου οἴκου Ἰακὼβ ἐκ λαοῦ βαρβάρου (Ps. CXIII, 1).

1er chœur : Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου σῶτερ σῶσον ἡμᾶς.

Canonarque du 2e chœur : Ἐγενήθη Ἰουδαία ἁγίασμα αὐτοῦ Ἰσραὴλ ἐξουσία αὐτοῦ (id., 2).

2e chœur : Ταῖς πρεσβείαις...

Canonarque du 1er chœur : Ἡ θάλασσα εἶδε καὶ ἔφυγεν ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω (id., 3).

1er chœur : Ταῖς πρεσβείαις...

Canonarque du 2e chœur : Τί σοι ἐστὶ θάλασσα ὅτι ἔφυγες καὶ σὺ Ἰορδάνη ὅτι ἐστράφης εἰς τὰ ὀπίσω (id., 5).

2e chœur : Ταῖς πρεσβείαις...

Canonarque du 1er chœur : Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

1er chœur : Ταῖς πρεσβείαις...

B

Canonarque du 2e chœur : Ἠγάπησα ὅτι εἰσακούσεται κύριος τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου (Ps. CXV, 1).

2e chœur : Σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ | ὁ ἐν Ἰορδάνῃ ὑπὸ Ἰωάννου βαπτισθεὶς [4] | ψάλλοντάς σοι ἀλληλούϊα.

Canonarque du 1er chœur : Ὅτι ἔκλινε τὸ οὖς αὐτοῦ ἐμοὶ καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις μου ἐπικαλέσομαι (id., 2).

1er chœur : Σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ...

Canonarque du 2e chœur : Περιέσχον με ὠδῖνες θανάτου κίνδυνοι ἅδου εὗρόσάν με (id., 3).

2e chœur : Σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ...

Canonarque du 1er chœur : Ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ δίκαιος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐλεεῖ (id. 5).

1er chœur : Σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ...

Canonarque du 2e chœur : Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

2e chœur : Ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ ἀθάνατος ὑπάρχων καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας σταυρωθείς τε Χριστὲ ὁ θεὸς θανάτῳ θάνατον πατήσας εἷς ὢν τῆς ἁγίας τριάδος συνδοξαζόμενος τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.

Γ

Canonarque du 1er chœur : Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ (Ps. CXVII, 1).

1er chœur : Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου κύριε ἡ τῆς τριάδος ἐφανερώθη προσκύνησις· τοῦ γὰρ γεννήτορος ἡ

[1] Cf. J.-A. Assemani, *Cod. lit. Eccl. univ.*, t. IX, p. 4, 205, 232, etc. — [2] *P. G.*, t. CLV, col. 635 *a*. — [3] Voir par exemple Ὡρολόγιον τὸ μέγα, in-8°, Rome, 1876, p. 255-276. — [4] Les mots entre accolades varient avec les fêtes. Les jours ordinaires on dit : ὁ ἐν ἁγίοις θαυμαστός.

Digitized by Google

φωνὴ προσεμαρτύρει σοι ἀγαπητόν σε υἱὸν ὀνομάζουσα καὶ τὸ πνεῦμα ἐν ἔδει περιστερᾶς ἐβεβαίου τοῦ λόγου τὸ ἀσφαλές. ὁ ἐπιφανεὶς Χριστὲ ὁ θεὸς καὶ τὸν κόσμον φωτίσας δόξα σοι.

Canonarque du 2e chœur : Εἰπάτω δὴ οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ (id. 2).

2e chœur : Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου...

Canonarque du 1er chœur : Εἰπάτω δὴ οἶκος Ἀαρὼν ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ (id. 3.)

1er chœur : Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου...

Canonarque du 2e chœur : Εἰπάτωσαν δὴ πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ (id. 4).

2e chœur : Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου...

Canonarque du 1er chœur : Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

1er chœur : Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου...

L'exécution antiphonique décrite ci-dessus se trouve clairement indiquée dans Eusèbe-Philon [1], et il est probable que nous sommes ici en présence du système même introduit au IVe siècle.

Toutes les fêtes solennelles avaient autrefois, à la messe, des antiphones propres; aujourd'hui, il n'y en a de spéciaux qu'aux jours suivants : Nativité de la sainte Vierge, Exaltation de la Croix, Présentation, Nativité de N. S., Circoncision, Épiphanie, Purification, 1er et 2e dimanches du Carême, Annonciation, dimanche des Rameaux, Pâques, Ascension, Pentecôte, Transfiguration, Assomption. Ils sont l'objet de rubriques assez étendues, dont on trouvera le détail dans le Typicon [2]. Ce qu'il importe de noter ici, c'est qu'anciennement ces antiphones étaient complets et s'étendaient à tout le psaume. Le typicon de Sainte-Sophie, qui remonte au IXe siècle, l'indique plus d'une fois en termes formels. Ainsi, au 1er septembre [3] : Ἀντίφωνον τῆς λειτουργίας τὸ α', ψαλμὸς α'. Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου. Ἀντίφωνον β', ψαλμὸς λ'. Ἀλληλούϊα τριπλοῦν. Ἀντίφωνον γ', ψαλμὸς ξδ'. Σῶσον ἡμᾶς, υἱὲ θεοῦ, ὁ ἐκ Παρθένου τεχθείς, ψάλλοντάς σοι. Ainsi encore à Noël [4] : Εἰς δὲ τὴν λειτουργίαν ἀντίφωνα γ'· τὸ α' ψαλμὸς ρι'. Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου. τὸ β' ψαλμὸς ρια', Σῶσον ἡμᾶς, υἱὲ θεοῦ, ὁ ἐκ παρθένου τεχθείς, καὶ εἰς τὸ δόξα Ὁ μονογενὴς υἱός... Ἀντίφωνον γ' ψαλμὸς ρδ', καὶ λέγομεν τὸ προγεγραμμένον τροπάριον· Ἡ γέννησίς σου, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν. Le 5 janvier, il y a comme antiphones les psaumes XXVI, XXVIII, CXIII [5]; le lendemain, les psaumes CXIII, CXIV, CXVII [6]; à Pâques, les psaumes LXV, LXII, LXVII [7]; le 7e dimanche du Pentecostarion, les psaumes XLI, XLII, XLIII [8]. Rien n'est moins rare que de pareils exemples dans les anciens documents.

VII. Antiphones de vêpres. — De tous les offices quotidiens, celui de vêpres est sans doute le plus ancien. Or, il s'ouvre précisément, sauf le dimanche soir, par la psalmodie des trois στάσεις du κάθισμα occurrent du psautier, dont l'identité avec les trois antiphones est expressément formulée par les documents, où la στάσις est désignée par le terme même d'antiphone. On lit, par exemple, dans la διάταξις du patriarche Philothée, placée en tête de l'Eucologe [9] : Ὁ δὲ διάκονος ἐνδύεται εἰς τὸ γ' ἀντίφωνον τοῦ ψαλτηρίου, et un peu plus loin [10] : Ἐνδύεται ψαλλομένου τοῦ γ' ἀντιφώνου τοῦ ψαλτηρίου. Le typicon du saint Sabas dit de son côté [11] : Τὸ δεύτερον καὶ τρίτον ἀντίφωνον εἰς τὸν ἦχον τῆς ἡμέρας (par opposition au ton plus solennel du 4e plagal, sur lequel on vient de prescrire de chanter le Μακάριος ἀνήρ), ἐν ἑκάστῳ δὲ ἀντιφώνῳ ποιεῖ ὁ διάκονος τὴν μικρὰν συναπτήν. Le bollandiste de Bye, qui a entendu ce passage des petits antiphones analogues à ceux de la messe, a sûrement fait erreur [12]. Chez les Slaves, où la vieille nomenclature liturgique s'est parfois mieux conservée que chez les Grecs, les στάσεις du psautier portent encore le nom d'antiphones [13]. Un typicon du XIe siècle s'exprime de même [14] : Τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας μετὰ τὸ Τῶν ἁγίων πάντων ἡ στιχολογία· τὸ Μακάριος ἀνήρ εἰς ἦχον πλ. δ'. τὸ α' ἀντίφωνον ἀεί· τὰ δὲ ἕτερα δύο· Ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαί με καὶ Κύριε ὁ θεός μου εἰς τὸν ἐνεστῶτα ἦχον. Or, on le sait, les trois premières στάσεις débutent respectivement par le Μακάριος ἀνήρ, le Ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαί με et le Κύριε ὁ θεός μου. Comme dans tout groupe d'antiphones, ces στάσεις sont séparées les unes des autres par la μικρὰ συναπτή.

Par leur composition comme par leur exécution, ces premiers antiphones de vêpres se distinguent notablement de ceux de la messe : d'abord ils sont complets, en d'autres termes, ils comprennent des psaumes entiers; en second lieu, ils sont exécutés alternativement par les chœurs, et non par le soliste et les chœurs; enfin, la formule additionnelle s'ajoute au verset du psaume de façon à ne faire avec lui qu'un seul stique dans l'exécution. Ils sont d'ailleurs exclusivement réservés à l'ἁσματικὸς ἑσπερινός, qui n'est plus guère usité qu'au mont Athos aux jours de fêtes solennelles [15]. Mais leur existence n'est pas douteuse. Les εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ, que doit réciter le prêtre durant leur exécution, sont respectivement marquées dans les anciens rituels sous les titres de εὐχὴ ἀντιφώνου πρώτου, εὐχὴ ἀντιφώνου δευτέρου, εὐχὴ ἀντιφώνου τρίτου, et ainsi de suite jusqu'à l'εὐχὴ ἀντιφώνου ὀγδόου qui accompagne le Κύριε ἐκέκραξα [16].

Les antiphones dont il vient d'être question sont donc de *grands* antiphones; ils n'étaient pas les seuls employés à l'ἁσματικὸς ἑσπερινός. Trois *petits* antiphones, analogues à ceux de la messe, précédaient toujours, dans cet office, la prière Πληρώσωμεν τὴν ἑσπερινὴν δέησιν ἡμῶν τῷ κυρίῳ. Les versets en étaient respectivement tirés des psaumes CXIV, CXV, CXVI. Comme refrains, on chantait au 1er antiphone Ταῖς πρεσβείαις, au second

Σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ { ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν / ὁ ἐν ἁγίοις θαυμαστός } ψάλλοντάς σοι ἀλληλούϊα,

que l'on remplaçait au Δόξα par le Ὁ μονογενής, et au Καὶ νῦν par le théotokion suivant : Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ θεοῦ μητέρα καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ἁγιωτέραν ἀσιγήτως ὑμνήσωμεν καρδίᾳ καὶ χείλεσι θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογοῦντες ὡς κυρίως γεννήσασαν θεὸν σεσαρκωμένον καὶ πρεσβεύουσαν ἀπαύστως ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Au troisième antiphone, c'est le trisagion qui servait de refrain. Quand le chœur avait fini de le chanter, le domesticos du chœur de droite le reprenait à lui seul une dernière fois sur un ton très élevé. Cette reprise du dernier refrain ou de la dernière antienne porte le nom inconnu des lexicographes de περισσή [17]. Pendant le chant des antiphones, le prêtre devait réciter à voix basse trois oraisons ainsi désignées dans les anciens rituels : a) εὐχὴ ἀντιφώνου α' ἐν τῷ ψάλλεσθαι « Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου », b) εὐχὴ ἀντιφώνου β' ἐν τῷ ψάλλεσθαι τὸ « Ὁ μονογενὴς υἱός », c) εὐχὴ ἀντιφώνου γ' τοῦ τρισαγίου [18]. On sait qu'il en est de même à la messe.

[1] *Hist. eccl.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 173 sq. Voir la citation complète à l'article ANTIENNE, col. 2282. — [2] Τυπικὸν τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας, Constantinople, 1888, p. 29. — [3] A. Dmitrievsky, Τυπικά, p. 1. — [4] *Ibid.*, p. 36. — [5] *Ibid.*, p. 40. — [6] *Ibid.*, p. 42. — [7] *Ibid.*, p. 174. — [8] *Ibid.*, p. 146. — [9] Goar, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 2. — [10] Id., p. 3. — [11] Τυπικόν, in-4°, Venise, 1691, p. δ'. — [12] *Acta sanct.*, jun. t. II, p. XXXI, n. 87. — [13] Voir A. Maltzew, *Die Nachtwache*, Berlin, 1892, p. 23, 30, etc. — [14] A. Dmitrievsky, Τυπικά, p. 607, cf. p. 249; Syméon Thessalon., *op. cit.*, col. 628 *D* : τὰ ἐξ ἀντίφωνα ἢ τὸ ἓν κάθισμα μόνον. — [15] Voir l'édition d'Alexandre Lavriotes dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1895, t. XV, p. 164-166; cf. *P. G.*, t. CLV, col. 624-636. — [16] Goar, *op. cit.*, p. 44; A. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 12, 21, 65-76, 161, 999, etc. — [17] Voir sur l'ἁσματικὸς ἑσπερινός, *P. G.*, t. CLV, col. 624-636 et l'édition qu'en a donnée Alexandre Lavriotes d'après le ms. CLXV. A. de Lavra dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1895, t. XV, p. 164-166. — [18] Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 44-45; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 21.

Digitized by Google

Chose curieuse, ces trois oraisons, qui ont disparu de l'office actuel de vêpres, se sont conservées aux vêpres du dimanche de la Pentecôte, où le prêtre les récite encore après chacune des prières de la grande γονυκλισία [1]. C'est évidemment l'indice qu'à une date encore peu éloignée, les antiphones en question devaient se chanter ce jour-là, comme d'ailleurs à toutes les grandes fêtes. Il suffit, en effet, d'ouvrir les anciens rituels pour les y retrouver expressément signalés. Sans parler des trop sommaires indications de Goar [2], le superbe *ms. Coislin 213*, dépouillé par A. Dmitrievsky [3], donne bien les trois antiphones ordinaires de l'ἀσματικὸς ἑσπερινός. Comme il serait un peu long de les reproduire intégralement, je ne rapporterai que les premiers mots de chaque verset, sans parler des refrains qui comportent aturellement quelques variantes suivant les fêtes :

A

1. Ἠγάπησα, ὅτι εἰσακούεται... (Ps. CXIV, 1).
2. Ὅτι ἔκλινε τὸ οὖς αὐτοῦ... (id., 2).
3. Ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ δίκαιος... (id., 5).
4. Εὐαρεστήσω ἐνώπιον κυρίου... (id., 9).

Δόξα καὶ νῦν.

B

1. Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα... (Ps. CXV, 1).
2. Ἐγὼ δὲ εἶπα... (id., 2).
3. Τὰς εὐχάς μου... (id., 5).
4. Ἐν αὐλαῖς οἴκου... (id., 9).

Δόξα καὶ νῦν.

Γ

1. Αἰνεῖτε τὸν κύριον... (Ps. CXVI, 1).
2. Ἐπαινέσατε αὐτόν... (id., 1).
3. Ὅτι ἐκρατυνθη... (id., 2).
4. Καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ κυρίου... (id., 2).

Δόξα καὶ νῦν.

Les antiphones de vêpres, dont il vient d'être question, sont encore aisément reconnaissables à l'office des Présanctifiés qui a lieu durant le carême. L'office s'ouvre, d'après le typicon moderne, par le psaume προοιμιακός, comme aux vêpres ordinaires, et les psaumes graduels, que récite le président du chœur [4]. Or, les anciens rituels désignent expressément les trois στάσεις des psaumes graduels par les termes respectifs de ἀντίφωνον πρῶτον, ἀντίφωνον δεύτερον, ἀντίφωνον τρίτον. De même, les prières à réciter tout bas par le prêtre durant cette psalmodie sont ainsi indiquées : εὐχὴ ἀντιφώνου πρώτου, — δευτέρου, — τρίτου [5].

Quant au mode d'exécution de ces antiphones, il était autrefois semblable à celui que décrivent les rituels à propos de la παννυχίς ou veillée, également propre au carême. De part et d'autre, les antiphones sont empruntés aux psaumes graduels; mais, dans le second cas, on n'employait que les trois premiers psaumes du groupe, c'est-à-dire les psaumes XIX, CXCX et CXXI. Seulement l'ὑπόψαλμα ou refrain se compose ici d'un long tropaire, d'un usage d'ailleurs assez fréquent; aussi me bornerai-je à en indiquer l'*incipit*. C'est, pour le premier antiphone, le tropaire Ὡς οἰκτίρμων κύριε; pour le second, le tropaire Τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην; pour le troisième, le tropaire Ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς [6]. Syméon de Thessalonique [7], d'accord avec certains rituels, ajoute que ces tropaires doivent se joindre dans l'exécution au verset scripturaire pour être chantés avec lui d'un seul trait : Καὶ ψάλλονται οἱ στίχοι σὺν τούτῳ (τῷ ὑποψάλμῳ) ἐξ ἑκατέρου χοροῦ. Mais il ne faut sans doute voir dans ce procédé qu'une simple altération du système primitif, dans lequel les versets sont dits par les solistes et les ὑποψαλμοί exécutés alternativement par les chœurs. Pendant le chant des antiphones, le prêtre devait réciter à voix basse trois oraisons [8] entre chacune desquelles se plaçait la μικρὰ συναπτή. Il en est encore ainsi, nous l'avons vu, dans toute antiphonie normale.

VIII. Antiphones des heures. — Le rituel du carême va nous fournir un nouvel exemple d'antiphonie à la mode antique, ou plutôt à psaumes complets. Les heures de tierce et de sexte y étaient fondues en un office unique, désigné sous le nom de τριτοέκτη ou τριθέκτη, et dont la composition semblait calquée sur la première partie de la messe jusqu'à la grande entrée (μεγάλη εἴσοδος). Or, nous retrouvons là, comme dans tout office un peu ancien, les trois antiphones traditionnels, mais s'étendant à des psaumes entiers [9]. Le premier se compose du psaume XXIV, Πρὸς σὲ κύριε, ἦρα τὴν ψυχήν μου, accompagné du refrain Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου; le second, du psaume XXVI, Κύριος φωτισμός μου, et du refrain Σῶσον ἡμᾶς υἱὲ θεοῦ; le troisième enfin, du psaume C, Ἔλεος καὶ κρίσιν ᾄσομαί σοι avec un double alléluia pour refrain. Comme toujours, ils sont séparés les uns des autres par la petite collecte (μικρὰ συναπτή) et accompagnés d'une prière secrète dite par le prêtre. Au rapport de Syméon de Thessalonique, refrains et versets unis ensemble sont chantés tour à tour par les deux chœurs.

Cet office de la τριτοέκτη n'est d'ailleurs qu'une adaptation des heures ordinaires, composées respectivement — des rituels nous l'attestent — de trois antiphones chacune. Un eucologe du xe siècle, dépouillé par A. Dmitrievsky, contient les prières secrètes à dire par le prêtre durant la psalmodie des antiphones à prime, tierce, sexte et none [10]. Les prières de ce genre, remarque quelque part Syméon de Thessalonique, résument toujours l'idée dominante du psaume que le chœur exécute en même temps qu'elles sont récitées par le prêtre [11]. L'observation est très juste; il suffirait, pour s'en rendre compte, de replacer ces prières dans leur milieu naturel, c'est-à-dire à côté des psaumes dont elles ne sont qu'un bref commentaire. Quoi qu'il en soit, on a ici une justification nouvelle du principe énoncé plus haut, que tout office liturgique s'ouvrait anciennement par des antiphones. L'examen du μεσονυκτικόν en fournirait une preuve de plus. Comme les petites heures, il comprenait trois antiphones accompagnés de trois prières spéciales et de la petite collecte [12].

IX. Antiphones de l'orthros en Orient et chez les Italo-Grecs. — Si le mode d'exécution de tous ces antiphones reste quelque peu incertain, faute de description détaillée, il n'en va pas de même pour ceux de l'ὄρθρος. Le commentaire que nous en a laissé Syméon de Thessalonique fournit toutes les indications désirables; aussi convient-il de s'y arrêter plus longuement.

Commençons par l'ἀσματικὸς ὄρθρος. De même que son pendant, l'ἀσματικὸς ἑσπερινός, cet office, propre aux fêtes solennelles, n'est aujourd'hui en usage que dans les monastères de l'Athos. N'importe; son antiquité même nous le rend recommandable. Après une formule initiale et les εἰρηνικά, la psalmodie proprement dite s'ouvre par le chant des psaumes III, LXII et CXXXIII. C'est un soliste qui exécute les versets; mais à chacun d'eux, les chœurs répètent alternativement la formule Δόξα σοι ὁ θεός, ou encore, si c'est un jour de fête, le τριαδικόν : Δόξα σοι πάτερ, δόξα σοι υἱέ, δόξα σοι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ou tout autre tropaire analogue [13]. Avant

[1] Πεντηκοστάριον, Rome, 1883, p. 410-415. — [2] *Op. cit.*, p. 764, d'après un ms. de Grotta-Ferrata. — [3] *Op. cit.*, p. 993 sq., cf. aussi p. 15, 216, 236, etc. — [4] Τυπικὸν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, Constantinople, 1888, p. 344. — [5] Goar, *op. cit.*, p. 190, 201; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 86, 273, etc. — [6] On en trouve le texte dans tous les Eucologes à l'office εἰς διαφόρους λιτὰς καὶ ἀγρυπνίας, sur lequel nous aurons à revenir. — [7] *Op. cit.*, p. 660. — [8] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 13-14, 350, 351. — [9] Voir Syméon Thessal., *loc. cit.*, col. 649 sq.; Dmitrievsky, Τυπικά, p. 111-113, 129-131, etc.; Εὐχολόγια, p. 9, 17, etc. — [10] Εὐχολόγια, p. 35-39, cf. p. 1003. — [11] *T. cit.*, 628 *b*. — [12] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 62-63, 77, etc. — [13] Syméon Thessal., *loc. cit.*, col. 637 *a*.

Digitized by Google

d'entonner le psaume, le chantre en exécute une portion de verset, d'une analogie frappante avec l'antienne latine. Comme les meilleures descriptions ne valent pas les exemples, on nous permettra de citer ici le début de cette intéressante psalmodie. A peine le prêtre en est-il arrivé, dans la récitation des εἰρηνικά, à la conclusion 'Αντιλάβου, σῶσον, etc., que le chantre s'écrie : Καὶ ὕπνωσα· δόξα σοι ὁ θεός. Le prêtre achève la conclusion, puis le chantre reprend :

'Εγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα· δόξα σοι ὁ θεός.

Κύριε, τί ἐπληθύνθησαν οἱ θλίβοντές με; πολλοὶ ἐπανίστανται ἐπ' ἐμέ (Ps. III, 1).

Le 1er chœur : Δόξα σοι ὁ θεός.

Le chantre : Πολλοὶ λέγουσι τῇ ψυχῇ μου· οὐκ ἔστι σωτηρία αὐτῷ ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ.

Le 2e chœur : Δόξα σοι ὁ θεός.

Et ainsi de suite durant les trois psaumes. En même temps, le prêtre commence la récitation à voix basse des prières dites ἐωθιναί dans les rituels modernes, mais qu'une foule de manuscrits marquent de la manière suivante[1] : Εὐχὴ ἐωθινὴ ἀντιφώνου πρώτου, — ἀντιφώνου δευτέρου, — ἀντιφώνου τρίτου, etc. Nous sommes bien, par le fait, en présence de véritables antiphones, dont le procédé d'exécution valait d'être signalé.

Dans les morceaux suivants de l'ἀσματικὸς ὄρθρος, le mode d'exécution varie. Les trois antiphones ou στάσεις du psaume CXVIII sont chantés alternativement par les chœurs qui ajoutent à chaque verset en guise de refrain 'Αλληλούϊα à la première στάσις, Συνέτισόν με κύριε à la seconde, 'Αλληλούϊα à la troisième. La psalmodie du cantique des trois enfants, du psaume *Miserere,* des αἶνοι (Ps. CXLVIII-CL), du *Benedictus* de Zacharie, donnerait lieu à des remarques analogues : les deux modes d'exécution s'y entremêlent sans cesse, et les versets scripturaires sont perpétuellement coupés par des ὑποψαλμοί appropriés. Sous ce rapport, le chant des αἶνοι est particulièrement intéressant, et Syméon de Thessalonique n'a pas manqué de le décrire tout au long[2]. De cette psalmodie originale, l'office moderne n'a retenu que le chant du *Magnificat,* à l'ὄρθρος du dimanche, où le Τὴν τιμιωτέραν s'intercale entre chaque verset[3].

Je n'ai en vue, en parlant de la sorte, que l'usage de Constantinople. Chez les Italo-Grecs, il existe à l'ὄρθρος une antiphonie assez curieuse, et dont il nous faut marquer ici l'économie générale. Les jours de fête, la stichologie ordinaire du psautier est supprimée, ou du moins remplacée par le chant des antiphones au nombre de trois ou d'un seul suivant le degré de la solennité. L'antiphone en question est un simple psaume — il y en a parfois deux, mais réunis en un seul — dont les versets sont suivis d'un *alleluia* ou encore, mais au second antiphone seulement, de la clausule : Ἄναξ ἄνες ἀλληλούϊα. Le psaume lui-même doit être approprié à la fête ou du moins pouvoir s'y accommoder par l'un ou l'autre de ses versets. Il est exécuté par deux chantres debout au milieu du chœur. Une fois atteint le verset contenant l'allusion indiquée, tout le monde se lève pour pousser l'ἐκφώνησις, sorte de protestation en faveur des saintes images. Il y a deux formules de ce genre : la première, que l'on répète deux fois, se rapporte à la fête du jour; la seconde célèbre la Vierge Marie; soit, au total, trois acclamations que précède le chant trois fois répété du verset scripturaire. Ainsi, par exemple, le typicon de Grotta-Ferrata[4] indique comme antiphones de Noël les trois psaumes CXXXIV (Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου), CIX (Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου) et LXXXVI (Οἱ θεμέλιοι αὐτοῦ ἐν τοῖς ὄρεσι). Quand il y a, comme ici, trois antiphones, c'est toujours au dernier qu'a lieu l'acclamation. Or, de tous les versets du psaume LXXXVI, aucun ne s'applique mieux au mystère de Noël que le suivant : Μήτηρ Σιὼν ἐρεῖ, ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, etc.; c'est donc à celui-là que se fait l'ἐκφώνησις. Trois fois alternativement il est chanté par le chœur qui ajoute, les deux premières fois : 'Ημεῖς δοξολογοῦμεν τὴν γέννησιν κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ· καὶ πιστῶς προσκυνοῦμεν τὴν ἁγίαν εἰκόνα αὐτοῦ εἰς τύπον τῆς ἁγίας αὐτοῦ μορφῆς, et la troisième fois : Σὲ μακαριοῦμεν, Μαρία θεοτόκε, καὶ πιστῶς προσκυνοῦμεν τὴν ἁγίαν εἰκόνα σου εἰς τύπον τῆς ἁγίας σου μορφῆς. La formule initiale de l'acclamation varie naturellement avec les fêtes. Aux fêtes des saints, de saint Nil par exemple, on dit les deux premières fois : 'Ημεῖς μακαριοῦμεν Νεῖλον τὸν ὅσιον τοῦ κυρίου· καὶ πιστῶς, etc. Enfin, dernière observation, à l'antiphone où a lieu l'acclamation, on ajoute la formule : 'Ημεῖς δοξολογοῦμεν τὸν κύριον τῆς δόξης· καὶ πιστῶς..., et au Καὶ νῦν cette autre : Σὲ μακαριοῦμεν πανάχραντε παρθένε· καὶ πιστῶς...

D'après Toscani, à qui j'emprunte ces renseignements, l'usage en question remonterait à l'époque de l'iconoclasme, c'est-à-dire au VIIIe siècle. La solennelle acclamation de l'antiphone n'est, en effet, qu'une protestation contre la proscription des images. Mais il ne faut sans doute voir dans l'ἐκφώνησις italo-grecque qu'une simple variété d'un usage plus ancien, observé dans la liturgie constantinopolitaine avant l'adoption universelle du typicon de saint Sabas. Toscani lui-même va nous en fournir une preuve. Les dimanches ordinaires, dit-il, on emploie comme troisième antiphone le psaume CXXXV, communément désigné par le nom de πολυέλεος. C'est aux ℣. 13-15 que se fait l'acclamation, mais tous les versets du psaume sont accompagnés de trois alleluia ainsi disposés : 'Εξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός, ἀλληλούϊα· ἀλληλούϊα, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ, ἀλληλούϊα[5]. Or, ce ne sont pas seulement les Italo-Grecs, mais tous les Grecs qui paraissent avoir exécuté ce psaume de la façon indiquée. Aujourd'hui encore, le πολυέλεος, quand on le dit, ne se dit guère autrement. Seulement, au lieu d'être réservé exclusivement au psaume CXXXV, ce terme s'applique à tous les psaumes chantés à certains jours de la manière et à la suite du πολυέλεος. Ils doivent, comme chez les Italo-Grecs, être appropriés à la solennité du jour. Tels sont, pour les fêtes de N.-S., les psaumes CXXXIV-CXXXV réunis; pour les fêtes de la sainte Vierge, le psaume XLIV. Les πολυέλεος des saints ont été réunis dans un livre spécial, l'Ἐκλογάριον[6]; à leur défaut, on dit les psaumes CXXXIV-CXXXV, comme aux fêtes de N.-S. Voici maintenant comment on exécute à Constantinople le πολυέλεος :

Δοῦλοι κύριον ἀλληλούϊα.

Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου· αἰνεῖτε δοῦλοι κύριον, ἀλληλούϊα.

Οἱ ἑστῶτες ἐν οἴκῳ κυρίου· ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν ἀλληλούϊα.

Chaque verset, on le voit, est suivi d'un alléluia. Chez les Slaves, le πολυέλεος se réduit à quelques versets auxquels s'ajoute un triple *alleluia*[7]. On traite de même l'ἄμωμος (ps. CXVIII), quand, les dimanches ordinaires, il doit se dire à la place du πολυέλεος. Pour obtenir l'antiphone italo-grec, il n'y manque que l'ἐκφώνησις; mais celle-ci est-elle autre chose qu'un développement de ces formules intercalaires, dont toute psalmodie solennelle était autrefois accompagnée, au témoignage de Syméon de Thessalonique[8]. Les *Variæ Preces* publiées par les Pères Bénédictins de Solesmes fournissent

[1] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 65, 88, 163. — [2] *Op. cit.*, 648. — [3] Τυπικὸν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, 1888, p. 54, 55. — [4] Cf. Th. Toscani, *Ad typica Græcorum animadversiones,* in-4°, Rome, 1864, p. 17 sq. — [5] *Op. cit.*, p. 19. — [6] 'Εκλογάριον, ἤτοι συλλογὴ τῶν ἐν ἑκάστῃ ἑορτῇ δι' ὅλου τοῦ ἔτους, μετὰ τὸν πολυέλαιον ἀναγινωσκομένων ψαλμῶν τοῦ Δαβίδ, 2e édit., in-4°, Constantinople, 1850, 59 p. La première édition avait paru à Venise en 1808. — [7] A. Maltzew, *Die Nachtwache,* Berlin, 1892, p. 175. — [8] *Op. cit.*, col. 637.

Digitized by Google

pour la fête de l'Assomption un véritable antiphone grec, provenant sans doute d'un πολυέλεος, car les versets qui le composent sont précisément tirés du πολυέλεος des fêtes de la sainte Vierge, c'est-à-dire du psaume XLIV [1]. De même, le premier morceau de l'Ascension dans le recueil en question n'est qu'un antiphone à la mode italo-grecque [2].

X. Les ἀναβαθμοί. — A défaut des antiphones dont il a été question plus haut, l'ὄρθρος de Constantinople a du moins gardé ceux qui forment les ἀναβαθμοί et qui se disent le dimanche entre l'ὑπακοή du ton occurrent et le προκείμενον de la fête du jour [3]. Il y en a trois pour chacun des sept premiers tons, et quatre pour le dernier ton plagal; au total, vingt-cinq ἀντίφωνα distribués par groupes sur l'échelle des tons. Des trois versets qui les composent invariablement, le premier seul est tiré de l'un des psaumes graduels; les deux autres, entre lesquels s'intercale la petite doxologie (Δόξα... καὶ νῦν), sont de composition ecclésiastique et ne remontent pas au delà du IXe siècle. Le dernier s'adresse toujours à l'Esprit-Saint. Voici, à titre de spécimen, le premier antiphone du premier ton :

1. Ἐν τῷ θλίβεσθαί με εἰσάκουσόν μου τῶν ὀδυνῶν, κύριε, σοὶ κράζω (Ps. CXIX).
2. Τοῖς ἐρημικοῖς ἄπαυστος ὁ θεῖος πόθος ἐγγίγνεται κόσμου οὖσι τοῦ ματαίου ἐκτός.
Δόξα... καὶ νῦν...
3. Ἁγίῳ πνεύματι τιμὴ καὶ δόξα, ὥσπερ πατρὶ πρέπει ἅμα καὶ υἱῷ· διὰ τοῦτο ᾄσωμεν τῇ τριάδι μονοκρατορίᾳ.

On trouvera les autres antiphones de ce genre sous leur ton respectif dans toutes les éditions de l'*Octoechos* ou de la Paraclétique. Et maintenant, pourquoi le nom d'antiphone donné à ces modestes compositions? A cause évidemment de leur mode d'exécution. En bonne règle, chaque verset de l'antiphone, chanté d'abord par le premier chœur, doit être repris par le second chœur, et c'est précisément cette reprise d'un même morceau qui constitue l'antiphonie. Mais, sauf au mont Athos, cette règle n'est plus guère observée qu'aux jours de fêtes, pour le premier antiphone du quatrième ton. En temps ordinaire, les versets de ces antiphones sont exécutés tout d'un trait, l'un à la suite de l'autre, sans reprise aucune. Le bon Nicodème n'a pas tort de regarder comme une faute cette façon d'agir. Voici ses propres paroles [4] : Ἀντιφώνους δοξολογίας... ὃ ἑρμηνεύεται, ὅτι ἐκείνας τὰς ᾠδὰς ὁποῦ ἔψαλλεν ὁ ἑνὰς χορός, τὰς αὐτὰς ἔψαλλε καὶ ὁ ἄλλος· καθὼς καὶ τώρα ἔτσι ψάλλονται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τὰ τῆς Ὀκτωήχου ἀντίφωνα, δίχορα δηλαδή, τοῦ αὐτοῦ ἀναβαθμοῦ διπλασιαζομένου ἀπὸ τὸν ἕνα καὶ ἀπὸ τὸν ἄλλον χορόν· ὅθεν σφάλλουσιν οἱ ἅπαξ ψάλλοντες τὸν κάθε ἀναβαθμὸν ἀπὸ ἕνα μόνον χορὸν καὶ δὲν διπλασιάζουσιν αὐτόν... ἐκπίπτουσι γὰρ ἔτσι τὰ ἀντίφωνα τῆς τῶν ἀντιφώνων σημασίας. Ainsi, pour Nicodème, ce n'est point la simple alternance qui forme l'antiphonie, mais bien l'alternance d'une même formule. Réservés aujourd'hui à l'office dominical de l'ὄρθρος, les antiphones dont il vient d'être question se disaient encore autrefois et dans leur intégrité à la cérémonie des funérailles, dont l'intéressant rituel, si mutilé depuis, mériterait une étude à part [5].

XI. Antiphones des processions. — C'est à l'occasion des processions ariennes, on l'a vu plus haut, que saint Jean Chrysostome, au rapport de certains historiens, introduisit à Constantinople la psalmodie antiphonée. Par le fait, il n'y a pas de procession, de λιτή, comme disent les Grecs, sans quelques antiphones. Le rituel moderne, bien que mutilé par le temps, en offre de frappants exemples. L'ἀκολουθία εἰς διαφόρους λιτὰς καὶ ἀγρυπνίας ne se compose guère que des trois psaumes VI, CI, LXXVIII, antiphonés à la manière antique. Avant d'entonner le psaume, on chante un tropaire, que l'on répète ensuite après chaque verset. C'est, pour le premier psaume, le tropaire Εὔσπλαγχνε, μακρόθυμε; pour le second, le tropaire Ἐλεῆμον, ἐλέησον; pour le troisième, le tropaire Ὡς οἰκτίρμων κύριε [6]. On a bien ici des antiphones complets, autrement dit de grands antiphones. La rubrique actuelle, il est vrai, ne les désigne point ainsi; mais l'identification n'est pas douteuse. Les anciens eucologes ne les nomment jamais autrement. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir à la première page venue les deux recueils de A. Dmitrievsky [7].

XII. Antiphones de l'extrême-onction. — Ce n'est pas seulement dans tout office canonique que se rencontrent les antiphones, mais encore dans toute fonction liturgique un peu solennelle. On vient d'en voir un exemple pour les processions; le rituel de l'extrême-onction va nous en fournir un autre.

Les eucologes modernes ont entièrement défiguré cette admirable cérémonie. Par bonheur, certains manuscrits échappés aux ravages du temps ou aux ciseaux des abréviateurs nous ont conservé dans son intégrité l'ancien usage. On en trouvera une description très étendue dans les Εὐχολόγια de A. Dmitrievsky [8]. Bornons-nous ici à rappeler qu'il se compose, suivant le nombre même des ministres, de sept parties, d'une contexture générale d'ailleurs identique. Après une litanie suivie d'oraisons, du trisagion, du *Pater noster* et du *Miserere*, vient un antiphone à la mode responsoriale, je veux dire un psaume avec refrain intercalaire (ὑπόψαλμος) entre chaque verset. Le 1er antiphone est formé du psaume Ier, Μακάριος ἀνήρ, et du refrain : Ἀντιλαβοῦ μου, κύριε; le second, du psaume VII, Κύριε ὁ θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἤλπισα, et du refrain : Πρεσβείαις τῆς θεοτόκου; le troisième, du psaume XIX, Ἐπακοῦσαί σου κύριος ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως, et du refrain : Ὑπάκουσόν μου, κύριε; le quatrième, du psaume XXII, Κύριος ποιμαίνει με, et du refrain Ἐλέησόν με κύριε; le cinquième, du psaume XXV, Κρῖνόν με, κύριε, ὅτι ἐγὼ ἐν ἀκακίᾳ μου, et du refrain Βοήθησόν με, κύριε; le sixième, du psaume XXX, Ἐπὶ σοί, κύριε, ἤλπισα, μὴ καταισχυνθείην, et du refrain Ἐξελοῦ ἡμᾶς κύριε; le septième, du psaume XXXIX, Ὑπομένων ὑπέμεινα τὸν κύριον; ici l'ὑπόψαλμος n'est pas indiqué, mais son existence n'est pas douteuse. La messe, que l'on célébrait ensuite, avait également des antiphones complets, composés des psaumes CII, CXXXIII et d'un troisième que l'éditeur a négligé de noter. Le manuscrit d'où sont tirés ces renseignements, date de 1153.

XIII. Antiphones des funérailles. — On a déjà signalé plus haut l'emploi, à la cérémonie des funérailles, des antiphones de l'Octoechos, autrement dit des ἀναβαθμοί. On chante, à la sépulture des moines, le premier antiphone de chacun des huit tons [9]. Le rituel n'indique pour les prêtres que les ἀναβαθμοί du deuxième plagal [10]. Ces derniers précèdent immédiatement la première épître. On les remplace, aux autres épîtres, par des antiphones complets, par des antiphones formés de psaumes entiers. Ce sont, pour les citer dans l'ordre même du rituel, le psaume XXII avec un double alléluia pour ὑπόψαλμος; le psaume XXIII, également avec deux alléluia; le psaume LXXXIII, encore avec deux alléluia. C'est encore l'*alleluia* qui, à l'enterrement des séculiers, s'ajoute à chaque verset de la première στάσις du *Beati immaculati in via;* la seconde στάσις a pour ὑπόψαλμος la formule Ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου; à la troisième, on reprend l'alléluia. Remarquons encore la façon dont s'exé-

[1] *Variæ preces*, Solesmes, 1892, p. 192. — [2] *Ibid.*, p. 149. — [3] Voir le mot Anabathmos, col. 1860. — [4] Νέα Κλίμαξ, in-4°, Constantinople, 1844, p. 6, 7, des Prolégomènes. — [5] A. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 534 sq. — [6] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venise, 1851, p. 504-507. — [7] Τυπικά, p. 105, 124, 137, 153, etc.; Εὐχολόγια, p. 1010. Voir les autres références à l'index de ce dernier volume, p. 23. — [8] Εὐχολόγια, p. 102 sq. — [9] Goar, *op. cit.*, p. 546-552. — [10] *Ibid.*, 562. Cf. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 391, 518, 748, 940, etc.

Digitized by Google

cutent, à ce même office, les εὐλογητάρια, cette belle série de tropaires uniformément coupés par le verset : Εὐλογητὸς εἶ, κύριε, δίδαξόν με τὰ δικαιώματά σου. Il faudrait presque tout citer, tant le rituel des funérailles présente d'exemples de l'ancienne psalmodie.

XIV. ANTIPHONES DE LA VÊTURE MONASTIQUE. — Le cérémonial de la vêture monastique nous offre plusieurs spécimens du même genre, qui sont expressément désignés par le terme d'antiphones. Les versets des psaumes y sont, il est vrai, très incomplètement indiqués, mais les manuscrits suppléent en partie à ces regrettables lacunes. Certains groupes présentent une particularité remarquable : les tropaires intercalaires ne sont pas uniformes, mais changent à chaque verset. Tel le suivant [1] :

Ἀντίφωνον α'.

Chœur : Ἤθελον δάκρυσι ἐξαλεῖψαι...
Chantre : Ὡς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματά σου... (Ps. LXXXIII, 1).
Chœur : Τίς χειμαζόμενος καὶ προστρέχων...
Chantre : Ἐξελεξάμην παραρριπτεῖσθαι... (id., 11).
Chœur : Ἐν τῇ πηγῇ τῇ μυστικῇ...
Chantre : Δόξα.. καὶ νῦν...
Chœur : Ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἀναγκῶν...

Le *ms. Coislin 213*, de l'an 1027, à qui j'emprunte cet exemple, en contient plusieurs autres [2]. Ici les tropaires varient; là, ils ne changent pas.

XV. ANTIPHONES DE BÉNÉDICTIONS DIVERSES. — C'est encore par un changement de tropaires à chaque verset que se distinguent les antiphones du lavement des pieds, au jeudi saint; le rituel moderne les a supprimés, mais on les retrouve dans les anciens eucologes [3] sous la dénomination expresse d'antiphone. Du reste, ce changement n'est sans doute qu'apparent, et il ne nous semble tel qu'à cause de l'insuffisance des rubriques. Comme je l'ai fait observer plus haut, on devait procéder ainsi : chanté d'abord par le premier chœur, le tropaire antiphonique était suivi d'un verset scripturaire récité par le lecteur et repris ensuite par le second chœur. Grâce à cette reprise, le principe était sauf; il y avait antiphonie et de nom et de fait.

L'observation qui précède pourrait s'appliquer à bon nombre de morceaux, où le genre responsorial, je veux dire le dialogue établi entre le soliste et le peuple, paraît s'être maintenu dans toute sa pureté, mais d'où le procédé antiphonique ne saurait non plus être écarté. Il y a des répons, quand le refrain emprunté à l'Écriture est uniforme; il y a antiphone, quand, d'origine ecclésiastique, il varie. C'est donc au genre antiphonique qu'appartient le beau morceau de l'office Εἰς τὸ ἀπομυρίσειν τὸν τίμιον σταυρόν [4], dans lequel les tropaires s'intercalent entre les premiers versets du psaume LXVII; à lui encore que se rattache la psalmodie si intéressante du *Miserere* à la cérémonie de la néoménie [5]. Les deux genres se trouvent étroitement unis dans le rituel de la bénédiction de l'eau. Que l'on en juge par le spécimen suivant [6] :

L'évêque : Αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων....
Le peuple : Αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων...
L'évêque : Φωνὴ κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων... (Ps. XXVIII, 3).
Le peuple : Αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων...
L'évêque : Δόξα πατρὶ... καὶ νῦν...
Le peuple : Αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων...
L'évêque : Μέγας σταυρὸς ἐφάνη ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ...
Le peuple : Μέγας σταυρὸς ἐφάνη..
L'évêque : Μέγας σταυρὸς ἐφάνη...
Le peuple : Μέγας σταυρὸς ἐφάνη...
L'évêque : Μέγας σταυρὸς ἐφάνη...
Le peuple : Μέγας σταυρὸς ἐφάνη...

Au chant trois fois répété de l'évêque, le peuple répond trois fois par le même chant.

Un dialogue semblable, mais plus dramatique d'allure, accompagne la bénédiction des eaux du Nil. Après la litanie initiale et une acclamation en l'honneur du patriarche, le domestique ou chef du chœur s'écrie :

Ἄνω τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ προστάξει τοῦ θεοῦ, Νεῖλε (3 fois).
Le peuple : Ἄνω τῇ προνοίᾳ..... (3 fois).
Le domestique : Ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ... (Ps. LXIV, 10, 11).
Le peuple : Ἄνω τῇ προνοίᾳ...
Le domestique : Εὐλόγησον τὸν στέφανον... (id., 12).
Le peuple : Ἄνω τῇ προνοίᾳ...
Le domestique : Πιανθήσεται τὰ ὡραῖα... (id. 13, 14).
Le peuple : Ἄνω τῇ προνοίᾳ...
Le diacre : Δόξα... καὶ νῦν...
Le peuple : Ἄνω τῇ προνοίᾳ...
Le diacre : Ἄνω, Νεῖλε.
Le peuple : Ἄνω, Νεῖλε.
Le diacre : Ἄνω, Νεῖλε.
Le peuple : Ἄνω, ἄνω, Νεῖλε.
Le diacre : Ἄνω, ἄνω, Νεῖλε.
Le peuple : Ἄνω, ἄνω, ἄνω, Νεῖλε (3 fois).

Viennent ensuite trois antiphones proprement dits, entendez un groupe de trois psaumes avec refrains, séparés les uns des autres par la petite collecte. Le premier de ces antiphones se compose du psaume Ier, Μακάριος ἀνήρ, et du refrain : Ἀντιλαβοῦ μου, κύριε; le second, du psaume XXVIII, Ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, et du refrain : Ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου; le troisième, du psaume LXIV, Σοὶ πρέπει ὕμνος, et d'un triple alléluia comme formule intercalaire.

XVI. ANTIPHONES ET RÉPONS BREFS DE LA LITURGIE LATINE. — L'analogie de la pièce précédente avec nos répons brefs est évidente. Il serait d'ailleurs facile d'en fournir d'autres exemples. Mentionnons seulement les répons qui, à certaines grandes fêtes, suivent de trois en trois les leçons prophétiques à l'office des vêpres. C'est le pendant de nos *traits* aux prophéties du samedi-saint, mais la forme dramatique y est bien plus sensible. Voici comme exemple un répons de ce genre tiré des vêpres de Noël :

1er chœur : Λαθὼν ἐτέχθης ὑπὸ τὸ σπήλαιον, ἀλλ'οὐρανός σε πᾶσιν ἐκήρυξεν ὥσπερ στόμα τὸν ἀστέρα προβαλλόμενος, σωτήρ· ℣ καὶ μάγους σοι προσήνεγκεν ἐν πίστει προσκυνοῦντάς σε· μεθ'ὧν ἐλέησον ἡμᾶς.
Le canonarque : Οἱ θεμέλιοι αὐτοῦ... (Ps. LXXXVI, 1).
2e chœur : Καὶ μάγους...
Le canonarque : Δεδοξασμένα ἐλαλήθη... (id., 2).
1er chœur : Καὶ μάγους...
Le canonarque : Καὶ ἰδοὺ ἀλλόφυλοι... (id., 3).
2e chœur : Καὶ μάγους...
Le canonarque : Οὗτοι ἐγεννήθησαν ἐκεῖ... (id., 4).
1er chœur : Καὶ μάγους...
Le canonarque : Κύριος διηγήσεται... (id., 5).
2e chœur : Καὶ μάγους...
1er chœur : Δόξα... καὶ νῦν... Λαθὼν ἐτέχθης (en entier).

Les trois autres prophéties sont suivies d'un répons analogue, dont les versets sont fournis par le psaume XCII. On en trouve d'autres aux vêpres de l'Épiphanie. Certains rituels désignent ces morceaux sous le terme de στάσεις, dont nous avons plus d'une fois marqué la synonymie avec celui d'antiphone; mais le plus grand nombre ne leur donne aucune dénomination spéciale.

Il n'est pas toujours aisé, on le voit, de distinguer, dans l'état actuel des documents, entre antiphonie et simple psalmodie, et surtout entre antiphones et répons. Telle pièce est dite antiphone à qui semblerait convenir da-

[1] Pour abréger, je n'indique que les *incipit*. Voir Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 239; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 1029, et, à l'index, p. 15-17. — [2] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 1033; cf. *ibid.*, p. 220-223, 228, 385. — [3] Dmitrievsky, Τυπικά, Kiev, 1895, p. 547. — [4] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 123. — [5] *Ibid.*, p. 338. — [6] *Ibid.*, p. 683.

Digitized by Google

vantage le nom de répons; n'est-ce pas la meilleure preuve d'une commune origine, et faut-il s'étonner que deux procédés, si voisins l'un de l'autre au départ, aient gardé tant de points de contact? D'abord complets, les antiphones ont été successivement réduits à quatre, à trois, à deux, et même à un verset unique. Parmi les morceaux ainsi réduits, il n'en est pas de plus fréquents dans la liturgie grecque que les προκείμενα; il y a donc lieu d'en dire un mot avant de finir.

XVII. ANTIPHONES ET προκείμενα. — Syméon de Thessalonique, traitant du προκείμενον de vêpres qui suit le Φῶς ἱλαρόν, s'exprime ainsi : Καὶ εὐθὺς ὁ ψάλλων τὸ κατὰ τὴν ἡμέραν ᾄδει προκείμενον, ὃ καὶ τελευταῖον ἀντίφωνον λέγεται διὰ τὰ ἕτερα ἀντίφωνα λεγόμενα μὲν πρώην, ἀφεθέντα δὲ νῦν [1]. Le προκείμενον n'est donc, au témoignage de ce grand liturgiste, qu'un antiphone isolé; on le dit, comme son nom l'indique, *avant* la lecture d'une leçon de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Cette forme primitive du προκείμενον ne s'est bien conservée que dans les grands προκείμενα, que l'on chante aux fêtes du Seigneur et dans la semaine de Pâques ainsi qu'aux dimanches du carême. Voici à titre d'exemple le προκείμενον Τίς θεὸς μέγας.

1er chœur : Τίς θεὸς μέγας ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν; σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ ποιῶν θαυμάσια (Ps. LXXVI, 13).

Le chantre : Ἐγνώρισας ἐν τοῖς λαοῖς τὴν δύναμίν σου· ἐλυτρώσω ἐν τῷ βραχίονί σου τὸν λαόν σου, τοὺς υἱοὺς Ἰακὼβ καὶ Ἰωσήφ (id., 14).

2e chœur : Τίς θεὸς μέγας...

Le chantre : Καὶ εἶπα· νῦν ἠρξάμην· αὕτη ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου (id., 10).

1er chœur : Τίς θεὸς μέγας...

Le chantre : Ἐμνήσθην τῶν ἔργων· ὅτι μνησθήσομαι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῶν θαυμασίων σου (id., 11).

2e chœur : Τίς θεὸς μέγας.

Il n'est resté, à notre connaissance du moins, qu'un προκείμενον intégral; c'est celui qui précède, aux vêpres du samedi-saint, la lecture de l'évangile. Il comprend tout le psaume LXXXI avec le refrain suivant à chaque verset : Ἀνάστα ὁ θεός, κρῖνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι [2]. Impossible de ne point reconnaître ici le genre antiphoné. C'est assez dire que tous les προκείμενα dérivent d'un antiphone, que l'on exécutait pendant que le ministre désigné à cet effet (lecteur ou diacre) se rendait à l'ambon pour la lecture de la leçon. Comme je l'ai dit déjà, le nom de προκείμενον lui vient de ce rôle, et non de son mode d'exécution. Ainsi entendu, ce terme n'a rien d'inexplicable, quoi qu'en ait dit dom Cagin [3]; il est le pendant grec de notre graduel et de notre alléluia à la messe. Le προκείμενον de l'évangile s'appelle ordinairement ἀλληλουϊάριον. On devra remarquer d'ailleurs que dans les morceaux de ce genre, quelle qu'en soit l'étendue, c'est toujours par le refrain chanté par le premier chœur ou chœur de droite que commence l'exécution, et c'est aussi par le refrain qu'elle se termine.

La façon d'exécuter à l'ὄρθρος le Θεὸς κύριος en temps ordinaire et l'Ἀλληλούϊα en carême est en tout conforme à la précédente : d'abord le refrain chanté par le premier chœur, puis les versets lus par le chantre [4]. Il faut en dire autant des προκείμενα des Petites Heures. En ce dernier cas, ils semblent ne plus avoir leur raison d'être, maintenant que les leçons ont disparu; mais ces leçons existaient autrefois; elles sont même restées à certaines fêtes, alors que l'on récite les *Grandes heures*.

XVIII. L'ANTIPHONIE DANS LE CHANT DES TROPAIRES. — Terminons par une brève indication d'antiphones restés à peu près inconnus des liturgistes. Les uns sont ainsi définis par C. Philoxène [5] : Τὰ κατὰ ἐντελεῖς περιόδους ἀντιψαλλόμενα καὶ ἀνταποδιδόμενα ἀπὸ τὸν δεξιὸν χορὸν εἰς τὸν ἀριστερόν, καὶ τ'ἀνάπαλιν· καθὼς « Ἐπὶ τῇ θείᾳ δόξῃ σου » ὁ δεξιὸς « Στεφάνων δόξης ἀξίωσον », καθὼς· « Θᾶττον μολεῖν σε », ὁ ἀριστερὸς « Τῆς ἐμῆς ῥαθυμίας ». Cette obscure définition a besoin d'explication. Chez les Grecs, le premier chœur ou chœur de droite a le privilège d'entonner toutes les odes impaires d'un canon, tandis que le début des odes paires est réservé au chœur de gauche ou second chœur. Les tropaires sont ensuite exécutés à tour de rôle par les chœurs. Or, s'il arrive au premier chœur d'avoir à chanter le dernier tropaire de la première ode — il n'y a, on le sait, de deuxième ode que durant le carême — il abandonne au second chœur la dernière phrase musicale, deux ou trois mots, afin de pouvoir commencer le premier tropaire de la troisième ode. De même pour le second chœur à qui revient le droit d'entonner les odes paires : s'il doit chanter, par exemple, le dernier tropaire de la troisième ode, il laisse au chœur de droite le soin d'en achever la finale, pour attaquer la quatrième ode. Ce renvoi que l'un des chœurs fait à l'autre de la finale d'une ode pour se donner le temps d'entonner l'ode suivante est désigné sous le nom d'antiphone. On agit de même pour les καταβασίαι, comme on le voit par l'exemple de Philoxène emprunté à la troisième καταβασία.

On appelle encore antiphone, ajoute le même Philoxène, κλάδος τις ἑκάστου κυρίου ἢ πλαγίου ἦχου. Pour entendre cette énigmatique définition, il faut savoir que l'exécution musicale de certains tropaires comporte le passage successif par tous les tons, du 1er au 8e, et s'achève par un retour au premier ton. Chaque ton embrasse une incise (κλάδος τις) plus ou moins longue. Il en est ainsi, par exemple, pour le Θεαρχίῳ νεύματι, qui sert de δοξαστικόν aux vêpres de l'Assomption. Cette particularité, qui permet aux chantres grecs de réaliser de véritables tours de force, se retrouve dans d'autres tropaires, surtout dans les χερουβικά et les κοινωνικά.

L. PETIT.

ANTIUM. Antium a pu posséder de très bonne heure une communauté chrétienne. Si on tient compte des séjours qu'y fit Néron [6] et de la présence de fidèles dans son entourage, οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας [7], on peut conjecturer que ce groupe sera devenu le noyau de la communauté d'Antium. L'histoire de celle-ci est d'ailleurs inconnue; cependant on entrevoit son existence vers la fin du IIe siècle. Après le retour des travaux forcés de Sardaigne, le futur pape Calliste se rendit à Rome où le souvenir de ses mésaventures financières n'était pas perdu. Le pape Victor, afin d'éviter de nouvelles réclamations et complications, ordonna à Calliste de sortir de la ville et de demeurer à Antium où il lui fit servir une pension [8], ce qui a pu se passer vers 186-190 [9]. Rossi voyait dans ce demi-exil une indication qu'il n'existait pas de communauté chrétienne à Antium ou du moins que cette communauté — en supposant qu'elle existât — n'avait pas de relations intimes avec celle de Rome [10]. Ces inductions nous paraissent difficiles à recevoir et nous doutons que le pape Victor ait eu assez peu d'égards pour un confesseur pour le reléguer en un lieu où celui-ci eût été dépourvu de tout secours et de toute société chrétienne [11]; en outre, on

[1] *P. G.*, t. CLV, col. 629 *b*. — [2] *Triodion*, 1879, p. 759. — [3] *Antiphonaire ambrosien*, p. 31. — [4] Cf. Τυπικόν, 1888, p. 16. — [5] Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, in-4°, Constantinople, 1869, s. v. — [6] B. Henderson, *The life and principate of the emperor Nero*, in-8°, London, 1903, p. 19, 78, 99, 100, 118, 148, 231, 238, 393. — [7] Pillipp., IV, 22. — [8] *Philosoph.*, l. IX, n. 12, *P. G.*, t. XIV, col. 333. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 7. — [10] *Ibid.*, 1869, p. 81. — [11] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8°, Leipzig, 1902, p. 501, note 4; *Das Cimiterium in Antium, über welches Kallist von Zephyrin gestellt wurde, hatte wohl auch eine Kirche.* D'après *Philosoph., loc. cit.*, ce n'est pas à Antium que le cimetière est indiqué, mais à Rome même. Voici le texte : Μεθ' οὗ (Οὐίκτορος) κοίμησιν Ζεφυρῖνος, συναράμενον αὐτὸν (Κάλλιστον) σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου, ἐτίμησι τῷ ἰδίῳ κακῷ, καὶ τοῦτον μεταγαγὼν ἀπὸ τοῦ Ἀνθείου εἰς τὸ κοιμητήριον κατέτησεν.

Digitized by Google

pourrait penser que le lieu choisi pour la relégation devait précisément être un de ceux où s'exerçait dans une certaine mesure le pouvoir et la surveillance du chef de la communauté romaine.

Quoi qu'il en soit, il est peu probable que le séjour d'un homme de la valeur de Calliste n'ait eu une influence profonde sur l'expansion du christianisme à Antium. Les traces monumentales y sont cependant très rares. En 1868, lors de la démolition de l'entrée du *bagno dei detenuiti*, on trouva parmi les matériaux une masse de travertin de forme cubique (fig. 820). Une de ses faces

820. — Stèle funéraire d'Antium.
D'après *Bullet. di arch. cristiana*, 1869, p. 84, n. 4.

portait une feuille de lierre gravée avec cette particularité que la queue était omise et remplacée par deux palmettes. Au-dessous on lisait : *Spes in Deo.* La paléographie remonte au IIIe siècle. Un fragment de la même stèle a été trouvé en 1894 par Mar. Armellini. Sous les lettres *Spes in Deo,* on voit tracée à la pointe l'image d'un cheval à la course. *Spes* était pris comme nom propre, on pourrait lire : *Spes, in Deo* (*vivas*), ce qui est dans le style épigraphique antérieur à la paix[1]. La forme cubique est celle d'une stèle et donne lieu de supposer qu'elle se trouvait dans une *area;* ainsi donc la communauté d'Antium, vers le IIIe siècle, aurait possédé un cimetière à ciel ouvert. Antium a fourni une autre inscription chrétienne :

PRIMVS
PARBVLVS
INNOCENS

H. Leclercq.

ANTISTES. Voir Évêques.

AOSTE. — I. Le diptyque d'Aoste. II. Les mosaïques. III. L'épigraphie.

I. Le diptyque d'Aoste. — Le diptyque conservé au trésor de la cathédrale d'Aoste a été découvert en 1833, dans une ancienne sacristie abandonnée depuis des années[3] (fig. 821). Il mesure en hauteur, à sa partie la plus élevée, 298 millimètres, et en largeur 135 millimètres. Les faces extérieures, entourées sur trois de leurs côtés par une bordure composée d'un rang de denticules et d'un rang de perles allongées, nous montrent la figure de l'empereur Honorius. Le prince est en pied, debout, sous un portique formé de deux pilastres doriques, supportant une voûte dont l'archivolte est décorée de feuilles et d'oves très délicatement sculptés. Honorius est représenté sous les traits d'un beau jeune homme dont le visage commence à s'ombrager d'une barbe naissante; en effet, à la date où fut sculpté le diptyque, Honorius pouvait avoir vingt-cinq ans. Il est couronné d'un diadème garni de deux rangs de grosses perles et fermé au milieu par une pierre précieuse montée en losange; il porte en outre des pendants d'oreilles ornés de perles. Le costume est militaire; une cuirasse moule les formes du corps et sur cette cuirasse est fixée une tête de Gorgone à l'endroit de la poitrine; au bas un double feston de métal retient une tunique à franges descendant au-dessus du genou. Un ceinturon entoure la taille et se rattache sur le devant par un nœud compliqué. L'épaule gauche est couverte du manteau militaire, *paludamentum,* qui s'enroule autour du bras et descend en plis larges et bien disposés à la hauteur du cothurne. De l'épaule opposée part un baudrier brodé qui traverse la poitrine et vient soutenir, sur le flanc gauche, une large épée dont la poignée se termine, sur la figure de droite par une tête d'aigle, sur la figure de gauche par un simple pommeau. Les cothurnes couvrent la jambe jusqu'à la naissance du mollet, laissent les orteils à découvert et sont ornés de têtes de lions, c'est la chaussure appelée *endromide,* ἐνδρομίς.

La face droite du diptyque représente l'empereur tenant de la main gauche la haste pure et, de la main droite, s'appuyant sur un large bouclier ovale dont la bordure est richement ciselée.

La face gauche nous montre Honorius soutenant de la main droite le labarum où sont gravés ces mots :

IN NOMINE XPI·VINCAS SEMPER

L'extrémité supérieure de la hampe se termine par un disque portant le monogramme du Christ. Dans la main gauche de l'empereur repose un globe surmonté d'une petite figure de la Victoire tenant une palme et élevant une couronne qu'elle semble vouloir offrir au triomphateur. La tête d'Honorius est nimbée. Au-dessous de la voûte du portique on lit ces mots[4] :

D.N. HONORIO SEMPER AVG.

Cette inscription qui se répète sur chacune des deux tablettes ne permet pas de discuter l'identité du personnage.

Aux pieds des deux images on lit :

PROBVS FAMVLVS V. C. CONS. ORD.

Probus famulus, vir clarissimus, consul ordinarius.

Le mot *famulus* dont la présence surprend ici à ce point qu'il a fait mettre en question la valeur du diptyque, doit se traduire par l'équivalent de notre *très humble serviteur.*

Rien absolument dans ce diptyque ne justifie les soupçons qu'il a inspirés. L'ornementation peut être rapprochée de celle du diptyque de Monza (428 ou 430).

[1] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 341; t. II, p. 304; *Inscr. christ. urbis Romæ,* t. I, p. CX; *Corp. inscr. lat.,* t. X, n. 6762. — [2] *Corp. inscr. lat.,* t. X, n. 8305; *Bull. di arch. crist.,* 1894, p. 96. — [3] Gazzera, *Dichiarazione di un dittico consolare inedito nella chiesa cathedrale della città di Aosta,* dans *Memorie della reale accadem. di Torino,* 1834, t. XXXVIII, p. 225-239, pl. p. 240; F. de Lasteyrie, *Études archéologiques sur les églises des Alpes.* I. *La cathédrale d'Aoste,* in-8°, Paris, 1854, p. 25-30; Ed. Aubert, *L'empereur Honorius et le consul Anicius Probus,* dans la *Revue archéologique,* 1862, t. I, p. 161-170, pl. I. — [4] Gazzera et Aubert lisent D. N., Lasteyrie lit DN réunies par le signe abréviatif.

Digitized by Google

Les inscriptions ne font aucune difficulté. On y voit que le consul Probus s'est efforcé à son entrée en charge de flagorner de son mieux le jeune empereur. Le diptyque date de l'année 406 et commémore probablement le triomphe d'Honorius en 404, après la victoire de Pollentia sur Alaric.

II. Les mosaïques d'Aoste. — En entrant dans le chœur de la cathédrale d'Aoste, on voit deux mosaïques dont la date a été fort discutée. F. de Lasteyrie était « tout disposé à les croire du commencement du ve siècle, sinon de la fin du ive, c'est-à-dire de l'époque même où fut fondé le siège épiscopal d'Aoste »[1]. E. Aubert a proposé avec beaucoup plus de fondement « d'attribuer la première mosaïque de la cathédrale d'Aoste à la seconde moitié du xiie siècle, et la deuxième au commencement du même siècle »[2]. Nous n'avons donc pas à nous en occuper à cette place[3].

821. — Diptyque d'Aoste. D'après une photographie.

III. Épigraphie. — Edmond Le Blant et Aug. Allmer ont fait erreur en attribuant à l'épigraphie d'« Aoste en Dauphiné », un marbre trouvé à Aouste-en-Diois, près de Crest[4]. Il ne subsiste plus qu'un fragment de la table de marbre blanc, il mesure 0m76 de hauteur sur 0m38 de largeur. Voici la transcription avec les suppléments (fig. 822) :

NO

IN XPI MENE IN HVC ΛOC *o requiescunt*
IN PACE FEDELIS FAMV*lus dei ampeliu-*
S ET SINGENIA QVI VIXER*unt in coniu-*
GALI ADFECTV ET CARITA*te*
5 ANNIS CIRCITER LX (?) AVT AN*nos....cont-*
INVS IN PACE DOMINICA F *idi perman-*
SERVNT QVORUM VITA TALIS F*uit ut lin-*
QVENS CONIVX MARITVM XX AN*nos*
EXCEDENS IN CASTITATE PERPET*ua*
10 PERDVRARET ☧
OBIET VENERABILIS MEMORIAE AMPE*lius*
SVBDIE XVI KL DECEMBRIS FISTO ET
MARCIANO CON*ss*
TRANSIET BONE RECORDATIONIS S*ingenia*
15 SVBDIE ꝗII KL IANVARIAS PC VIAT*oris u cc*

✝ IN XPI NOMINE

[1] F. de Lasteyrie, *La cathédrale d'Aoste*, in-8°, Paris, 1854, p. 11. — [2] E. Aubert, *Les mosaïques de la cathédrale d'Aoste*, dans les *Annales archéologiques*, 1857, t. xvii, p. 265-270 et pl.; E. Didron, *Mosaïque de la cathédrale d'Aoste*, dans la même revue, 1857, t. xvii, p. 389-392 et pl. — [3] E. Bérard, *Mémoire sur la mosaïque intérieure du chœur de la cathédrale d'Aoste*, dans le *Bull. de la Soc. acad. d'Aoste*, 1876, t. ix; J.-A. Duc, *Mosaïque du chœur de la cathédrale d'Aoste, son âge*, dans la même revue, 1891, t. xv, p. 57-69. — [4] Sp. Cl. Fr. Calvet, *Opera manuscripta*, in-4°, t. iii, p. 75, à la biblioth. de Marseille; autre exemplaire à la bibliothèque d'Avignon, p. 105, 106; E. Le Blant, *Inscript. chrétiennes de la Gaule antérieure au viiie siècle*, in-4°, Paris, 1865, t. ii, p. 30, n. 391; pl. 46, n. 275; *Corp. inscr. lat.*, t. xii, n. 1724; pour la confusion entre Aouste-en-Diois et Aoste, cf. J. de Long, *Recherches sur les antiquités romaines du pays des Vocontiens*, dans les *Mémoires présentés à l'acad. des inscr.*, série II, 1849, t. ii, p. 352; E. Desjardins, *Géographie de la Gaule d'après la table de Peutinger*, in-8°, Paris, 1869, p. 404 sq.

Digitized by Google

Lign. 1 : LOCO, conject.; lign. 6 : P... Le Bl., Allm., F, Hirschfeld, lign. 12, le trait qui surmonte *sub die* se trouve dans Le Bl., Hirschf. n'a rien vu; lign. 15, ϹII se doit rendre plutôt par VIIII que par VIII.

Lign. 5. Le sigle numéral peut s'interpréter LX ou LXX.

« Au nom du Christ. Ici reposent en paix le fidèle serviteur de Dieu Ampelius, et Singenia, qui vécurent dans l'affection et la tendresse conjugale environ soixante (ou soixante-dix) années ininterrompues. Ils demeurèrent confiants dans la paix du Seigneur. Telle fut l'excellence de leur vie, que la femme, se séparant de son

822. — Inscription d'Aouste en Diois.
D'après Le Blant, *Inscript. chrétiennes de la Gaule*, t. II, pl. 46, n. 275.

époux pendant plus de vingt ans, garda une continuelle chasteté. Ampelius, de digne mémoire, mourut le XVI des calendes de décembre sous le consulat de Festus et Marcien; Singenia, d'heureuse mémoire, s'en est allée le VIIIe (ou VIIIIe) jour des calendes de janvier, post-consulat de Viator. »

Les deux dates sont 472 et 496.

Nous voyons dans ce marbre, conservé aujourd'hui au musée d'Avignon, que l'épouse survivante fit élever ce monument à son mari mort baptisé, tandis qu'elle-même ne l'était pas encore. En outre ces deux chrétiens avaient vécu dans la continence dans les dernières années de leur vie. On ne sait trop quel besoin ils ont éprouvé d'en prévenir les contemporains et la postérité. Quoique ces petits secrets d'alcôve ne fussent pas extrêmement rares sur les épitaphes quand il s'agissait de faire savoir que le mari et la femme étaient vierges en se mariant, ou bien qu'ils ne s'étaient jamais fait réciproquement d'infidélité; quand il s'agissait de la continence conjugale, on en gardait le secret et on faisait bien. Grégoire de Tours fait allusion à un cas semblable demeuré inconnu : *His fuit castissima, obtegente sæculo, vita, soli Deo cognita, mortalibus tamen ignota*[1].

L'épigraphie d'Aoste présente encore quelques marbres intéressants. Presque tous débutent par la formule : *hic requiescit in pace...*[2]; ceux d'entre eux qui sont datés mentionnent les années 516, 523, 537, 547. Les deux épitaphes les plus dignes d'attention sont celle d'un enfant de quatre ans, Leudomar, qui mourut sans avoir perdu sa virginité; remarque assez inattendue[3] :

HIC REQVIESCIT IN PACE
BONE MEMORIAE ADOLESCENS
ĪTEGRE CARNIS NOMINE LEV
DOMARI QVI VIXIT ANNVS
5 NVMERO IIII ET DIES VIII
OBIIT IN XPŌ SEX XV·K̄ NA
SIES POST CN̄ BASILI VV̄
CC̄ SS̄ CNS̄

et l'épitaphe d'une nonne dont le marbre ne nous a été conservé que brisé[4] :

HIC REQVIESCIT IN PACE
BEATAE MEMORIAE
EVSEBIA SACRA DŌ
PVELLA CVIVS PROBA
5 BILIS VITA INSTAR
SAPIENTIVM PVELLA
RVM SPONSVM EME
RVIT HABERE XPM
CVM QVO RE*surget*.

L'allusion faite ici à la parabole des dix vierges n'est pas sans exemple dans l'épigraphie. A Jouarre on lit ceci : CENVBII· HVIVS· MATER· SACRATAS· DOVIR... TES OLEVM· CVM· LAMPADIBVS. PRVDENTE... *fil* IAS· OCCVRIRE· XPM[5]; à Verceil : ADVENTVM SPONSI NVNC PRÆSTOLANTVR OVANTES[6]; à Rome : NVNC VENIENTE DEO NOSTRI REMINISCERE VIRGO VT TVA PER DOMINVM PRÆSTET MIHI FACVLA LVMEN[7].

Nous reviendrons sur cette parabole avec plus de détails. Voir VIERGES SAGES.

H. LECLERCQ.

APA. — I. Titre. II. Renseignements fournis par l'épigraphie.

I. TITRE. — *Apa*, exclusivement employé en Égypte, est un terme d'origine sémitique, אב, اب. La même

[1] Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. LXXVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 883. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 2404-2408, 2421. — [3] *Id.*, t. II, n. 2406. Cette inscription, bien qu'elle existe encore, n'est connue que par des copies, l'original se trouvant sur le frontispice de l'église, caché sous une couche de mortier. La coupure des lignes et les variantes diffèrent d'un auteur à l'autre; nous avons suivi le *Corpus* auquel nous renvoyons pour la bibliographie. — [4] Souciet, dans les *Mémoires de Trévoux*, mai 1720, p. 941; S. Maffei, *Galliæ antiquitates*, in-4°, Veronæ, 1734, p. 91; Bimard de la Bastie dans Muratori, *Thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. I, p. CXXX, n. 14; t. IV, p. MDCCCLXV, n. 6; Zaccaria, *De usu inscriptionum christianarum in rebus theologicis*, dans Migne, *Cursus completus*, t. V, p. 355; Genèr. *Theologia dogmatico-scolastica*, in-4°, Romæ, 1767, t. V, p. 421; J. Pilot de Thorey, *Précis statistique du département de l'Isère*, dans le *Bulletin de la société de statistique du département de l'Isère*, t. III, 1843, p. 145; Sibilat, *Notice sur Aoste*, dans *L'union dauphinoise*, 1849, n. 398; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 32, n. 392, pl. 47, n. 276; A. Allmer, *Inscriptions antiques et du moyen âge de Vienne en Dauphiné*, in-8°, Vienne, 1875, t. IV, n. 1947, pl. 320bis; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 2408. — [5] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, n. 199. — [6] Gazzera, *Iscrizioni cristiane del Piemonte*, in-8°, Torino, 1849, p. 93. — [7] S. Damase, *Carmen*, XXXI, *P. L.*, t. XIII, col. 405.

Digitized by Google

racine a donné ⲁⲡⲁ en dialecte sa'ïdique, et ⲁⲃⲃⲁ en memphitique. On sait que cette seconde forme est passée en grec et dans les langues latines [1]; la première est restée spéciale au copte, ou si l'on veut, à la langue hybride de l'Église d'Égypte. Peyron dit que *hoc titulo insigniebantur ascetæ omnes dummodo* ⲡ̅ⲁ̅ⲣ̅ⲣ̅ⲉ novitii *non essent* [2]. La définition est un peu étroite. En réalité, ce mot, dans son usage ordinaire, correspond au titre ابونا, *abouna,* notre père, qui dans l'Égypte moderne, se donne à tout ecclésiastique, régulier ou séculier. En outre, on l'accorda aussi à des personnages laïques, réputés pour leur sainteté, notamment à des martyrs; il fut même donné (mais, je pense, seulement après leur mort) à des enfants, comme le jeune Anoub, qui, âgé de douze ans, confessa la foi à Athribis [3]. *Apa* était enfin un titre d'honneur donné aux saints.

Rechercher et collationner dans la foule des écrits coptes tous les passages relatifs à des *apas* serait un travail impossible et d'ailleurs sans grande utilité. Nous nous bornerons donc en général aux textes *épigraphiques* et examinerons les principales inscriptions coptes et les quelque trente [4] inscriptions grecques, où le personnage, qui en fait l'objet, est désigné du titre d'*apa*.

II. Renseignements fournis par l'épigraphie. — *a*. Comme il est naturel, le mot ne se rencontre pour ainsi dire pas en Basse-Égypte. Je n'en connais qu'un exemple, une inscription grecque de Damanhour (Hermoupolis Parva), conservée au Musée du Caire [5]. Le Fayoum a fourni deux inscriptions de ce genre [6]; Tehnéh, une [7]; la nécropole d'Antinoë, une aussi [8]. Les grottes de Deir Abou Hennis sont déjà plus riches en textes mentionnant des *apas* [9]. De la laure d'Apollo, à Baoult [10], de Siout ou plutôt des deirs voisins (deir Rifeh deir el-Azam) [11], d'Akhmin [12], de l'oasis d'El-Khargéh [13], d'Abydos [14], de Thèbes [15], d'Erment [16], d'Assouan et de Philæ [17], nous viennent le plus grand nombre d'inscriptions.

Quelques-uns seulement de ces textes sont datés : la croix provenant de Thèbes est du ve ou vi^e siècle; les inscriptions de Philæ sont de l'année 577; l'inscription de Damanhour est de 693. Les textes de Baoult sont d'une époque encore plus récente.

b) Dans un certain nombre de cas, la qualité du personnage honoré du titre d'*apa* n'est pas indiquée.

Musée d'Alexandrie, n. 197 :

ϯ ⲉⲡ ⲏⲣⲏⲛⲏ
ⲁⲡⲁⲃ̅ⲣ̅ⲣ̅ⲁⲙ
ⲁϥⲙⲛⲧⲁⲡ
ⲙⲁϥϩⲡⲥⲟⲩ
ⲥⲁⲩϩⲛⲕⲏ
ϩⲕϩⲉⲣⲉ ⲫ̅
ⲉⲣⲟⲩⲛⲉⲓ ⲛⲏ
ⲉϥϩⲣⲟⲩϩⲏⲣ
ⲏⲛⲏϩⲣⲁⲙ
ⲏⲛ ⲟⲩϫⲉⲓ
ϩⲁⲙ ⲡ ⲡⲥ̅ⲥ̅ [18].

Musée du Caire, n. 8599 :

ϯ Κ(ύρι)ε ἀνάπαυσον
τὴν ψυχὴν τοῦ δού-
λου σου ἀπὰ Ϛ̅Ω̅Λ̅ μειζο-
τέρου υἱοῦ Ἰούστου διακ(όνου) (?)
κοιμηθέντο[ς] ἐν Κ(υρί)ω
ἐν μηνὶ Μεχεὶρ ιή
ε' ἰνδ(ικτιῶνος) ἔτους Διωκ(λητιανοῦ) υθ' ϯ [19].

Malgré le silence des textes, il semble bien que les inscriptions de ce genre sont des épitaphes de moines. Voyez, par exemple, la série des inscriptions de Deir Abou-Hennis, où il n'est pas douteux que nous ayons affaire à des anachorètes, encore que l'inscription ne le dise pas.

Toutefois, dans la plupart des cas, la qualité de cénobite ou d'anachorète est nettement indiquée [20]. En voici deux exemples :

Musée du Caire, n. 8578 :

ⲁⲡⲁ ⲡⲗⲏ
ⲛⲓⲥ ⲡⲙⲟⲛⲟϫ
ⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ
ϫⲟⲓⲁⲕ
ⲕⲉ [21].

Musée d'Alexandrie, n. 191 :

Στήλ[η]
τοῦ μακαρ[ίου]
[ἀ]πὰ Παμιν[θίου]

[1] Révillout, *Mélanges d'archéologie,* t. I, p. 183. — [2] Peyron, *Lexicon linguæ copticæ,* au mot ⲁⲡⲁ. — [3] *De miraculis sancti Coluthi... editum... studio* F. A. Antonii Georgii, Roma, 1793, p. CXXIII, CLVII. Cf. *Cod. Copt. Vat.,* LXVI, fol. 247, v^o. — [4] Exactement trente et une; je les cite toutes. — [5] W. E. Crum, *Coptic monuments* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire), Le Caire, 1902, n. 8599, et pl. XXXV. (Je ne donne pas la *bibliographie* de chaque inscription. Je renvoie à l'édition qui m'a semblé le mieux établie.) — [6] Grecques : Crum, *op. cit.,* n. 8411 et pl. II (cf. Schmidt, dans *Gött. gelehrt. Anz.,* 1903, n. 3); n. 8506 et pl. XIX. — [7] Grecque inédite. — [8] Copte : de Ricci, d'après copie de Gayet, dans les *Annales du Musée Guimet,* 1903, t. XXX, 3e part., p. 143, n. 22. Lire : ϯ ⲡⲛⲟⲩ|ⲧⲉ ⲙ̅ ⲫⲁⲥⲓ|ⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲡⲥ̅ⲱ|[ⲙ̅ ⲁ]ⲣⲓ ⲟⲩⲛⲁ|... ⲉ... (lacunes). — [9] Généralement coptes, sept grecques : Sayce, dans *Proceedings S. B. A.,* 1886, p. 177 sq.; Clédat, dans le *Bull. Inst. fr. d'arch. orientale.,* t. I, 1902. Quelques-unes des inscriptions grecques copiées par Vansleb au XVIIe siècle, avaient été déjà publiées par Lumbroso, dans *Bull. arch. crist.,* 1879, t. IV, p. 29-30, avant d'être reprises par Sayce et Clédat. — [10] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit,* dans les *Mémoires de l'Inst. fr. d'arch. orientale,* Le Caire, 1904. — [11] Coptes : Crum, *op. cit.,* n. 8404; Griffith, *The inscriptions of Siût and Dêr Rifeh,* London, 1889, pl. 18; grecque : Ahmed Bey Kamal, dans les *Annales du service des antiquités,* 1902, t. III, 1. — [12] Grecques : Botti, dans *Bessarione,* fasc. 49-50, n. XXVI, XXVIII; fasc. 51-52, n. LXXII; pour les trois numéros qui suivent, la provenance est seulement probable : Crum, *op. cit.,* n. 8347; Botti, *op. cit.,* fasc. 47-48, n. XI (où il faut lire comme il est indiqué plus bas, col. 2497); une stèle à fronton triangulaire, du musée de Florence, dont la copie m'a été obligeamment fournie par M. S. de Ricci : ἀπὰ Παῦλος (au registre inférieur, un chrisme à quatre branches entre Α et Ω). — [13] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne,* Saint-Pétersbourg, 1901, p. 38, fig. 49. — [14] Coptes : Crum, *op. cit.,* n. 8319; Bouriant, dans les *Mémoires de la Mission arch. franç.,* 1889, t. I, p. 383 sq. — [15] Croix en or : Strzygowski, *Koptische Kunst* (Catal. gén. des Antiq. égypt. du musée du Caire), Vienne, 1904, p. 342, n. 7203. — [16] Coptes : Crum, *op. cit.,* n. 8442, 8449, 8485, 8492, 8499, 8557, 8578, 8618, 8636, 8655. Il est probable que bon nombre d'inscriptions du musée du Caire et du musée d'Alexandrie, sans provenance connue, viennent d'Herment (par exemple : grecques : Crum, *op. cit.,* 8407, 8448, 8513, 8514, 8571; Botti, *Bessarione,* fasc. 47-48, fig. 6). — [17] Grecques : *Corp. inscript. Græcarum,* t. IV, n. 8647, 8649; Lefebvre, dans *Bulletin de correspondance hellénique,* 1902, t. XXVI, p. 462, n. 25. Ajouter aux inscriptions grecques : Crum, *op. cit.,* n. 8384 (musée du Caire), sans provenance connue, — et du même musée le n. 36413, recemment entré, dont on trouvera col. 2498, le texte encore inédit. — [18] Mallon, *Grammaire copte,* Beyrouth, 1904, p. 101. — [19] Crum, *op. cit.,* n. 8599, où l'on trouvera la bibliographie de cette inscription : ajouter Gayet, *L'art copte,* Paris, 1903, p. 232. — [20] Crum, *op. cit.,* n. 8413, 8442, 8449, 8472, 8485, 8492, 8567, 8578, 8609, 8636, 8694 Botti, *op. cit.,* fasc. 47-48, n. XI. — [21] Crum, *op. cit.,* n. 8578.

Digitized by Google

[ἀ]ναχ(ωρητοῦ) ἐβίω[σεν]
[ἐτ]ῶν ϥξ', ἐτελε[ύτ(ησεν)]
μϥ' (?) Φαμεν[ώθ] [1].

Quelques-unes de ces inscriptions sont particulièrement intéressantes. Ce sont celles où l'*apa* n'est pas un simple moine, mais occupe un rang élevé dans la communauté, comme **ⲁⲡⲁ ⲑⲉⲱⲇⲱⲥⲓⲟⲥ ⲡⲙⲟⲩⲛⲁⲭⲱⲥ ⲕⲁⲓ ⲁⲣⲭⲙⲁⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ** [2], ou même est le chef, l'*abbé* (**ⲁⲡⲉ, ⲁⲡⲏ**) du monastère :

Musée du Caire, n. 8492 :

ⲡⲉⲙⲡⲏⲙⲓⲟⲛ ⲡⲁⲡⲁ
ⲥⲁⲡⲥⲡⲱ ⲡⲁⲡⲏ ⲡⲙⲟ
ⲡⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϧ [3].

Comme je l'ai dit, le titre d'ἀπὰ se donnait aussi aux membres du clergé *séculier*. Nous savons, par exemple, que pendant la persécution dioclétienne, un prêtre, apa Meneson, et son frère, apa Apphlis, furent martyrisés [4].

Les inscriptions nous font connaître également quelques prêtres honorés du même titre [5].

Musée du Caire, n. 8407 :

Εἷς Θεὸς
ὁ βωηθός
ἀπὰ Παῦλος
πρε(σβύτερος) [6].

L'un de ces prêtres remplissait les fonctions de προεστώς. Ce mot signifie : celui qui est à la tête de l'administration d'une église, et désigne simplement un οἰκονόμος : « On aurait employé, dit Letronne, un terme plus relevé, peut-être par suite de prétentions que S. Jérôme [7] reproche assez vivement aux diacres. Ceux-ci en effet abusaient bien souvent de ce qu'ils étaient les hommes de confiance des évêques pour usurper une sorte de suprématie dans les collèges [8]. » (Notez que notre ἀπὰ προεστώς est un prêtre, non un diacre [9].) Voici ce texte :

[Σ]τύλη
τοῦ μαχ(αρίου)
ἀπὰ Ψάτου
πρεσβ(υτέρου) καὶ
προεστ(ῶτος) ἐ[βί]-
ωσεν ἐ[τῶν]
νη'
ἐπὶ [μη]-
ν[ός.....] [10].

On sait combien est rare dans l'épigraphie chrétienne la mention du titre d'ἀρχιπρεσβύτερος [11]. Je crois qu'elle ne se rencontre dans aucune inscription d'Orient; en Occident, une épitaphe conserve le souvenir d'un certain Victor, archiprêtre du titre de Sainte-Cécile, en l'an 619 [12]. Nous connaissons par contre trois épitaphes d'archiprêtres de l'Église d'Égypte [13]; or, l'un de ces archiprêtres est appelé ἀπὰ :

Musée d'Alexandrie, n. 251 [14] :

Ἀπὰ Ψαΐς ἀρχι[π]ρεσβ(ύτερος)
ἐκοιμήθη Τυβὶ κϛ'
τῆς ζ' ἰνδικ(τιῶνος)
ἐτῶν ρ' ✠.

Si des moines, des prêtres, des archiprêtres ont été honorés du titre qui nous occupe, à plus forte raison les évêques ont-ils dû recevoir cette appellation. Et en effet les quatre évêques dont il est question dans l'épigraphie chrétienne de l'Égypte sont-ils tous qualifiés d'*apas* [15]. Je citerai, comme exemple, une inscription entrée en 1902 au Musée du Caire, encore inédite, je crois [16] :

Α ✠ ω
Εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶ[ν]
ἐπὶ τοῦ θεοσεβ(εστάτου) καὶ
ὁσιωτάτου ἐπισκ(όπου)
ἀπὰ Καλλινίκου ἀν-
ενεώθη ὁ πύργος
ἐκ σπουδῆς ΕΡΟ\
ωΓΧΙω εὐλαβ(εστάτου) πρεσβ(υτέρου)

Il est plus rare de rencontrer des noms de laïques précédés du mot *apa*. On en trouve cependant, et l'épigraphie chrétienne de l'Égypte nous en fournit au moins un exemple :

Musée du Caire, n. 8411 [17] :

✠ Κ(ύρι)ε ἀνάπαυ-
σ(ον) τὴν ψυχ(ὴν) τοῦ δού-
λου σοῦ ἀπὰ Ἰουλὶ ὡ (*sic*) κλει-
δωπ(οιὸς) ἐκυμ(ήθη) ἐν Κ(υρί)ω
Φαρμουθὶ ζ' α' ἰν(δικτιῶνος).

Ce serrurier (κλειδοποιός) du Fayoum avait sans doute une réputation de grande sainteté, qui lui valut ce titre réservé le plus ordinairement aux serviteurs de Dieu.

Parfois enfin on le donnait aux saints : apôtres, prophètes, martyrs, etc.

Musée du Caire, sans numéro :

ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϧ ⲁⲡⲁ ⲡⲱⲟⲓ (=ⲡⲱⲟⲓ)
ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲩⲗⲉ ⲁⲡⲁ ⲥⲟⲩ
ⲣⲟⲩⲥ ⲁⲡⲁ ⲡⲉⲧⲣⲥ (ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ) ⲁⲡⲁ
ϩⲓⲕⲧⲱⲣ ⲁⲡⲁ [ϥ]ⲟⲓϩⲁⲗ
ⲙⲱⲡ ⲡ[ⲉⲡ]ⲥ[ⲟⲡ ⲙ]ⲟⲩⲥⲛⲥ
ⲁϥⲙⲧⲟⲡ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲥⲟⲩ ⲁ
ⲙⲙⲉⲥⲟⲣⲡ ϩⲡ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏ
✠ **ⲡⲏ ϩⲁⲙⲏⲡ ⲱⲗⲏⲗ (=ⲱⲗⲏⲗ) ⲉⲭ[ω]ϥ** ✠ [18]

[1] D'après ma copie : le texte donné par Botti, *op. cit.*, fasc. 47-48, n. XI, n'est pas suffisamment exact. cf. Crum, *op. cit.*, n. 8514 (ἀπὰ Εὐχά[ρι]ος ἀναχωρητής). Ce sont là d'ailleurs, à ma connaissance, les deux seules inscriptions grecques d'Égypte mentionnant des anachorètes. — [2] Crum, *op. cit.*, n. 8609 et pl. XXXVI. — [3] Crum, *op. cit.*, n. 8492, cf. n. 8442. — [4] *De miraculis S. Coluthi*, p. CXLIII. — [5] Crum, *op. cit.*, n. 8347, 8384, 8407, 8448. Ces prêtres peuvent d'ailleurs appartenir au clergé régulier : cf. **ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲡⲣⲉϩⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲣⲭⲓⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ**, Amelineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, dans les *Mém. de la Mission*, 1888, t. IV, p. 1. — [6] Crum, *op. cit.*, n. 8407. — [7] *Epist.*, 146. — [8] Letronne, *Œuvres choisies, Égypte ancienne*, t. I, p. 83. — [9] Ce qui ne veut pas dire, comme l'affirme Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. I, p. 539, que cette fonction était toujours occupée par un prêtre. Mais nous avons en Égypte même l'exemple d'un διάκονος καὶ προεστώς (*Corp. inscript. græc.*, t. IV, n. 8647), sans compter l'inscription bien connue d'Ancyre (Pocock, *Inscr. antiq.*, p. 66, n. 1). — [10] Crum, *op. cit.*, 8347. Cf. l'épitaphe de **ⲁⲡⲁ ⲡⲗⲏⲉⲓⲙ ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ**, Révillout, *Mél. d'arch.*, t. I, p. 182. — [11] Sur les fonctions et l'origine de l'archiprêtre, cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 50. — [12] Muratori, *Thesaurus*, p. 432, 2. — [13] Celle de l'archiprêtre Πλᾶνις, de l'église de Pakérésis (Crum, *op. cit.*, n. 8552); celle de Καλλίνικος d'un bourg du nôme Panopolite (de Ricci, dans la *Revue archéologique*, 1902, p. 134), enfin celle qui est citée ici. — [14] Botti, *op. cit.*, fasc. 49-50, n. XXVI (le texte porte **ⲯⲁⲓⲥ** et non **ⲯⲁⲓ**). — [15] Tamer, évêque de Pachôra, *Corp. inscript. græc.*, t. IV, n. 9121 (inscription souvent reprise, notamment par Révillout, dans la *Rev. égypt.*, 1885, t. IV, p. 19; Théodore, évêque de Philæ, *Corpus inscript. græc.*, t. IV, n. 8648 (appelé ἀββᾶ au n. 8646); Bèsammon, évêque de Thèbes (?), Strzygowski, *loc. cit.* — [16] *Journal d'entrée*, n. 36413; sans provenance connue. Je n'ai pas pu déchiffrer le nom propre. — [17] Crum, *op. cit.*, n. 8411 et pl. II. Cf. Schmidt, dans *Gött. gelehrt. Anz.*, 1903, n. 3. — [18] Lefebvre, dans le *Bulletin de l'Institut. français d'archéologie orientale*, 1903, p. 17. Cf. Révillout, dans la *Revue égyptologique*, t. IV, p. 1 sq., n. 5, 10, 15; Bouriant, dans le *Recueil de travaux*, t. V, p. 60, n. 3; Mallon, *Grammaire copte*, p. 108, n. 280.

Digitized by Google

M. Clédat a trouvé sur la paroi d'une des chapelles de Baouit un curieux calendrier où les noms des saints sont précédés du mot *apa* :

. . . . . .

ⲥⲟⲩ ϫ[ⲟⲩ]ⲧⲟⲩⲉ ⲛ ⲑⲟⲟⲩⲧ — ⲁⲡⲁ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛ[ⲏⲥ]

ⲥⲟⲩ ⲓ̅ⲍ̅ ⲛ̇ ⲡⲁ[ⲟ]ⲡⲉ — ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲩ[ⲗⲉ

ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̇ ⲡⲁⲟⲡⲉ — ⲁⲡⲁ ϕⲓⲗ̅ [redacted]

. . . . . .[1]

Dans une inscription copte d'Abydos, le même titre est donné aux anges et archanges[2].

c) Ajoutons, en dernier lieu, que le mot *apa* n'est pas incompatible avec une autre qualification, telle que ἅγιος, ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲗ̅, qu'on donne aux saints, parfois même aux moines.

Baouit, chapelle I, XVI :

✠ [redacted] [ⲁ]ⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲁⲡⲁ[redacted][3] ⲛ ⲁⲡⲁ ϕⲓⲗ̅ ⲁⲡⲁ ⲙⲁⲕ[ⲁⲣⲉ][redacted][4].

Cf. l'inscription citée plus haut : ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲗ̅ ⲁⲡⲁ ⲡⲱⲟⲓ... et les inscriptions du même genre.

Musée du Caire, n. 8578[5] :

ⲁⲡⲁ ⲡⲗⲏ
ⲛⲓⲥ ⲡⲙⲟⲛⲟϫ
ⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲗ̅
ϫⲟⲓⲁⲕ
ⲕⲉ

Musée du Caire, n. 8694[6] :

ⲟ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ϕⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ⲙⲙⲟ[ⲛⲟϫⲟⲥ?]

Deir Abou-Hennis[7] :

Ἐνθα κατακίτει
Παπίας...·.
. . . . . .
ἐν τῇ εὐ-
νῇ τοῦ
ἁγίου
ἀπὰ Μα-
καρίου...

D'autres *apas* sont appelés μακάριος, μακαρίτης :

Musée d'Alexandrie, n. 261[8] :

Στήλη
τοῦ μακ(αρίου) ἀπά [..]
ἐβίωσ(εν) ἐτῶν [...]
μηνὸς Χοιὰκ ϛ' ἰνδ.

Musée d'Alexandrie, n. 322 *bis*[9] :

✠ Στύλλ- (*sic*)
η τοῦ μα-
καρίτου
ἀπὰ Κοσμᾶ [ἐβίω(σεν)]
ἐτῶν μζ' ἐπὶ
μηνὸς Παχὼν
τῇ ἀρχῇ ἕκτης ἰνδ(ικτιῶνος).

L'épithète d'ἅγιος, ἁγία, donnée à un défunt est d'ailleurs spéciale à l'Égypte. Nous en avons six exemples : dans quatre cas le personnage est soit un moine, soit un abbé, soit une ⲁⲙⲙⲁ.

Quant à μακάριος, μακάριτης, je ne pense pas qu'ils signifient autre chose que « feu » apa N.

G. Lefebvre.

APAMÉE. — I. Importance de la ville. II. Topographie. III. Le sanctuaire de l'Arche. IV. La colonie juive. V. Les monnaies d'Apamée. VI. Les inscriptions. VII. Bibliographie : 1° de la ville; 2° des monnaies.

I. Importance de la ville. — La ville la plus importante d'Asie-Mineure après Éphèse fut longtemps Apamée Cibotos dont le nom était, à une époque plus ancienne, Célènes, Κελαιναί. Aujourd'hui ces deux vocables ne sont connus que des érudits, le petit bourg qui s'élève au lieu où s'étendait autrefois la cité porte le nom de *Dinair*. Ce nom, même les indigènes et l'administration ne l'emploient jamais, ils désignent la bourgade par le nom de *Gueïkler*, « les cerfs. »

Célènes était la seconde capitale de la Phrygie dont elle représentait la civilisation dans la lutte entre Hellènes et Asiates. Xerxès, Cyrus le jeune, Alexandre passèrent dans la ville. Sous les successeurs d'Alexandre, Célènes quitta son emplacement pour descendre dans la plaine où elle acquit, sous le nom d'Apamée, une nouvelle importance, grâce à sa situation géographique qui faisait d'elle l'entrepôt général de tout le commerce de l'Asie-Mineure avec l'Occident. Ce grand et rapide développement coïncide avec l'introduction et l'établissement du christianisme dans ces parages[10]. Apamée devient une des villes considérables de la nouvelle religion et cette situation se maintient jusqu'à l'époque où deux événements viennent la compromettre définitivement. D'abord la persécution de Dioclétien qui fait en Phrygie un ravage général, ensuite la création de Constantinople élevée au rang de capitale de l'empire d'Orient. Un nouveau système de routes s'établit alors dans le pays; Éphèse cesse d'être le port d'exportation, au profit de Byzance où convergent toutes les routes[11]. L'antique route de la vallée du Lycus est abandonnée et ne sert plus qu'aux besoins locaux. A l'époque où nous étudions la ville, cinq routes principales y aboutissaient : 1° le long du Méandre depuis Euménie; 2° venant de la Phrygie pentapole et du nord; 3° venant d'Antioche de Pisidie et d'Apollonie; 4° venant de la vallée de Konana, Seleucie Sidere, Baris, Minassos, Prostanna, etc.; 5° venant des vallées d'Ascania, du Lysis et du Taurus.

Le méridien d'Apamée marque la ligne de partage entre le plateau central de l'Asie-Mineure et la région accidentée de l'ouest[12]; les chaînes de montagnes forment d'elles-même les débouchés vers la mer[13]. Les trois vallées du Méandre, du Caystre et de l'Hermus se dirigent, parfois avec de longs détours, vers les côtes. Les deux chaînes bordières, le Taurus, au sud, et l'Olympe, au nord, s'inclinent vers Apamée, mais à l'est, une série de plateaux, depuis le lac d'Egherdir, s'abaissent en terrasse jusqu'au Méandre; ces terrasses, en opposition avec le grand plateau central, sont fermées; les eaux de cette région n'ont point d'écoulement, du moins visible, vers la mer; elles se réunissent au fond des bassins et forment des lacs; les eaux en sont salées,

[1] Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, p. 5. — [2] Bouriant, *Rapport.*, dans les *Mémoires de la mission arch. fr.*, 1889, t. I, p. 383. — [3] Restituer sans doute ⲁⲡⲁ [ⲁⲡⲟⲩ]ⲡ. — [4] Clédat, *op. cit.*, p. 7. — [5] Crum, *op. cit.*, n. 8578. — [6] Crum, *op. cit.*, n. 8694. — [7] Sayce, dans *Proceedings of Soc. bibl. arch.*, 1886, p. 183, n. 22, p. 191; Cf. Crum, n. 8442 et 8492. — [8] Botti, dans *Bessarione*, fasc. 49-50, n. XXVIII. — [9] Botti, dans *Bessarione*, fasc. 51-52, n. LXXII. — [10] W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, in-8°, Oxford, 1893, p. 9, 365; Le même, *The cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. I, p. 11. — [11] *Id.*, t. I, p. 13. Ce nouveau système de communication fut complet sous Justinien. — [12] G. Weber, *Dinair (Gueïkler), Célènes, Apamée Cibotos, avec un plan et deux cartes*, in-8°, Besançon, 1892, p. 10. — [13] La position centrale de Célènes est exprimée par Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXV : ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας; c. XIV : τῆς δὲ Φρυγίας προκάθεσθε καὶ Λυδίας ἔτι δὲ Καρίας; dans tout son discours, il considère Célènes, à cause de son abondance d'eau, de la fertilité de son territoire, de sa position favorisée, comme une des villes les plus heureuses.

Digitized by Google

saumâtres ou douces. Ces lacs reçoivent certainement des affluents souterrains; leur écoulement, là où il y a lieu, ne peut se faire que par des canaux également souterrains. Le Méandre qui s'échappe du bord occidental du plateau central, est en rapport intime avec lui. Il est donc aisé de comprendre que Célènes, et dans la suite Apamée, par sa position centrale et ses faciles communications avec la côte, soit devenue un point de croisement de premier ordre.

La ville doit à sa situation d'être désignée sous les noms d'Apamée du Méandre, πρὸς Μαιάνδρῳ [1], d'Apamée de Phrygie, τῆς Φρυγίας, ou d'Apamée Phrygienne, Φρυγιακή. Elle avait néanmoins si complètement disparu que, jusqu'au début du XIXe siècle, son emplacement fut ignoré. Leake, le premier, par une sorte de divination, puisqu'il n'avait pas visité les lieux, proposa de placer le site d'Apamée à Dinair [2]. V. J. Arundell, visita deux fois Dinair, en 1826 et en 1833, et en donna une description détaillée [3]. Hamilton y vint deux fois (1836) et en fixa la latitude à 38°3'. Waddington vint en 1850. G. Hirschfeld en 1875, Hogarth en 1887, W. Ramsay en 1881, 1882 et 1888, G. Weber en 1892, vinrent à Apamée et conduisirent l'étude de cette ville morte aussi loin que la science la plus pénétrante peut permettre d'atteindre [4].

Ce fut Antiochus Soter qui amena les habitants de Célènes dans le site nouveau auquel il donna le nom d'*Apamée*, d'après sa mère *Apama*. A cette époque on abandonna complètement l'ancienne Acropole, que Strabon cite comme tout à fait déserte. En 133 av. J.-C. Apamée tomba sous la domination romaine avec le reste du royaume de Pergame. Les vicissitudes de cette période jusqu'à l'introduction du christianisme sont étrangères à notre étude; il suffira de noter qu'Apamée devint le siège d'un *Conventus* annuel dont relevaient six grandes villes et onze, ou mieux neuf, petites, et pour la session duquel Cicéron, comme proconsul de Cilicie, siégea pendant quatre jours. La ville, on le voit, gardait toute son importance. Strabon désigne Apamée et Laodicée comme les plus grandes villes de la Phrygie, et ne place Apamée qu'après Éphèse : ἐμπόριον μέγα τῆς ἰδίας λεγομένης Ἀσίας.

Le développement du christianisme en Phrygie pendant le IIe et le IIIe siècle de notre ère nous est plus particulièrement connu à Euménie. Apamée n'apparaît pas parmi les communautés dont, au hasard des incidents qui les mettaient en lumière, les noms nous sont parvenus, tels que : Pépuza, Tripolis, Hiérapolis, Laodicée. La Phrygie semble avoir été divisée par deux courants distincts de propagande chrétienne : l'un venu du nord et occupant les régions du nord et de l'ouest, l'autre venu d'un point quelconque du sud remplissant les régions du centre et du sud. Nous allons voir bientôt quels monuments curieux la communauté d'Apamée nous a laissés.

Apamée portait à une époque très ancienne le surnom de κέλαιναι jusqu'au jour où, pour se distinguer de ses homonymes elle prit le nom de κίβωτός. On trouve dans les livres sibyllins une explication de ce dernier nom [5] :

Ἐστί δέ τι Φρυγίης ἐπὶ ἠπείροιο μελαίνης
Ἠλίβατον τανύμηκες ὄρος, Ἀραρὰτ δὲ καλεῖται,
Ὅττ' ἄρα σωθήσεσθαι ἐπ' αὐτῷ πάντες ἐμελλον
Ἐν τούτῳ, μεγάλη δὲ ποθὴ καταθύμιος ἦεν.
Ἔνθα φλέβες μεγάλου ποταμοῦ Μαρσύου πεφύκασι
(Τοῦδε) κιβωτὸς ἔμεινεν ἐν ὑψηλοῖο καρήνῳ
Ληξάντων ὑδάτων.

« Il y a sur le continent de Phrygie un certain lieu appelé [K]elainès, montagne haut élevée et inaccessible; on l'appelle aussi Ararat... C'est de là que prennent naissance les sources du grand fleuve, *le Marsyas*. C'est sur le sommet de cette montagne que l'arche (Cibotos) se reposa lorsque les eaux furent retirées. »

La même Sibylle ajoute un détail qui se trouve précisément consigné par la médaille; Noë, dit-elle, fut le dernier à sortir de l'arche [6] :

Καὶ τότε δή τοι Νῶε δικαιότατος ἀνθρώπων
Ὄγδοος ἐξῆλθεν

II. Topographie. — Parmi les auteurs anciens qui ont parlé d'Apamée nous pouvons relever quelques détails topographiques qui se rapportent à notre étude de la ville à l'époque chrétienne.

« Apamée, dit Strabon, est un des grands entrepôts de l'Asie proprement dite, le second en importance avec Éphèse. C'est vers le confluent de Marsyas et du Méandre qu'elle est située. Le Marsyas qui prend son origine près de l'acropole, traverse Apamée dans toute son étendue, et c'est seulement après en avoir baigné le faubourg qu'il unit ses eaux rapides et impétueuses aux eaux du Méandre, déjà grossies d'un autre affluent, l'Orgas qui, coulant sur un terrain uni, se fait remarquer au contraire par son cours tranquille et lent [7]. »

On a cru longtemps que Célènes et Apamée étaient deux villes distinctes; Chandler mettait Célènes à Eumenia et Apamée à Dinair, tandis que Texier soutenait que les deux villes avaient existé en même temps. Les textes ne permettent pas de soutenir l'une ou l'autre opinion puisque les deux villes ont occupé successivement le même site. Les sources du Méandre et du Marsyas sont à la fois à Célènes et à Apamée, avec la différence que Strabon dit clairement que Célènes fut abandonnée; toutefois le nom persista quelque temps, et, jusqu'au delà du IIe siècle de notre ère, on continua à donner à Apamée le vocable de Célènes. La chaîne de montagnes qui sépare la plaine de Dombaï de celle de Dinair et qui est marquée au nord par le Samsoun Dagh, au sud par l'Aïdogmusch, se disloque vers l'ouest; le sommet, au pied duquel s'échappe la source la plus forte, le Somyoun-Bashi, d'une paroi de rochers très caractéristique, s'incline vers le sud en un plateau qui lui-même se termine par une colline allongée en forme de faucille. Elle forme ainsi une vallée d'où s'échappe une autre rivière d'Apamée, l'Orgas, alimentée par une source et un lac, près de Sheik-Arab-Saltan, avec un cours tranquille et uniforme, pour se réunir au Méandre devant la ville actuelle, tel que le décrit Strabon. A l'ouest du sommet principal s'élève une colline aplanie, appelée aujourd'hui Itchlerdja, l'emplacement de l'acropole d'Apamée et au pied de laquelle s'échappe l'Ilidja (*Therma* [8]) qui, après un cours de dix-huit minutes, rejoint aussi le Méandre près du pont de la voie ferrée. L'Orgas ou Sheik-Arab-Sultan-Tchai reçoit dans la plaine les eaux d'une quatrième rivière, qui prend son origine à la courbe de la colline exploitée autrefois comme carrière. La carte et le profil fourniront

[1] *Bull. de corresp. hellénique*, 1890, p. 363. — [2] Colonel Leake, *Journal of a tour in Asia Minor*, in-8°, London, 1824, p. 158. — [3] V. J. Arundell, *A visit to the seven Churches*, in-8°, London, 1828, p. 107-114; *Discoveries in Asia Minor*, in-8°, London, 1834, t. I, p. 175-227. — [4] Pour les divers travaux sortis de ces voyages, cf. la Bibliographie. Vivien de Saint-Martin identifiait la ville d'Apamée avec Seghikler, entre Ichekli et Oushak. En 1735, Pococke, le premier voyageur européen qui fasse mention de Dinair, se rend de Chonas à Ichekli en passant par le Tchalova. Il entend parler d'un village de Dinglar près des sources du Méandre et en conclut qu'il occupe l'emplacement d'Apamée Cibotos. Chandler, *Travels in Asia Minor*, p. 301, en 1764 est empêché par le mauvais vouloir des Turcs de continuer son voyage jusqu'aux sources du Méandre. Le colonel Leake, en 1800, ne visite pas non plus le site, mais il résume le premier toutes les données des anciens sur Apamée. — [5] *Sibyll.*, l. I, vs. 261 sq. — [6] *Ibid.*, vs. 280. — [7] Strabon, *Geogr.*, XII, 8, 15. — [8] Ce nom signifie source chaude, mais aujourd'hui l'eau a perdu cette propriété.

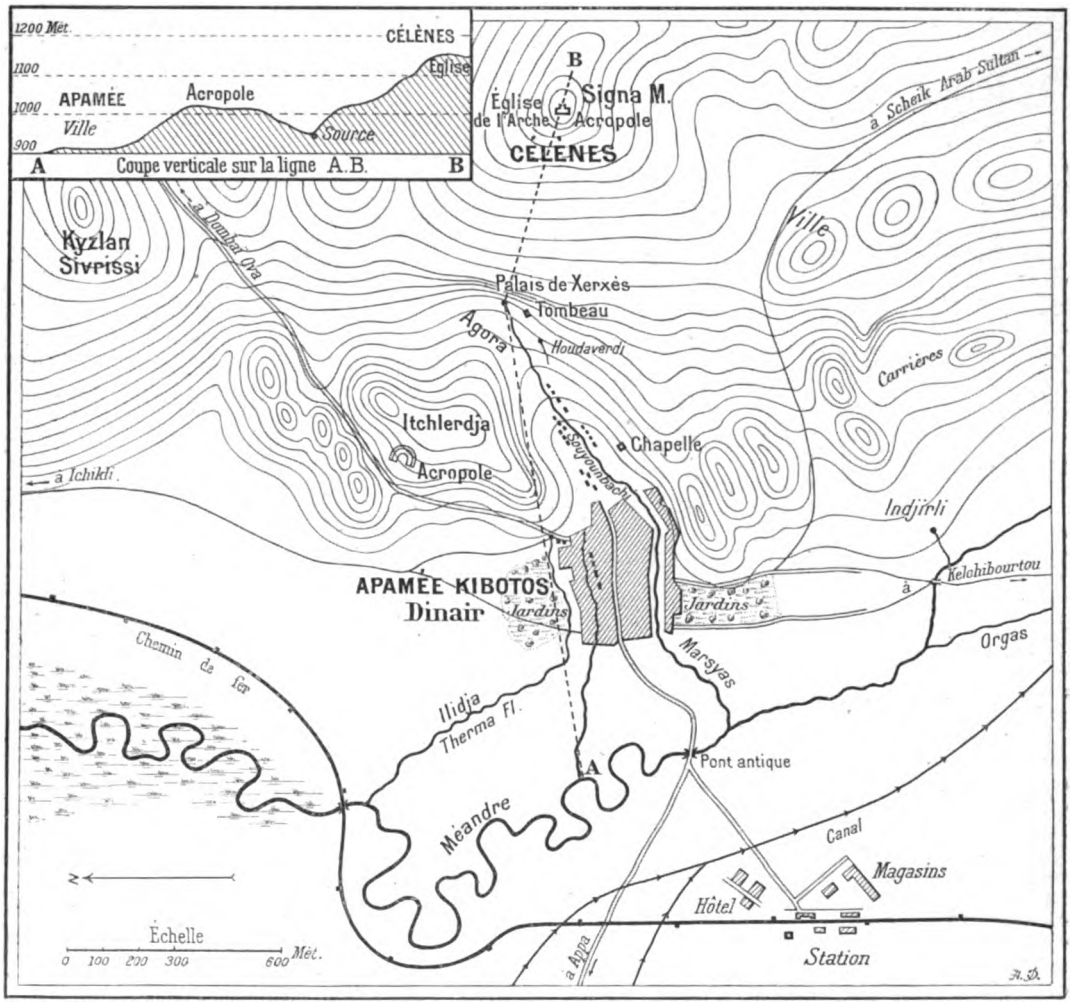
Digitized by Google

l'explication de ces détails topographiques [1] (fig. 823).

Le sommet principal, avec l'église antique, est la colline Κελαιναί; sur le plateau inférieur, ainsi que sur la colline en faucille se développait la ville phrygienne, laquelle, cependant, au dire de Xénophon, qui parle *de visu*, s'étendait jusqu'à la plaine.

Les médailles et les inscriptions nous font connaître quelques-uns des monuments antiques qui ornaient Apamée. Nous savons ainsi qu'il s'y trouvait des temples consacrés à Hécate, à Esculape, aux Dioscures et à Poseidon; Dionysios et Artemis d'Éphèse y avaient aussi leur culte. Diverses inscriptions nous font connaître l'existence d'un temple à *Jupiter Celaineus* et d'un autre à la ville de Rome. M. Ramsay est porté à croire que le premier occupait l'emplacement de la petite église chrétienne; pour l'époque phrygienne, pense M. G. Weber, il n'y a certes pas à en douter [2]; plus tard, il est fort possible que ce temple aura été élevé dans la ville même d'Apamée. Les inscriptions nous apprennent encore qu'il y avait dans la ville une *Plateia Thermaia*, ainsi qu'une *Plateia* σκυτική, noms qui indiquent le quartier et la corporation des baigneurs et des tanneurs. Ajoutons un gymnase et un stade. Tous ces monuments n'ont pas laissé de traces appréciables.

Les antiquités au-dessus du sol sont peu de chose, ce sont d'anciens ponts le long du Marsyas. Le théâtre [3], des fondations de murs à l'entrée du village, deux niches voûtées abritant une partie des sources de l'Ilidja. A moitié chemin du vallon du Marsyas, on distingue au-dessus du canal, à droite en montant, une grotte qui a servi de chapelle; le fond est arrondi en forme de voûte.



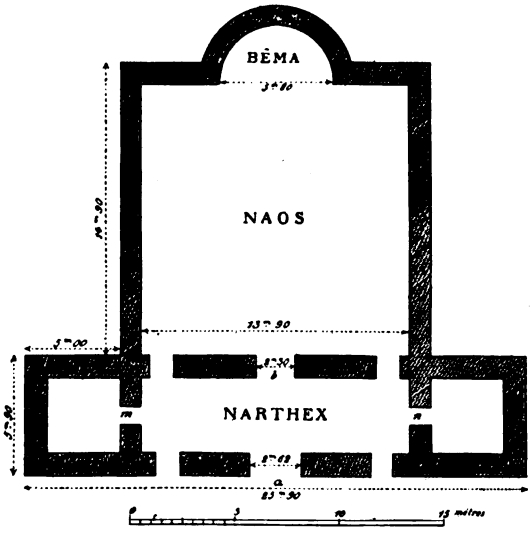
823. — Plan des environs d'Apamée. D'après G. Weber, *Dinair (Gueikler), Célènes, Apamée Cibotos...*, 1892.

III. Le sanctuaire de l'arche. — Le seul monument dont il soit possible de reconnaître le plan, c'est la petite église antique située sur l'emplacement de l'acropole de Célènes (fig. 824). Par son architecture, son vocable, les traditions qui s'y rattachent et à son site, elle mérite une attention particulière. Bien que nous ne puissions apporter aucune preuve établissant l'existence de cette église à l'époque préconstantinienne, nous avons des raisons de penser que si l'édifice, tel qu'il subsiste de nos jours, ne peut être reporté avec certitude à cette date, le site et le plan sont bien ceux de l'église préconstantinienne [4]. Nous verrons en étudiant la numismatique que la ville d'Apamée de Phrygie avait accaparé la tradition du repos de l'arche de Noé

[1] G. Weber, *op. cit.*, p. 27-28. — [2] *Ibid.*, p. 32. — [3] Il est situé au flanc occidental de la colline d'Itchlerdja, on distingue encore la *cavea*. — [4] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, t. II, p. 428 sq., p. 511, ne croit pas l'édifice antérieur au IVe siècle.

Digitized by Google

sur le mont Ararat en transférant le mont Ararat à Célènes (= *Kelainai*), colline située sur la rive du Méandre [1]. Dès les premières années du IIIe siècle, la tradition est assez nettement localisée pour que cet épisode devienne la gloire principale de la ville et soit représenté au revers des médailles impériales. Si donc dès cette époque la colonie juive ou la communauté chrétienne est assez importante pour faire adopter à la cité une tradition semblable, il y a tout lieu de penser que la popularité de cette tradition était assez grande pour justifier l'existence d'un sanctuaire sur le lieu même de la descente de l'arche, l'acropole de Célènes. Le sanctuaire que nous allons étudier portait en effet la dénomination de « sanctuaire de l'Arche » et la simplicité de son plan rappelle celui des *Kalybé* syriennes contemporaines du IIIe siècle que nous rencontrerons ailleurs. Voir BASILIQUES.



824. — Sanctuaire de l'arche à Célènes.
D'après Weber, *Dinair*, p. 34.

Ainsi donc, sans adopter comme sans exclure l'édifice subsistant de nos jours comme préconstantinien, nous pensons que, quelle que soit sa date précise, il représente une église chrétienne [2] du IIIe siècle à peine modifiée après la paix de 313.

Comme le montre le plan, l'édifice forme un carré parfait de près de 15 mètres de côté, précédé d'un narthex, flanqué lui-même de chaque côté d'un appartement carré de 5 à 6 mètres de côté. La façade est percée de trois portes, celle du milieu beaucoup plus large que les autres. Cette disposition est répétée à l'entrée de l'église proprement dite, mais ici les portes latérales ne se trouvent pas dans l'axe des portes de la façade. Deux autres portes *m* et *n*, de chaque côté du narthex communiquent avec les appartements latéraux, les *pastophoria;* ce sont les seules entrées que révèle le plan.

Les murs, hauts encore de 1 mètre à 1m30 sur 1 mètre d'épaisseur sont faits de gros blocages d'un calcaire gris, bien taillés et joints sans ciment; l'intervalle des deux parements est rempli avec des matériaux plus petits; de temps en temps un bloc de 1 mètre de longueur, relie les deux faces, c'est le système de parpaings que nous décrirons ailleurs, système très employé au IIIe siècle.

Les petites portes n'avaient pas de chambranle, leur architrave était d'un seul bloc; celui de la porte *n* est encore en place. Les grandes portes *a* et *b*, au contraire, étaient ornées de piédroits à moulures très fouillées; en *b*, au moins, ils sont encore en place bien qu'ébranlés par les tremblements de terre. Des blocs gisant sur le sol ont la face inférieure arrondie, ce qui permet de supposer que ces portes étaient voûtées en plein cintre.

A l'abside ou bêma, qui n'a que 5 m. 80 de diamètre, on distingue à l'extérieur, à un mètre environ du sol, une moulure en forme de gorge; elle ne se continue pas sur les murs de l'église.

Le Révérend Arundell qui, le premier, a décrit sommairement cet intéressant monument, dit avoir rencontré en grand nombre de croix et de lettres grecques qui le portait à supposer que les pierres provenaient d'un édifice plus ancien. Cette dernière assertion ne paraît pas justifiée; en effet tous les blocs sont d'un seul jet et ne portent aucune trace d'un emploi antérieur. Le travail est si soigné qu'à première vue on le prend pour un ouvrage hellénistique; ce n'est qu'en reconnaissant le plan d'ensemble de la construction que son caractère chrétien devient évident. Les lettres grecques signalées par Arundell sont simplement des marques d'appareillage. Les croix appartiennent toutes à l'origine du monument bien qu'elles n'aient pas toutes la même forme. Celle qui se trouve à gauche de la porte *n*, aux branches très minces, est creusée profondément dans la pierre avec une grande symétrie; c'est une croix grecque aux extrémités légèrement évasées, d'après un type bien connu [3]. Sur un jambage arrondi de la porte extérieure, ainsi que sur un bloc dans l'intérieur de l'église on peut voir une croix plus allongée, peu profonde, dont les branches mesurent 0m03 en largeur; ces croix sont surmontées d'un cercle avec une étoile à six pans.

De chaque côté de l'église on distingue, parmi les blocs éboulés, deux masses plus longues que les autres — elles mesurent près de deux mètres chacune — et portent toutes deux juste au milieu, une croix semblable à celle des jambages; celle de la masse au nord est surmontée d'un simple cercle. Ces masses ont pu servir de linteau à une des fenêtres dont les murs latéraux étaient percés. En effet, la continuité du mur ne laisse pas supposer l'existence de portes en cette partie de l'édifice tandis qu'on voit parmi les débris un bloc taillé en quart de cercle pour former la moitié de l'arc d'une fenêtre, il mesure en longueur 0m80 et l'ouverture de la fenêtre pouvait être de 0m95. Les blocs plus longs ser-

[1] G. Weber, *Dinair (Gueïkler), Célènes, Apamée Cibotos, avec un plan et deux cartes*, in-8°, Besançon, 1892; G. Hirschfeld, *Kelainai-Apameia-Kibotos*, in-4°, Berlin, 1876; W. M. Ramsay, *Historical geography of Asia Minor*, in-8°, 1890; V. J. Arundell, *A visit to the seven Churches of Asia, with an excursion in the Pisidia*, in-8°, London, 1828; Le même, *Discoveries in Asia Minor including a description of the ruins of several ancient cities and especially Antioch of Pisidia*, in-8°, London, 1834, t. I, p. 175; J. Strzygowski, *Klein Asien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, in-4°, Leipzig, 1903, p. 56, fig. 43. — [2] G. Weber, *op. cit.*, p. 15, dit qu'à Apamée, à côté des chrétiens vivait dès le IIIe siècle une colonie juive ayant eu probablement dans cette ville un centre principal. Dès le temps de Strabon l'emplacement de Célènes sur la montagne était abandonné. Apamée s'étendait entre la colline d'Itchlerdja et le Méandre; une tradition pouvait seule justifier le choix d'un emplacement si éloigné de la ville pour y élever un sanctuaire. — [3] Sans entrer ici dans la discussion touchant l'antiquité de la croix, nous signalerons la croix employée comme estampille ou marque de fabrique et du même type que celle que nous rencontrons à Célènes. L'intention a pu différer du tout au tout dans l'emploi du symbole, mais c'est le type lui-même et sa vulgarisation qu'il nous importe de faire remarquer, afin de montrer que la présence d'une croix n'a pas la valeur absolue d'une date post-constantinienne. Voir AMPHORES, t. I, col. 1706-1707, fig. 441.

Digitized by Google

vaient de décharge à ces fenêtres voûtées en encorbellement.

Reste la question de la toiture. L'église était-elle voûtée en dôme ou bien avait-elle un simple toit en bois? La forme carrée de la nef fait incliner vers la première hypothèse. Seules, des fouilles permettraient d'éclaircir ce point.

Cette forme carrée doit nous retenir encore quelques instants parce que nous savons que dans le symbolisme primitif l'arche, représentée comme un coffre carré, était la figure de l'Église. L'accord des plus anciens monuments, fresques, gemmes, sarcophages que nous énumérerons à leur place, ne varie pas et l'arche qu'il nous font voir est dans un rapport constant de dimensions avec le « sanctuaire de l'Arche » à Célènes. « La forme de l'église antérieure à Constantin, disait un évêque grec à Ch. Texier[1] a été abandonnée quand ce prince, devenu chrétien, a fait construire les premières basiliques; mais dans le principe, la forme de l'église tendait à imiter celle de l'arché de Noé. C'était une salle d'assemblée au milieu de laquelle se trouvait une retraite pour l'autel. La salle était carrée, et couverte par une voûte qui lui donnait la forme d'un coffre (ἡ κιβωτός, l'arche). C'est en souvenir de ce principe que l'on voit à Constantinople certaines églises dont la voûte est apparente en dehors; et n'est déguisée par aucun artifice d'architecture, l'église appelée Gul-Djami-si (la mosquée de la Rose) par exemple, et le monastère de Chora. Le plus remarquable exemple de ce système de construction, ou du moins le plus connu en Europe, est la façade de l'église de Saint-Marc à Venise, dont les arcades sont couronnées par le cintre même de l'extrados. Cette forme d'édifice se retrouve aussi dans certaines églises de la Russie, où les principes de l'architecture byzantine se sont conservés plus qu'en aucune autre contrée de l'Europe; elles sont désignées sous le nom de *Soundoukvobrasno,* c'est-à-dire en forme de coffre[2]. »

IV. La colonie juive. — La prospérité de Célènes à l'époque phrygienne avait été effacée par la prospérité de la nouvelle cité d'Apamée sous les Diadoques; néanmoins elle devait atteindre sous la domination romaine une puissance jusqu'alors inconnue. La longue paix du IIe et du IIIe siècle développa une richesse inouïe en Asie-Mineure, et Apamée eut sa large part de cette richesse générale. L'administration y est composée du *dêmos,* de la *boulê* et des citoyens romains habitant la ville. Le gouvernement était représenté par un *centurion* ou *præpositor;* le magistrat chargé de l'exécution des décrets porte, dans les deux premiers siècles, le titre de « caissier », ἀργυροταμίας, et plus tard de greffier, γραμματεύς. A ces preuves de l'importance croissante de la ville on peut ajouter qu'Apamée était une importante colonie juive. Ce fait présente une réelle importance lorsqu'on considère l'activité commerciale de la race juive qui ne pouvait s'accommoder de bourgades sans importance, mais c'est à un autre point de vue que nous nous plaçons.

Lorsque les rois de Syrie fondaient une nouvelle ville, ils y transportaient de gré ou de force une population. Ce système avait amené l'exil d'innombrables familles juives qui de Judée, de Babylonie et de Mésopotamie avaient été transplantées en Syrie, en Arménie et ailleurs. L'Asie-Mineure en avait eu sa part. Flavius Josèphe rapporte que la Phrygie, en particulier fut repeuplée, par des contingents juifs envoyés par Antiochus III le Grand. Celui-ci écrit à Zeuxis, son général en Lydie et en Phrygie, qu'il juge nécessaire pour maintenir ces contrées dans l'obéissance d'y transporter deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie, ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας καὶ Βαβυλονίας Ἰουδαίων οἴκους δισχιλίους σὺν ἐπισκευῇ μεταγαγεῖν[3]. Antiochus ajoute qu'il a éprouvé la fidélité et le dévouement des Juifs à sa cause et qu'il tient à les en récompenser. Il veut qu'ils vivent en Phrygie suivant leurs propres lois; « qu'on leur donne des places pour bâtir, des terres pour cultiver et planter des vignes, sans qu'ils soient obligés durant dix ans de rien payer des fruits qu'ils recueilleront. » On leur fournira du blé pour vivre jusqu'à ce qu'ils aient moissonné leur première récolte; « nous vous recommandons, ajoute le roi, de prendre un si grand soin d'eux que personne n'ait la hardiesse de leur faire du déplaisir[4]. » Ces mesures produisirent l'effet attendu puisque, après la chute des Séleucides, sous la domination romaine, les juiveries d'Asie envoyaient un tribut considérable à Jérusalem et, en l'an 62, le propréteur Flaccus ayant saisi ce tribut, on constata que la juiverie d'Apamée y était pour 100 livres d'or, et d'après la remarque de M. Reinach « étant donné le rapport des valeurs de l'or et de l'argent, cette somme correspond à environ 350 kilos d'argent, ou 50000 demi-sicles, quantité si considérable qu'elle doit représenter la contribution de plusieurs années ou bien des dons extraordinaires[5]. » Nous sommes en droit de constater qu'Apamée était le siège d'une colonie juive importante. Tout ce district en était d'ailleurs beaucoup plus abondamment pourvu que le district de Laodicée. Akmonia, Sebaste, Euménie, Apamée, Dokimion, Iconium[6] sont les villes où se rencontrent en plus grand nombre les inscriptions, les légendes et les noms patronymiques juifs. Une inscription d'Apamée est ainsi libellée :

Αὐρ. Ῥοῦφος Ἰουλιανοῦ β'. ἐποί[ησα τὸ ἡ]ρῷον ἐμαυτῷ κὲ [τῇ συμβίῳ μ]ου Αὐρ. Τατιανῇ· ἰς ὃ ἕτερος οὐ τεθῇ, εἰ δέ τις ἐπιτηδεύσι, τὸν νόμον οἶδεν [τ]ῶν Εἰουδεων[7].

Tout porte à croire que la mention d'une « loi des Juifs » vise ici non la loi mosaïque, mais une capitulation intervenue entre la municipalité et la colonie juive d'Apamée pour régler le point spécial des sépultures[8]. C'est une preuve nouvelle de l'importance de cette colonie, d'autant que depuis l'an 70 et la suppression de la nationalité juive, la colonie n'avait plus d'existence légale distincte, sauf pour la religion, et cependant, au IIIe siècle, elle était rentrée en possession de certains privilèges consignés dans la νόμος octroyée par la ville d'Apamée.

En venant d'installer à Apamée sous les premiers rois Séleucides, les colons juifs apportèrent avec eux en Phrygie leurs traditions et leurs croyances. Peu à peu, à mesure que les établissements prospéraient et offraient

[1] Ch. Texier et Popplewell Pullan, *L'architecture byzantine ou Recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient, précédé de recherches historiques et archéologiques,* in-fol., Londres, 1864, p. 53: « Nous avons souvent consulté à ce sujet les membres les plus éclairés du clergé grec, et notamment le patriarche Constantin, métropolite de Constantinople, auteur d'un ouvrage estimé sur les antiquités de la ville (Κωνσταντινίας παλαῖα καὶ νεώτερα), homme très versé dans les antiquités ecclésiastiques et la connaissance des documents des premiers siècles. — [2] *Sandouk* (صندوق), coffre, est un mot commun à la langue russe et à la langue turque. (*Renseignement donné par le prince Gagarin.*) — [3] Josèphe, *Ant. jud.,* XII, III, 4. — [4] Cicéron, *Pro Flacco,* cf. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* in-8°, Paris, 1895, p. 237; E. Babelon, *La tradition phrygienne du déluge,* dans la *Revue de l'hist. des religions,* 1891, t. XXIII, p. 178; W. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia,* in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 667. — [5] Th. Reinach, *Les monnaies juives,* in-18, Paris, 1887, p. 72-73; note dans les *Textes d'auteurs,* p. 240; il calcule que cette somme dépasse 75000 drachmes. — [6] *Corp. inscr. græc.,* t. IV, 9270, est clairement judéo-chrétienne. — [7] W. Ramsay, *The cities and bishoprics,* t. II, p. 638, n. 399bis; pour τεθῇ ou τεθῇ. *Id.,* n. 391, 395. — [8] Règlements semblables mettant l'entretien des tombes juives à la charge d'une communauté, dans une inscription d'Éphèse, E. L. Hicks, *The collection of ancient greek inscriptions in the British Museum,* in-fol., Oxford, 1886, n. 476, 677.

Digitized by Google

des garanties, les familles s'implantaient plus fortement sur leur patrie nouvelle et, à leur tour, en subissaient l'empreinte. Avec le temps, les colons juifs adaptèrent leurs vieux récits bibliques au milieu où ils vivaient. La Genèse disait que tel épisode historique s'était passé en tel lieu déterminé, sans doute; mais dans l'ignorance où l'on était de la géographie, une confusion de nom, de pays, était bientôt faite. C'est ainsi que le livre sacré disait que l'arche de Noé s'arrêta sur le mont Ararat, mais c'étaient d'anciens interprètes grecs qui localisaient l'Ararat du déluge au mont Massis en Arménie[1], les juifs ne trouvaient pas cette identification dans leurs traditions hébraïques, bien plus ces traditions étaient si vagues que la montagne où Noé sortit de l'arche était placée dans vingt régions différentes. La plupart des colonies juives en Orient ne se faisaient pas faute de mettre dans leur voisinage cet événement; tout monticule y pouvait servir et si les Juifs d'Apamée prétendaient montrer aux curieux, à l'époque romaine, des débris du vaisseau de Noé, on conservait des épaves analogues dans les monts Gordyéens, ainsi que dans une localité voisine du lac de Van et dans une autre située sur le mont Massis[2].

V. Les monnaies d'Apamée. — Les Juifs trouvaient d'autant plus de créance autour d'eux qu'il aurait existé, a-t-on dit, une tradition phrygienne du déluge : « En Phrygie, écrivait Fr. Lenormant, la tradition diluvienne était nationale comme en Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de *Kibôtos* ou « arche » prétendant être le lieu ou l'arche s'était arrêtée. Iconium de son côté, avait la même prétention. C'est ainsi que les gens du pays de Mylas, en Arménie, montraient sur le sommet de la montagne Baris, les débris de l'arche, que l'on faisait voir aussi aux pèlerins sur l'Ararat, dans les premiers siècles du christianisme, comme Bérose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de Hasisatra, le Noé chaldéen. Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration syncrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre. Sur l'arche était inscrit le nom de Noé, ΝΩϹ, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôa'h, dans la version grecque de la Bible, dite des Septante. Ainsi à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène[3]. »

Cette opinion tend ainsi à établir qu'une tradition phrygienne du déluge se serait fusionnée avec la tradition biblique du même événement après que cette dernière eût pénétré en Phrygie avec les idées judéo-chrétiennes. Cette doctrine du déluge phrygien est acceptée par des historiens indépendants. « La légende doit avoir été importée de Celenæ, où elle sera venue de Babylone, dit Droysen[4], et c'est plus tard seulement qu'elle se sera combinée de cette façon avec la tradition juive. » Enfin on ajoute que « non seulement le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais que les légendes païennes elles-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Les Phrygiens avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotos, Apamée « la Bolte ». Comme cette ville renfermait dès l'époque de Cicéron une nombreuse population juive, il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes »[5].

Il semble, ajoute M. E. Babelon[6] après avoir rapporté ces opinions, que l'on doive s'incliner devant un jugement aussi unanime et aussi formel. On me permettra néanmoins d'exposer les raisons qui, selon moi, établissent qu'il n'y a jamais eu de tradition nationale du déluge chez les Phrygiens; que le mythe qu'on a attribué à ce peuple comme un patrimoine de race, une vieille légende de famille, n'est en réalité que le récit biblique, et que ce dernier n'a point eu, en Phrygie, à se fusionner avec une autre tradition qui n'existait pas.

Observons tout d'abord qu'à l'époque de la domination romaine, au moment ou nous relevons sa trace en Phrygie, la tradition du déluge est localisée à Apamée. Cette ville porte le surnom de *Cibotos*, « le coffre, l'arche, » et, sur la montagne voisine on montre les débris de l'arche, là aussi s'élève à l'époque chrétienne la « basilique de l'Arche ». Or, nous avons rapporté l'origine d'Apamée, l'introduction des Juifs dans le pays et leur prospérité extraordinaire à Apamée au début de notre ère. Alors que nous savons, à n'en pas pouvoir douter, que les Juifs avaient cette tradition du déluge qu'ils localisaient un peu partout où bon leur semblait, nous n'avons pas l'ombre d'une preuve, ni même d'un indice que, ce qu'on a pris pour tradition phrygienne n'est pas purement et simplement la tradition biblique, importée par les colons juifs. Pour admettre une tradition véritablement phrygienne, il faudrait prouver l'existence de cette tradition antérieurement à l'arrivée des colons juifs, ou bien constater que cette tradition se présente à nous avec des particularités que n'aurait pas le récit biblique. Il n'en est rien. C'est la légende prétendue phrygienne qui procède du récit de la Genèse.

Tout d'abord, avant la fondation d'Apamée et l'établissement de la colonie juive, on ne relève en Phrygie aucune trace de tradition diluvienne[7]. Nulle part Célènes, dont Apamée héritera, ne reçoit le surnom de *Cibotos*. En outre, ce surnom n'apparaît pas dès la fondation d'Apamée, mais seulement pour la première fois dans Strabon (XII, 569), ensuite dans Ptolémée (V, II, 25) et dans Pline (*H. N.*, V, 29), c'est-à-dire à l'époque romaine et au moment où, nous l'avons vu, la colonie juive est dans son plein lustre et où elle montre sans doute déjà les reliques de l'arche.

Les sources littéraires sur lesquelles on s'appuie pour affirmer l'existence d'une tradition phrygienne sont sans valeur. Ce sont d'abord les Oracles sibyllins; mais si on se reporte au texte même, on constate, non sans surprise, qu'il ne contient qu'une amplification du récit de la Genèse[8]. Ensuite on invoque l'historien byzantin Cedrenus qui n'a pas plus d'autorité en l'espèce que les Oracles sibyllins, puisqu'on y reconnaît du premier

[1] Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, in-8°, Paris, 1882, t. II, p. 3. — [2] Au sujet de toutes ces localisations, *id.*, t. II, p. 1 sq. La tradition des chrétientés orientales était différente et procédait d'une tradition juive antérieure. Les Targoumim du Peutateuque et des prophètes rendent Ararat par Qardu; la Peschito (*Gen.*, VIII, 4) fait de même, suivie par saint Éphrem et tous les Syriens, cf. Assemani, *Biblioth. orient.*, in-fol., Romæ, 1719, t. II, p. 113; t. III, 2e partie, p. 734. Elle est aussi adoptée par saint Épiphane, *Adv. hæreses*, I, 4, 18, *P. G.*, t. XLI, col. 259, et elle a été connue de Josèphe, *Ant. jud.*, XX, II, 2. Cette montagne est située au sud-ouest du lac Van, l'empereur Héraclius y monta de Tsamanen pour voir la place où l'arche s'était arrêtée. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 382-491; t. II, p. 1-156. — [4] Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. Bouché-Leclercq, in-8°, Paris, 1884, t. II, p. 714. — [5] Th. Reinach, *Les monnaies juives*, in-18, Paris, 1887, p. 71. — [6] E. Babelon, *La tradition phrygienne du déluge*, dans la *Rev. de l'hist. des relig.*, 1891, t. XXIII, p. 176. — [7] La conjecture de Droysen qui suppose que « la légende *doit avoir été* importée de Celenæ, où elle sera venue de Babylone » ne repose sur aucun fondement et elle n'a été inspirée à son auteur que par une idée préconçue, dit M. E. Babelon, *op. cit.*, p. 178. — [8] *Oracula sibyllina*, l. I, vs. 261, édit. Alexandre.

Digitized by Google

coup l'influence exclusive du récit biblique sans aucune influence étrangère.

Il ne sera pas indifférent à notre recherche de mentionner une autre légende qui avait cours vers la même époque dans certaines régions de l'Asie-Mineure. Suidas et Étienne de Byzance rapportent que l'on faisait régner à Iconium un peu avant le déluge, un saint homme nommé Annacos ou Nannacos, qui l'avait prédit et avait régné plus de trois cents ans. Cette légende qui, à première vue, paraît autochtone et originale, procède en réalité, de la Genèse. Annacos ou Nannacos (l'assyrien *Anunnaki*) loin d'être un héros national n'est que le Hénoch de la Bible, qui vécut, dit-on, trois cent soixante-cinq années dans les voies du Seigneur[1].

En l'état des documents que nous possédons pour résoudre cette question, l'opinion de M. E. Babelon ne paraît pas pouvoir être sérieusement contredite. Insinuée ou plutôt pressentie par Gutschmidt[2], elle a été adoptée par E. Schürer[3] qui repousse à bon droit l'explication proposée par G. Hirschfeld, d'après laquelle *Cibotos* serait donné par allusion à l'importance commerciale d'Apamée. M. W. Ramsay estime que l'interprétation de M. Babelon n'est pas satisfaisante[4], parce que, selon lui, si les juifs d'Apamée avaient tant fait que d'identifier un site du voisinage avec le lieu où l'arche se reposa, ils eussent choisi au lieu de la colline de Célènes dominée par toute la chaîne du Djebel-Sultan et le pic d'Ai-Doghmush, à six milles de là, une autre élévation plus considérable quoique encore visible d'Apamée, par exemple Yan-Dagh ou Ak-Dagh dont la plus grande élévation était évidente puisque leurs sommets sont couverts de neige. Il ne nous est pas possible de discuter cette opinion qui repose sur des considérations psychologiques.

On a observé depuis longtemps le caractère distinct des monnaies frappées en Phrygie[5]. Les coins marquent la tendance à remplacer le type isolé par une composition compliquée ; c'est, en quelque manière, la distance qui sépare la statue du tableau ou du bas-relief. A Apamée, ce caractère est plus commun encore qu'ailleurs, ainsi qu'on peut s'en assurer par l'étude des monnaies à l'effigie de Commode et à l'effigie de Sévère[6]. Celles à l'effigie de Sévère, de Macrin et de Philippe portant au revers l'arche de Noé réunissent dans une même composition deux épisodes chronologiquement distincts[7]. Toutes ces monnaies, soit qu'elles représentent Athena devant le lac Aulokrene[8], Jupiter et sa nourrice Adrastie[9], sont des légendes locales et, ainsi que le conjecture M. W. Ramsay avec toute vraisemblance, il est probable que les coins reproduisaient les tableaux représentant ces sujets sur quelque édifice public d'Apamée dont la construction et la décoration seraient antérieures au règne de Commode (180-199)[10].

Ces monnaies, véritablement artistiques, donnent à Apamée un rang parmi les villes de ce temps, d'autant plus que la fabrication monétaire municipale sous les empereurs tendait à perdre son importance d'autrefois[11]. En Phrygie nous constatons que la monnaie était frappée « par les soins » d'un personnage qui y est nommé[12], sans doute parce qu'il était chargé d'en diriger la fabrication[13] ; à Apamée on trouve au lieu de διά le mot παρὰ devant le nom propre, ce qui implique l'idée que le personnage dont cette préposition précède le nom fait les frais de l'émission[14], c'est le cas pour Stratonicianus et Bacchus. Quelques-unes des monnaies d'Apamée qui présentent cette formule précisent à quel titre les personnages qui y sont nommés ont été conduits à se charger de la fabrication des espèces monétaires. C'était à titre de présidents d'une grande cérémonie religieuse périodique, πανηγυρίς, accompagnée de jeux solennels, car on lit sur des pièces apaméennes : παρὰ Βακχιου πανηγυριάρχου, sous Gordien III, il s'agit du Bacchus dont nous venons de parler il y a un instant.

Sous Dèce nous lisons le nom de Stratonicianus : παρὰ Στρατονικιανου παρηγοριάρχου[15] ; sous Valérien : παρὰ Αὐρηλίου ερμου πανηγυριάρχου[16]. Le nom de Stratonicianus, contemporain de Dèce, se retrouve sur d'autres monnaies avec la formule ἐπί[17]. Il faut donc considérer ces deux expressions comme équivalentes, ou peu s'en faut. En conséquence, le personnage qui, dans les légendes de pièces aux effigies de Sévère et de son fils Caracalla, est qualifié d'agonothète pour la troisième fois, Artémas : ἐπὶ ἀγωνοθετοῦ Ἀρτεμα γ (=τὸ τρίτον)[18], doit être considéré comme ayant son nom inscrit sur la monnaie au même titre et dans les mêmes conditions que Stratonicianus et Bacchus. Les titres d'agonothète et de panégyriarque ont une grande analogie ; l'agonothète avait spécialement l'intendance de ce qui touchait les jeux, le panégyriarque, celle de ce qui regardait la cérémonie proprement religieuse, les sacrifices et les processions. Une des monnaies où Artémas a mis son nom[19] présente la légende ἐπὶ Ἀρτεμα γ (=τὸ τρίτον). Απαμεις κοινὸν Φρυγίας ; elle nous indique qu'il était agonothète des jeux célébrés à Apamée, à époques périodiques, pour la célébration du culte augustal. Ces jeux auxquels se rattachait la πανηγυρίς, constituaient la grande solennité de la ville. Une large portion du monnayage municipal des villes grecques, sous les empereurs, a été frappée à l'occasion des jeux qui tenaient alors une place capitale dans la vie des cités. C'est alors qu'elles ressentaient le plus le besoin de nouvelles émissions de monnaie, soit pour fournir les prix qui se délivraient en numéraire[20], soit pour subvenir aux dépenses très considérables qu'entraînaient toujours ces solennités, soit enfin pour faciliter, en assurant en même temps à la ville un bénéfice de monnayage qui la faisait en partie rentrer dans ses frais, les transactions des foires qui accompagnaient de semblables fêtes ; c'est aussi pour ces occasions que les gouverneurs romains donnaient le

[1] Buttmann, dans *Mythologus*, t. I, p. 176 sq. — [2] Gutschmidt, dans *Rheinisches Museum*, 1884, t. XIX, p. 400. — [3] E. Schürer, *Die Prophetin Isabel in Thyatira. Apoc., II. 20*, dans *Theologische Abhandlungen Weizsäcker gewidmet*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 54. — [4] F. Imhoof-Blumer, *Griechische Munzen*, dans *Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wissensch.*, t. XVIII, p. 206 ; *Jahrbuch des Instituts*, t. III, p. 290. — [5] *Griechische Münzen*, p. 206 ; W. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, t. II, p. 431 sq., pl. I, n. 1, 2. — [6] La persistance de ce type pendant trois règnes prouve l'existence de modèles adoptés une fois et reproduits dans la suite sans altération. — [7] W. Ramsay, *op. cit.*, pl. I, n. 2. — [8] *Ibid.*, pl. I, n. 5. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 433. — [10] La fabrication paraît à cette époque n'avoir été continue et constante que dans un très petit nombre de villes de premier ordre. Comme en général les émissions n'avaient lieu qu'à intervalles, au fur et à mesure des besoins de la circulation et surtout à l'occasion des solennités agonistiques, il est probable que le système de les confier à un commissaire spécial et temporaire, plutôt que d'en faire l'attribution d'une magistrature permanente et normale, devait être plus généralement répandu. — [11] A Attuda : διά Μενιππου, Eckhel, *Doctr. numm. veter.*, t. III, p. 142 ; à Cidramos : διά Σιλευκου Πολεμωνος, Mionnet, *Descript. de méd. antiq.*, t. IV, p. 265, n. 413 ; à Laodicée : διά Κορνηλιου Διοσκουριδου, Eckhel, *op. cit.*, t. III, p. 163 ; Mionnet, *op. cit.*, t. IV, p. 321, n. 731, 732. — [12] Cependant à Attuda, une nouvelle monnaie a été frappée « par une prêtresse », Mionnet, *op. cit.*, t. IV, p. 243, n. 293 ; *Supplem.*, t. VII, p. 520, n. 197, c'est sans doute *à ses frais*. — [13] Mionnet, *op. cit.*, t. IV, p. 234, n. 250 : παρὰ Στρατονικιανου ; Mionnet, *Supplem.*, t. VIII, p. 514, n. 167, 168 : παρὰ Βακχιου. — [14] Mionnet, *op. cit.*, t. IV, p. 236, n. 259. Cf. Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. III, p. 120. — [15] Mionnet, *op. cit.*, t. IV, p. 238, n. 267. — [16] *Ibid.*, t. IV, p. 239, n. 270. — [17] *Ibid.*, t. IV, p. 238, n. 268. — [18] *Ibid.*, t. IV, p. 234 sq., n. 251, 252 ; *Supplém.*, t. VII, p. 513, n. 163, 164. D'après M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, t. II, p. 442, note 6, il faut entendre *Artemas tris* et non pas *agonothetes tris*. — [19] Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. IV, p. 235, n. 263. — [20] E. Curtius, dans *Monatsberichte d. Berliner Akad.*, 1869, p. 468 ; A. de Longpérier, dans la *Revue numismatique*, 1869-1870, p. 31 sq.

Digitized by Google

plus facilement les permissions de fabrication monétaire.

Cette origine de tout le monnayage d'Apamée, sous l'empire, explique comment, sous Philippe, ce n'est plus un panégyriarque ou un agonothète spécial, mais un grand-prêtre qui y est nommé ΕΠΙ ΜΑΥΡηλίου ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ Β (τὸ δεύτερον) ΑΡΧΙερέως [1]; il est probable qu'il avait joint à sa fonction de grand-prêtre, dans une année où tombaient les jeux, l'office de l'agonothésie ou de la panégyriarchie, mais qu'il n'a mentionné que le titre de son souverain sacerdoce, comme le plus élevé de ceux dont il était revêtu [2].

C'est sur le revers des plus grosses pièces signées de l'agonothète Artémas, du panégyriarque Bacchus et du grand-prêtre Alexandre que nous voyons figurer le type singulier et inattendu qui fait l'objet de cette étude: l'arche de Noé. Ce fait a sa grande importance puisque on a essayé d'expliquer le coin inspiré par le récit biblique par l'innovation d'un graveur chrétien introduisant subrepticement un sujet nouveau sur les espèces qu'il était chargé de fabriquer [3]. Cette hypothèse ne peut se soutenir devant le fait que les pièces d'Apamée constituaient une monnaie sacrée, officielle et fabriquée sous la surveillance des présidents des fêtes investis d'un caractère sacerdotal incompatible avec la profession du christianisme. Artémas et Alexandre étaient-ils juifs? Ce dernier nom n'était pas rare chez les Juifs et c'est d'eux peut-être, qu'il passa aux chrétiens. Qu'un Juif ait choisi le type de l'arche, rien ne s'y oppose, mais qu'il fût grand prêtre du culte d'Auguste, c'est dans ce cas un rénégat du culte mosaïque et on ne s'explique pas le soin qu'il aurait eu à réveiller un souvenir importun.

Ce qui présenterait cependant un point de vue original, c'est le rapprochement établi par Ch. Lenormant, entre la monnaie d'Apamée et un bas-relief provenant des catacombes de Rome qui représente. avec un plus grand développement, une scène identique de tous points au type monétaire. Cette parenté évidente entre les cartons adoptés à Rome et Apamée pour une même représentation artistique est fort suggestive, malheureusement il n'existe rien de pareil et la planche XXX du tome IIIe des *Mélanges d'archéologie* ne représente pas du tout une *Sculpture dans les catacombes de Rome,* mais le type de la médaille d'Apamée agrandi. M. Babelon y a été trompé. Bien qu'il soit absolument impossible de dire à laquelle des deux communautés revient la priorité, nous serions plutôt disposé à pencher pour Rome. Ce que nous avons vu de la tradition diluvienne à Apamée montre qu'elle y était importée par la communauté juive, et celle-ci avait dans la ville une situation beaucoup plus considérable que la communauté chrétienne. Or les Juifs ne s'adonnaient guère aux arts [4] et il est bien douteux qu'ils aient composé une scène qu'on soit venu de la communauté de Rome leur emprunter. Il semble plus probable au contraire que, les relations établies entre Rome et les Églises phrygiennes et dont le voyage d'Abercius rend témoignage, ait facilité l'importation en Asie-Mineure de modèles romains. Ce serait donc directement aux chrétiens, ou bien par leur intermédiaire, que les magistrats municipaux d'Apamée se seraient procuré chez les Juifs de la ville le carton du sujet que l'on voulait faire graver sur le coin des monnaies. Quoi qu'il en soit, l'artiste romain ou l'artiste apaméen s'est inspiré certainement du type adopté par l'art grec pour la représentation du mythe de Danaë et Persée, ou pour celui d'Augé et Téléphos, c'est-à-dire un simple coffre à couvercle levé [5].

Il nous est parvenu trois médailles frappées à Apamée Cibotos à l'effigie des empereurs Septime Sévère (193-211), Macrin (217-218) et Philippe Ier (244-249), portant au revers une double scène ayant rapport à la tradition du déluge (fig. 825, 826, 827). Dans un coffre occupant la partie droite du champ se voient deux personnages, homme et femme, dont le buste se détache sur le couvercle levé du coffre. Sur la face principale du coffre se lisent des caractères dont nous aurons à reparler. Dans la partie gauche du champ, l'homme et la femme sont vus debout, en pied, le bras droit levé dans le geste de l'acclamation. Au dessus de ces deux scènes deux oiseaux, l'un perché sur le couvercle, l'autre volant. « Malgré l'exiguïté des détails, on distingue, dit Ch. Lenormant, sur les médailles d'Apamée, la forme du corbeau de celle de la colombe [6]. » Cette précision est peut-être excessive, mais ce qui est certain c'est la présence de deux oiseaux dont l'un porte une branche de feuillage et ce détail est en parfaite concordance avec le récit biblique du Déluge.

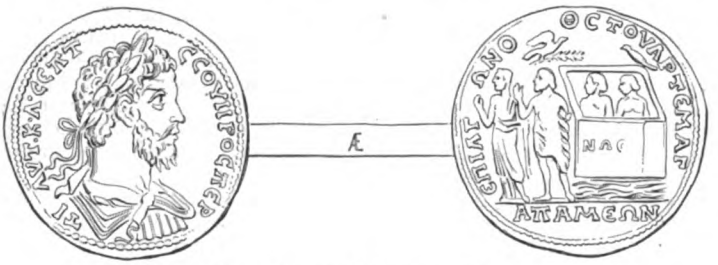
Ce fait aurait dû frapper Falconieri, le premier éditeur de la monnaie à l'effigie de Sévère d'après une empreinte à lui envoyée de Rome par Séguin. Dans la dissertation dont il accompagnait la pièce, il interprétait le revers d'une représentation du déluge de Deucalion [7]. Outre que dans la légende de Deucalion, les oiseaux envoyés rapportent, non une branche de feuillage, mais la boue de leurs pattes, ce qui n'était pas d'accord avec le coin qu'il étudiait, Falconieri aurait pu et dû lire sur la face principale du coffre contenant deux personnages les trois lettres ΝΩΕ; mais précisément, soit prévention, soit autre chose, il lut ΝΗΤΩΝ et afin de donner un sens à ces lettres il les joignit au reste de la légende de manière à obtenir ces mots: ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕ·ΜΑΓΝΗΤΩΝ ΑΠΑΜΕΩΝ, lecture qui fut acceptée par Bryan, lequel proposa de joindre en un seul mot ΑΡΤΕ et ΜΑΓΝΗΤΩΝ pour faire un *Artema-*

[1] Mionnet. *op. cit.*, t. IV, p. 237, n. 261-264. — [2] Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. III, p. 122. — [3] Ch. Lenormant, *Des signes du christianisme qu'on trouve sur quelques monuments numismatiques du IIIe siècle,* dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie,* in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 199 sq. — [4] Ceci doit être entendu sans exclusivisme absolu comme nous le faisons voir dans notre *Manuel d'archéologie.* — [5] Sur une monnaie d'Élée, dans Imhoof, *Griechische Münzen,* p. 274, Augé est dans le coffre comme Noé sur la monnaie d'Apamée, et le type d'Élée paraît lui-même influencé par une peinture d'Artémon représentant Danaë, cf. Pline, *Hist.*, XXXV, 139. Le type a été expliqué par Marx, dans *Mittheilungen d. kais. archäol. Instit.; Athenische Abtheilung,* 1886, p. 23 sq., qui propose la lecture ΝΕΟΚ (ὄρου), tandis que W. W. Wroth, *Catalogue of the Greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos, with one map and forty-three autotype plates,* in-8°, London, 1894, p. 130, défend la lecture ΝΕΟΥ. Trois fresques pompéiennes montrent le mythe de Danaë, elle est debout devant le coffre, comme Noé; Overbeck, *Kunstmythologie des Zeus,* in-8°, Leipzig, 1871, p. 414; W. Helbig, *Wandgemälde der vom Vesuvverschütteten Städte Campaniens,* in-8°, Leipzig, 1868, n. 119-121; ces trois peintures sont inédites. — [6] Ch. Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie,* t. III, p. 919, note 1. Le P. Hardouin change la colombe en aigle. C'est peut-être aller un peu loin, mais ce qui est incontestable, c'est la mention de deux oiseaux dans le récit biblique tandis que dans le déluge mythique de Deucalion il est question d'une colombe, mais sans aucune mention de la branche d'olivier, non plus que d'un deuxième oiseau. Plutarq., *De sol. anim.*, t. X, p. 37, édit. Reiske: οἱ μὲν οὖν μυθολόγοι τῷ Δευκαλίωνί φασι περιστερὰν ἐκ τῆς λάρνακος ἀφιεμένην δῆλωμα γενέσθαι, χειμῶνος μὲν εἴσω πάλιν ἐνδυομένην, εὐδίας δ'ἀποπτᾶσαν. Il est vrai que dans le récit chaldéen du déluge chez Bérose, Xisuthrus envoie, à deux reprises, *des oiseaux* pour savoir si les eaux sont retirées, or dans ce récit ce n'est pas une branche d'olivier qu'ils rapportent à Xisuthrus, mais la boue de leurs pattes, πόδας πεπηλωμένους, et ce détail est contraire à ce que nous voyons sur le coin d'Apamée, où la branche d'olivier est indiscutable. — [7] O. Falconieri, *De nummo Apamensi Deucalionei diluvii typum exhibente,* in-4°, Romæ, 1668, réimprimé dans P. Seguin, *Selecta numismata antiqua,* in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1684, et dans J. Gronovius, *Thesaurus græcorum antiquitatum,* in-fol., Lugduni Batavorum, 1697, t. X, p. 678-700.

Digitized by Google

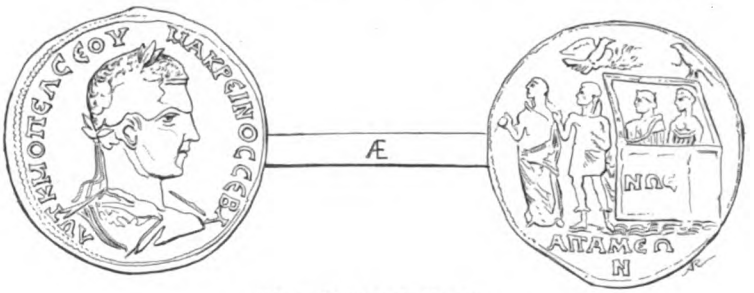
gnetes[1], qui eût été un prêtre local. Ce n'était guère plus raisonnable que l'explication de Falconieri qui faisait de ΜΑΓΝΗΤΩΝ les habitants de Magnésie, et de ΑΡΤΕ, l'année et la date de la médaille. Il fallait s'attendre à voir intervenir le P. Kircher qui, toujours inventif, fit de ΑΡΤΕ les initiales du mot ΑΡΤΕ[ΜΙΔΟΣ], un des noms de Diane, en sorte que l'explication serait : « Sous l'Agonothète et l'Artémide des Magnésiens et des Apaméens. »

Le coin étant venu au Cabinet de France fut publié de nouveau par Vaillant qui lut : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ·Γ·ΑΠΑΜΕΩΝ ΝΕΩ, ce qu'il entendit et suppléa : ΚΟΡΩΝ, *Neocororum*, ceux qui étaient chargés de la garde du temple[2]. L'opinion de Vaillant fit loi pendant quelque temps parmi les numismates. Cependant on s'était mis à discuter sur l'authenticité des exemplaires[3], ce par quoi il eût été sage de commencer, de même qu'à constater l'état matériel de conservation. L'abbé Barthélemy, sur la demande de Ch. Combe, examina l'exemplaire du Cabinet de France et déclara qu'on pouvait lire la lettre N suivie de deux ou trois autres lettres dont il ne subsiste que des indices si faibles ou, pour mieux dire, dont il ne reste rien que le contour de la deuxième lettre qui peut sembler soit un Ω soit un E[4]. Cette lecture concordait avec celle d'une pièce du cabinet Albani, sur laquelle Venuti lisait : ΝΩ[5].

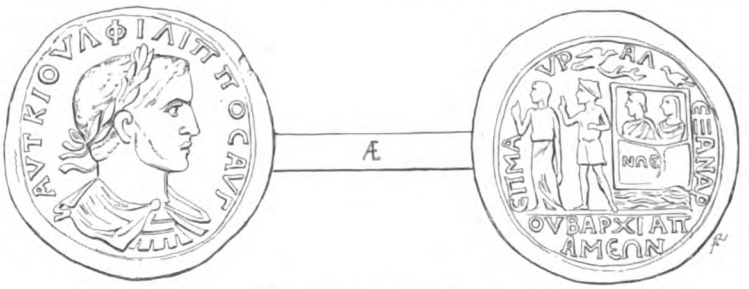


825. — Monnaie de Septime Sévère.

En 1762, fut publié pour la première fois un coin à l'effigie de l'empereur Macrin ayant fait partie du cabinet numismatique des jésuites de Vienne et transféré au cabinet impérial. Au revers se voyait un type semblable à celui que nous avons décrit et sur la face principale du coffre les lettres que Frœhlich lut : ΝΩΝ[6].



826. — Monnaie de Macrin,



827. — Monnaie de Philippe.

Monnaies d'Apamée. D'après Madden, *Numismatic chronicle*, 1866, pl. VI.

Partant de ce fait qu'on lisait ΑΠΑΜΕΩΝ en exergue il imagina que le reste de la légende devait fournir

[1] Bryant, *A vindication of the Apamean medal and of inscription* ΝΩΕ, in-4°, London, 1775, p. 15. — [2] Vaillant, *Numismata imperatorum græca*, in-4°, Parisiis, 1698, p. 80. — [3] A. Gori, *Museum Florentinum exibens insigniora vetustatis monumenta quæ Florentiæ sunt*, in-4°, Florentiæ, 1731, t. III, p. 149. — [4] Barthélemy, dans *Archæologia*, t. IV, 1786, p. 349 : *There is nothing to be seen but the letter* N *followed by two or three others, of which there remain only the slightest traces, or, to speak more accurately, there is nothing but the contour of the second letter to be distinguished, which according to different lights, appears sometimes an* Ω *sometimes an* E. — [5] Venuti, *Antiqua numismata ex Museo Card. Alex. Albani*, in-fol., Romæ, 1739, t. I, p. 99, pl. XLIX, n. 2 : *Maluimus in numismate cujus lectio difficultatis plena est, accuratissimi Vaillantii auctoritatem sequi : plurimos quippe alios in diversas rapuit sententias... nam in perpoliendo nummo istud* ΝΩΕ *efformatum putamus, quod dicendum de geminis omnibus, in quibus ita dispositæ litteræ observantur.* — [6] J. Khell, *Erasmi Frœhlich de familia Vaballathi nummis illustrata*, in-4°, Vindobonæ, 1762, p. 95.

Digitized by Google

divers autres noms de peuples, il composa donc à l'aide des dernières lettres de la légende et des lettres qu'il croyait lire sur le coffre le mot ΠΕΡΓΑΜΗΝΩΝ, d'où il conclut à l'existence d'une ligue entre les gens de Pergame et ceux d'Apamée. Eckhel eut le même exemplaire sous les yeux et n'y lut autre chose que ΝΩ [1].

Outre les coins de Sévère et de Macrin, il existe un coin à l'effigie de Philippe Ier, offrant un revers semblable et publié pour la première fois par Falconieri qui disait en avoir vu trois exemplaires, un dans la galerie du Grand-Duc, à Florence, un dans le cabinet du cardinal Ottoboni, un dans la collection du prince Chigi. Il fit graver le premier qui, d'après lui, portait sur le coffre les lettres ΝΩΕ; le second exemplaire ne laissait voir que Ν, et le troisième était entièrement oblitéré à cette place. Il se trouva que le premier coin, le seul décisif, était faux [2]. L'exemplaire du cabinet Ottoboni fut publié par Vaillant [3] qui lut ΝΕΟΚ qu'il suppléait ainsi ΝΕΟΚ [ορῶν] [4].

En 1774, Bryant soutint que la scène représentée était le déluge biblique [5] et la polémique recommença. En réponse à des objections ineptes [6] il publia en 1775 un dissertation spéciale [7] dont s'occupèrent successivement Daines Barrington [8], Milles [9] et Ch. Combe [10]. Le premier propose le déluge de Deucalion, Milles est du même avis et Ch. Combe rapporte l'examen de la médaille par l'abbé Barthélemy, examen dont nous avons rappelé les conclusions. Dans le troisième volume de sa *Doctrina numorum veterum*, publié en 1794, Joseph Eckhel reprit la question avec l'incomparable autorité qui s'attachait à ses travaux numismatiques. Son examen porta : 1° Sur le coin de Sévère du Cabinet de France qu'il lut : ΕΠΙ.ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ.ΑΡΤΕΜΑ.Γ. ΑΠΑΜΕΩΝ et sur le coffre : *arcæ fronti inscriptum* Ν... *in alio magis integro* ΝΩ; c'étaient les deux lectures de Barthélemy et de Venuti. — 2° Sur le coin de Macrin du Cabinet de Vienne qu'il avait sous les yeux et sur lequel il lisait : ΑΠΑΜΕΩΝ, et sur l'arche ΝΩ. — 3° Sur le coin de Philippe Ier du musée du Grand-Duc. C'était on se le rappelle le coin qui avait provoqué la dissertation de Falconieri et sur lequel celui-ci lisait clairement ΝΩΕ. Plus tard Gori en avait nié l'authenticité. « J'ai étudié la pièce de près, ajoutait Eckhel, et je ne partage pas cet avis, je n'y ai rien vu que de bon, bien que de la formule ΝΩΕ la troisième lettre ait disparu comme dans les exemplaires de Sévère et de Macrin [11]. » Il rappelait en outre les deux exemplaires d'Ottoboni, avec Ν, et de Chigi, entièrement oblitérée; enfin un exemplaire du Cabinet d'Ennery ne portant aussi que Ν.

Quant à l'exemplaire du Cabinet d'Alexandre VIII sur lequel Vaillant a lu ΕΠ.Μ.ΑΥΡ.ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ.ΒΕΛ. ΑΠΑΜΕΩΝ et sur le coffre : ΝΕΩΚ. Eckhel s'exprime ainsi : *Vocabulum :* ΝΕΩΚ. *in numo vitiato Vaillantius haud dubie suppleverit, ut in alio Severi factum diximus* [12]. Il est manifeste qu'il n'y a pas à s'arrêter aux rêveries de Falconieri, de Kircher et des autres. La seule leçon ΝΕΩ ou ΝΕΩΚ pour ΝΕΩΚορῶν peut encore être prise au sérieux. Or la présence de deux exemplaires avec ΝΩ, dûment vérifiés par Eckhel réduit à cette explication insoutenable que plusieurs monétaires pendant plusieurs règnes ayant à frapper la même monnaie ont commis la même faute au même endroit, alors que cette faute ne pouvait passer inaperçue. A l'objection qu'on pourrait tirer de la disparition constante de la lettre Ε, un numismate de profession répond que la partie de l'arche sur laquelle devait se trouver cette lettre Ε est d'un relief un peu plus marqué; tout naturellement c'est cette partie que le frottement use d'abord et enlève avant de toucher au reste, sauf pour les exemplaires qui ont très peu circulé. Pour lui, Eckhel, il se prononce sans hésitation; c'est bien le déluge biblique et le personnage de Noé avec sa femme encore enfermés dans l'arche où ils reçoivent la colombe et bientôt après s'avançant sur la terre et faisant le geste de l'acclamation. Voir col. 253, fig. 57.

Ces raisons, tout solides qu'elles pussent être, n'eussent peut-être pas convaincu si un « médaillon de Philippe, parfaitement conservé » n'avait été rencontré dans une collection de Metz d'où il passa dans le Cabinet de M. Waddington. Il « offre, dit Ch. Lenormant, les trois lettres ΝΩΕ *avec une netteté et une évidence qui ne laissent rien à désirer* » [13]. Enfin l'exemplaire de Sévère du Cabinet des médailles nous paraît porter sur la face de l'arche les deux lettres ΝΩ très nettes et le profil de la lettre Ε assez reconnaissable pour justifier la lecture de Falconieri et mettre fin à cette longue et minutieuse discussion.

Voici donc maintenant la description des trois exemplaires :

I. Septime Sévère : *Au droit :* Buste tourné à droite, lauré, vêtu du *paludamentum* et de la cuirasse; en légende : ΑΥΤ.Κ.Λ.ϹΕΠΤ.ϹΕΟΥΗΡΟϹ ΠΕΡ; *au revers :* L'arche avec le couvercle levé, deux figures à mi-corps. Deux figures debout devant l'arche, au-dessus deux oiseaux dont l'un perché sur le couvercle, l'autre portant une branche de feuillage; légende : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ·Γ·; exergue : ΑΠΑΜΕΩΝ; sur l'arche ΝΩΕ (Paris).

II. Macrin. Au droit : Buste à droite, lauré, vêtu du *paludamentum* légende : ΑΥΤ·Κ.Μ.ΟΠΕΛ.ϹΕΟΥ.ΜΑΚΡΕΙΝΟϹ ϹΕΒΑ; *au revers*, sujet décrit au n° 1; exergue : ΑΠΑΜΕΩΝ; sur l'arche ΝΩ[Ε] (Vienne).

III. Philippe I. *Au droit :* Buste à droite, lauré, vêtu du *paludamentum* et de la cuirasse, légende : ΑΥΤ.Κ. ΙΟΥΛ.ΦΙΛΙΠΠΟϹ ΑΥΓ; *au revers*, sujet décrit au n° 1. ΕΠ.Μ. ΑΥΡ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ Β ΑΡΧΙ ΑΠΑΜΕΩΝ en légende et en exergue; sur l'arche : ΝΩΕ (Waddington), ΝΩ[illegible] (Florence), ΝΩΕ (Bologne, Cf. Garrucci, *Vetri*, p. 9, note 1).

VI. Les inscriptions. — L'épigraphie d'Apamée est représentée par un petit nombre de textes dont aucun ne présente de véritable importance. Ce qui fait l'intérêt principal de ces inscriptions c'est leur antiquité puisqu'elles appartiennent en majorité au IIIe siècle. La plus ancienne de celles qui sont datées remonte à l'année 253-254; ensuite on passe à l'année 259.

[1] J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1794, t. III, p. 133. — [2] A. Gori, *Museum Florentinum*, t. III, p. 149, en fit la démonstration, mais afin de ménager la réputation de Falconieri, il imagina que celui-ci avait étudié une pièce authentique qu'on avait, dans la suite, remplacée par une pièce fausse. — [3] Vaillant, *Numism. imper. græc.*, in-4°, Paris, 1698, p. 161. Le coin de Philippe avait été publié par Sestini qui lisait sur la face du coffre ΝΩ sur une ligne et, au-dessous, Κ dont il faisait la première lettre de ΚΙΒΩΤΟϹ. C'est une pure imagination. — [4] Fr. Münter, *Sinnbilder*, in-4°, Altona, 1825, p. 52, lit également Ν[Ε]ΩΚορῶν, tandis que Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XIII, p. 115, note, adopte la légende ΝΩ avec des traces de lettres qui pourraient avoir été ΕΚ (ΝΩΕΚ pour ΝΕΩΚ). — [5] Bryant, *Analysis of ancient mythology*, in-8°, London, 1774, t. II, p. 230; in-8°, London, 1807, t. III, p. 45. — [6] Anonyme, dans *The Gentleman's Magazine* 1774. — [7] Bryant, *A vindication of the Apamean medal and of the inscription* ΝΩΕ, in-4°, London, 1775. — [8] Barrington, *Observations on the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1786, t. IV, p. 315, 330. — [9] Milles, *Observations on the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1786, t. IV, p. 331-346. — [10] Barthélemy et Combes, *Remarks upon M. Bryant Vindication on the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1786, t. IV, p. 347-355. — [11] J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1794, t. III, p. 133. Il repousse les deux exemplaires, celui de Paris, tenu pour faux par Barthélemy, et celui de Pembroke, sur lequel on lit ΝΩΕ mais rejeté par Crotts, Duane et Hunter. — [12] Eckhel, *op. cit.*, t. III, p. 134. — [13] Ch. Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 201, note de la page précédente.

Digitized by Google

L'inscription de 253 est celle de Pancharius. Ce nom était quelquefois porté par les Juifs[1]; le titulaire à Apamée a dû se faire baptiser puisqu'il a pris un nom nouveau : Zotique. Αἴλιος Πανχάριος ὁ καὶ Ζωτικὸς κατεσκεύασεν τὸ ἡρῷον...[2] suit la défense connue de toucher au tombeau et la mention de l'amende funéraire. Voir ce mot, col. 1575. Il est remarquable que l'épouse Aelia

828. — Inscription du boucher d'Apamée.
D'après Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, t. II, p. 534.

Atalante n'ait pas, si elle était chrétienne, changé de nom.

L'inscription de 259 mentionne un boucher et sa famille. Sur la pierre a été gravé l'insigne de sa profession ainsi qu'un vase et un autre objet indéfinissable : Ἔτους τμγ' μ(ηνὸς) θ' κ'. Αὐρ. Ἀρτέμ[ᾶς (Ἀρτεμᾶ?)] ἐποίησα τὸ ἡρῷον ἐμαυτῷ [καὶ τῇ γυναικί]||μου Τατίᾳ κὲ τοῖς τέκνοις μ[ου εἰς ὅ ἕτερος]||οὐ τεθήσεται εἰ δέ τις ἐπι-[τηδεύσει, ἔσ]||ται αὐτῷ πρὸς τὸν ἀθαν[ατον Θεόν][3] (fig. 828).

Rien dans toutes ces formules que de bien connu : L'inscription suivante comporte une disposition spéciale[4] :

ΦΡΟΥΓΙΛΛΙΑΝΟΣ ΑΥΞΑΝΩΝ
ΕΠΟΙΗΣΑΤΟΗΡΩΟΝΕΜΑΥΤΩΚΕ
ΤΗΓΥΝΕΚΙΜΟΥΜΗΤΡΟΔΩΡΑΚΕΤ
ΟΙΣΤΕΚΝΟΙΣ ΕΚΤΟΥΑΙΜΑΤΟΣΜΟΥ
5 ΕΧΙΝΤΗΝΕΞΟΥΣΙΑΝΑΝΕΝΗΛΙΚΩΝΟΝ
ΤΩΝΑΥΤΩΝ ΓΕΝΑΜΕΝ ΩΝΔΕΕΝΗ
ΛΙΚΩΝΑΥΤΩΝΟΥΚΕΠΙΤΗΔΕΥΣΟΥΝ
ΤΩΝΓΟΝΕΩΝΤΑΟΣΤΕΑΟΥΤΕΕΤΕΡΟΣ
ΤΙΣΕΙΔΕΤΙΣΠΑΡΑΤΑΥΤΑΠΟΙΗΣΕΙ
10 ΕΣΤΕΑΥΤΩ ΠΡΟΣΤΟΝ ΚΡΙΤΗΝΘΕΟΝ

Φρουγιλλιανὸς Αὐξάνων ἐποίησα τὸ ἡρῷον ἐμαυτῷ κὲ τῇ γυνεκί μου Μητροδώρᾳ, κὲ τοῖς τέκνοις ἐκ τοῦ αἵματός μου, ἔχιν τὴν ἐξουσίαν ἀνενηλίκων ὄντων αὐτῶν, γεν(ο)μένων δὲ ἐνηλίκων αὐτῶν οὐκ ἐπιτηδεύσουν τῶν γονεῶν τὰ ὅστεα, οὔτε ἕτερός τις· εἰ δέ τις παρὰ ταῦτα ποιήσει, ἔστ(αι) αὐτῷ πρὸς τὸν κριτὴν Θεόν.

Le sens paraît être celui-ci : Les descendants de mon propre sang auront droit d'être enterrés dans ce tombeau pendant la durée de leur minorité, dès qu'ils arriveront à l'âge de s'établir ni leurs enfants ni personne n'aura droit de les inhumer ici[5]. Cette inscription est très incorrecte. La forme ἐπιτηδεύσουν à la troisième personne du pluriel ressemble à l'inflexion du grec moderne, il semble d'après cela que dans le district d'Apamée on employait dès le IIIe siècle un langage peu éloigné de celui de nos jours.

Une brève inscription relevée dans un champ à gauche de la route de Dikeji mentionne la profession de christianisme de deux époux; ce n'est pas chose rare en Phrygie au IIIe siècle pendant les années de tolérance et de grande prospérité de la religion chrétienne.

ΑΥΡ ΠΡΟΚΛΟΣ
ΖΩΤΙΚΟΥ ΕΠΟΙΗΣΑ
ΤΟ ΗΡΩΟΝ ΕΜΑΥΤΩ
ΚΑΙ ΤΗ ΓΥΝΑΙΚΙ ΜΟΥ
5 ΜΕΛΤΙΝΗ ΧΡΕΙΣΤΙ
ΑΝΩΝ

Αὐρ. Πρόκλος Ζωτικοῦ ἐποίησα τὸ ἡρῷον ἐμαυτῷ κὲ τῇ γυναικί μου Μελτίνῃ χρειστιανῶν.

Nous aurons occasion de parler ailleurs de l'inscription de Aur. Zosime qui peut appartenir à la période 240-250 et intéresse plus particulièrement les hautes classes du christianisme. L'inscription suivante contient une acclamation mystérieuse : χαίρετε κ.τ.λ. dont on peut rapprocher celle d'une inscription de Thrace : χαίρετε καὶ εὐτυχεῖται παρὰ Θεῷ ἀδελφί : Voici le texte : Αὐρήλιος Αὐξάνων δὶς ἐποίησα τὸ ἡρῷον ἐμαυτῷ καὶ τῷ ἀδελφῷ μου Δω[σι]τύχῃ δώρου χάριν σὺν τῇ γυναικὶ αὐτοῦ· εἰς ὃ ἕτερος οὐ τεθήσεται· εἴ τις δὲ ἕτερος ἐπιτηδεύσει, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν. χαίρετέ μοι φιλόθεοι καὶ καλοὶ νεόθηροι : « Aurélius Auxanon, j'ai élevé deux tombeaux, un pour moi, l'autre pour mon père Dosityche en manière de présent ainsi qu'à sa femme. Si pendant qu'on travaille à finir l'un quelqu'un veut décorer l'autre que cela lui serve devant Dieu. Réjouissez-vous avec moi amis de Dieu et beaux jeunes gens. »

Notons encore les noms patronymiques en usage dans la communauté d'Apamée.

Hommes : Zotique (Ramsay, *op. cit.*, n. 385); Alexandre (*Id.*, n. 386); Timothée (*Id.*, n. 386); Artemas (*Id.*, n. 388); Auxanon (*Id.*, n. 389, 390, 394); Dakaios (*Id.*, n. 391); Zosime (*Id.*, n. 392); Hermès (*Id.*, n. 399); Dosityche (*Id.*, n. 389).

Femmes : Tatei(a) (*Id.*, n. 386); Tatia (*Id.*, n. 388, 392, 395); Ammia (*Id.*, n. 390); Auxan(ousa) (*Id.*, n. 391); Synclétique (*Id.*, n. 392); Moucille (*Id.*, n. 399); Domna (*Id.*, n. 396); Metrodora (*Id.*, n. 394).

Enfin nous ferons une place spéciale à une inscription que sa paléographie classe la plus ancienne de toutes. Elle ne peut être datée au-dessous du IIe siècle et il est probable qu'elle appartient à la première moitié de ce siècle. Le défunt demande aux passants de prier non pour lui, mais pour son fils qu'il laisse sur la terre. La phrase finale est une preuve suffisante de christianisme[6] :

Ἀπφία ἐγὼ κεῖμαι Μενεκλεῖ μέγα τῷδε σὺν ἀνδρί·
καὶ γὰρ ζῶντες ὁμοῦ τοῦτο γέρας λάχομεν.
καὶ λίπομεν δύο τέκνα, νέον δέ γε Ἀρτεμίδωρον,
ὃς χάριν εὐσεβίης τεῦξεν τύμβον φθιμένοισιν·
5 χαῖρε δ'οἱ παριόντες καὶ εὐχὰς θέσθ' ὑπὲρ αὐτοῦ.

ligne 4, lire : τευξεν; ligne 5, φθι, χαιρεδοιπ.

« Moi Apphia je repose ici confondue avec Ménéclès mon mari, ensemble nous avons vécu et atteint un âge avancé. Nous avons laissé deux enfants: c'est Artémidore, le plus jeune, qui, pour nous marquer sa piété, a

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9904. — [2] Legrand et Chamonard, dans le *Bull. de corr. hellénic.*, 1893, p. 248; F. Cumont, *Inscript. chrét. d'Asie Mineure*, in-8°, Rome, 1895, n. 209; Ramsay, *The cities and bishoprics*, t. II, p. 533, n. 385. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 534, n. 388. — [4] W. Ramsay, *Unedited inscriptions of Asia Minor*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, t. VII, p. 309, n. 33; *The cities and bishoprics of Phrygia*, t. II, p. 537, n. 394; F. Cumont, *op. cit.*, n. 216. — [5] Waddington, *op. cit.*, n. 1733; Legrand et Chamonard, dans le *Bull. de corr. hell.*, 1893, p. 249; Cumont, *op. cit.*, n. 213; W. Ramsay, *op. cit.*, t. II, n. 389. — [6] *Corp. inscr. gr.*, t. III, n. 3962; F. Cumont, *op. cit.*, n, 217; Ramsay, *op. cit.*, t. II, p. 534, n. 387.

Digitized by Google

élevé ce tombeau à nos cendres. Salut passants, priez pour lui[1]. »

VII. Bibliographie de la ville. — V. J. Arundell, *A visit to the seven Churches of Asia; with an excursion into Pisidia; containing remarks on the geography and antiquities of those countries*, in-8°, London, 1828, p. 7, 107-114, 242-244; *Discoveries in Asia minor including a description of the ruins of several ancient cities and especially Antioch of Pisidia*, in-8°, London, 1834, t. I, p. 175-227, pl. II : plan de l'église de l'arche. — J. Franz, *Fünf Inschriften und fünf Städte in Kleinasien*, in-4°, Berlin, 1840, notes de H. Kiepert. — Haase, dans *Ersch und Gruber's Encyclopädie*, au mot *Phrygien*. — G. Hirschfeld, *Ueber Celainai-Apameia-Kibotos*, dans *Berliner Akad. Abhandlungen*, 1876; *Reisebericht*, dans *Berliner Monatschrift*, 1879, p. 301. — D. Hogarth, *Notes upon a visit to Celænæ Apamea*, dans *Journ. of hellenic Studies*, 1888, t. IX, p. 343. — Leake, *Journal of a tour in Asia Minor*, in-8°, London, 1824, p. 158. — W. M. Ramsay, *The historical geography of Asia Minor*, dans *Royal geographical Society's supplementary papers*, 1890, t. IV, p. 403 sq.; *The cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 396 sq., p. 513, p. 538, n. 397; *Transactions ecclesiolog. Soc.*, Aberdeen, 1890, p. 2 sq. — Vivien de Saint-Martin, *Description de l'Asie-Mineure*, 2 vol. in-8°, Paris, 1845, t. I, p. 473 sq., t. II, p. 690. — H. Waddington, *Voyage archéologique en Asie-Mineure*, in-4°, Paris, 1847 sq. — G. Weber, *Dinair (Gueïkler), Célènes, Apamée Cibotos, avec un plan et deux cartes*, in-8°, Besançon. 1892.

Bibliographie des monnaies. — V. J. Arundell, *Discoveries in Asia Minor; including a description of the ruins of several ancient cities and especially Antioch of Pisidia*, in-8°, London, 1834, t. I, p. 210. — E. Babelon, *La tradition phrygienne du déluge*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1891, t. XXIII, p. 174-183, fig.; réimprimé dans *Mélanges de numismatique*, in-8°, Paris, 1893, t. I, p. 165 sq. — D. Banington, *Observations on the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1786, t. IV, p. 315. — A. Bonnetty, *Dissertation sur les médailles d'Apamée rappelant le souvenir du déluge*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1834, t. VIII, p. 144-153, fig.; cf. 1830, t. I, p. 345; 1832, t. V, p. 466. — J. Bryant, *A vindication of the Apamean medal of an Inscription* ΝΩΕ, in-8°, London, 1775; *Analysis of ancient mythology*, in-8°, London, 1775, t. II, p. 229. — C. Combe, *Remarks upon M. Bryant's Vindication of the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1786, t. IV, p. 347-355, — Dillmann, dans *Schenkel's Bibel Lexicon*, t. IV, p. 338; t. V, p. 437. — A. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, in-8°, Paris, 1884, t. II, p. 714. — Dechent, dans *Christlicher Kunstblatt*, 1877, p. 139. — L. Duchesne, *Chronique*, dans le *Bulletin critique*, 1890, t. XI, p 196-197. — J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1794, t. III, p. 132 sq. : *De nummis Apamenis diluvii testibus*. — O. Falconieri, *De nummo Apamensi Deucalionei diluvii typum exhibente dissertatio*, in-4°, Romæ, 1668. — R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, p. 9, note 1, pl. additionnelle, 5ª, 56; *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Paris, 1872, t. VI, pl. 481. — A. Gori, *Museum Florentinum*, in-fol., Florentiæ, 1731, t. III, p. 144 sq. : *Dissertatio de nummis Apamensibus*. — H. Greppo, *Trois mémoires relatifs à l'histoire ecclésiastique des premiers siècles*, in-8°, Lyon, 1840; *Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires concernant les premiers siècles chrétiens*, in-8°, Lyon, 1841, p. 149. — Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8°, Poitiers, 1874, t. IV, p. 44. — B. C. Head, *Historia nummorum, A manual of Greek numismatics*, in-8°, Oxford, 1887, p. 558, fig. — F. Imhoof-Blumer, *Griechische Münzen*, dans *Abhandlungen der Bayer-Akad. der Wissenschaften*, t. XVIII, p. 206; *Jahrbuch des Instituts*, t. III, p. 290. — E. Hennecke, *Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 202-204. — Herbert, earl of Pembroke, *Numismata antiqua*, in-4°, London, 1746, part. 3, pl. 78. — J. Khell, *Erasmi Froehlich de familia Vaballathi numis illustrata. Accedunt ejusdem adpendiculæ duæ ad numismata a Cl. Vaillantio olim edita*, in-4°, Vindobonæ, 1762, p. 95. — F. X. Kraus, *Real Encyclopädie*, in-8°, Freiburg, 1886, t. II, p. 434. — Barthélemy, *Remarks upon M. Bryant's Vindication of the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1786, t. IV, p. 347-355, — J. Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, in-fol., Lugd. Batav., 1697, t. X, col. 678-700 (c'est la dissertation de Falconieri). — J. Hardouin, *Nummi antiqui populorum et urbium illustrati*, in-4°, Parisiis, 1684. — Ch. Lenormant, *Des signes de christianisme qu'on trouve sur quelques monuments numismatiques du IIe siècle*, dans Martin et Cahier, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 196 sq., fig. — Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. III, p. 122. — F. W. Madden, *On some coins of Septimius Severus, Macrinus, and Philip I, struck at Apameia, in Phrygia, with the legend* ΝΩΕ; *with some remarks on the presumed christian tendencies of these and the intervening emperors, together with a notice of some rare coins of Trajan Decius, struck at Mæonia, in Lydia*, dans *The numismatic chronicle and journal of the numismatic Society*, 1866, nouv. série, t. VI, p. 173-220, et pl. VI avec les 3 monnaies. — Marx, dans *Mittheilungen des kaiserl. archäolog. Instituts. Athenische Abtheilung*, 1886, p. 23 sq. — Milles, *Observations on the Apamean medal*, dans *Archæologia*, 1784, t. IV, p. 331-346, pl. XX. — S. Mionnet, *Description de médailles antiques grecques et romaines*, in-8°, Paris, 1806, t. IV, p. 237, n. 261; *Supplément*, t. VII, pl. XII, n. 1. — F. Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1825, part. II, n. 3, p. 52. — Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der class. Alterthumwiss.*, t. I, part. II, col. 2664 sq. : *Apameia*. — J. Pellerin, *Recueil de médailles de villes*, in-4°, Paris, 1762, t. II, pl. XLIII. — W. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 769-672, pl. II, n. 1, 2; cf. p. 432. — Raoul Rochette, dans les *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, 1837, t. XIII, p. 115, note. — Th. Reinach, *Les monnaies juives*, in-18, Paris, 1887, p. 71-73. — *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, in-8°, Paris, 1895, p. 237. — *L'histoire par les monnaies. Essais de numismatique ancienne*, in-8°, Paris, 1902, p. 15-18. — V. Schultze, dans *Christliches Kunstblatt*, 1879, p. 142. — E. Schürer, *Die Prophetin Isabel in Thyatira, Offenbarung II, 20*, dans *Theologische Abhandlungen Weizäcker gewidmet*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 54. — P. Seguin, *Selecta numismata antiqua*, in-4°, Lutet. Paris., 1684 (c'est la dissertation de Falconieri), p. 251. — D. Sestini, *Descriptio numorum veterum*, in-4°, Lipsiæ, 1796, p. 455-456, pl. X, fig. 6. — Smith and Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, in-8°, London, 1880, t. II, p. 1272, pl. I, fig. 1. — J.-F. Vaillant, *Numismata imperato-*

[1] *Épigraphie d'Apamée;* V. Bérard, *Inscriptions de Dinair (Apamée)*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1893, t. XVII, p. 301-321; Legrand et Chamonard, *Inscript. de Phrygie*, dans le même recueil, p. 248, n. 19, 20; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3957-3966; Le Bas-Waddington, *op. cit.*, n. 1701-1703; W. Ramsay, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1883, p. 306 sq.; dans *The journal of Hellenic studies*, t. IV, p. 64; dans la *Revue archéologique*, 1888, t. II, p. 220-221; dans la *Revue des études grecques*, 1889, p. 9 sq.; Weber, dans *Athenische Mittheilungen*, t. XVI, p. 146; Mommsen, dans le même recueil, t. XVI, p. 235, 282 sq.; Condoléon, dans Νέα Σμύρνη, 28 juillet 1891.

Digitized by Google

rum græca, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1698, p. 80, 161. — R. Venuti, *Antiqua numismata ex Museo card. Alex. Albani,* in-fol., Romæ, 1739, t. I, p. 99, pl. XLIX, n. 2. — N. Wiseman, *Lectures on science and revealed religion,* in-12, London, 1836, t. II, p. 133. — J. de Witte, *Du christianisme de quelques impératrices romaines avant Constantin,* dans Martin et Cahier, *Mélanges d'archéologie,* in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 163 sq.; *Mémoire sur l'impératrice Salonine,* in-4°, Bruxelles, 1852, p. 51-52. — W. W. Wroth, *Catalogue of the Greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos, with one map and forty three plates,* in-8°, London, 1894, p. 130.

H. LECLERCQ.

APERTIO AURIUM. — I. Sa place dans les anciens rituels du baptême. II. Description de la cérémonie d'après les textes gélasiens. III. Son origine et ses rapports avec le rite de l'*Effeta.* IV. Ses destinées.

Parmi les rites liturgiques dont se servait autrefois l'Église dans l'administration solennelle du baptême, il en est certains que, dans la suite des siècles, elle a cru devoir abandonner, parce qu'ils avaient perdu leur signification pratique. Tel fut le sort de la tradition du symbole. La faveur dont elle avait joui dans l'antiquité ne l'empêcha pas de disparaître; c'est que les circonstances avaient changé. Tant que la majorité des candidats au baptême solennel s'était recrutée dans les rangs des adultes, la question de la doctrine à donner aux catéchumènes avait revêtu, on le conçoit, une importance capitale. Mais peu à peu, la coutume d'admettre les enfants au baptême réduisit considérablement le nombre des candidats adultes, en sorte que la préparation catéchétique finit par perdre son caractère primitif. Ainsi tombèrent en désuétude bon nombre de rites du catéchuménat; ce fut le cas de l'*apertio aurium.*

I. PLACE DONNÉE A CE RITE DANS LES ANCIENS RITUELS DU BAPTÊME. — Plusieurs sacramentaires et pontificaux nous ont conservé, avec un grand luxe de détails, la description de cette cérémonie, l'une des plus imposantes du catéchuménat. Le Sacramentaire gélasien [1], le *Missale Gallicanum vetus* [2] et le Sacramentaire de Bobbio [3] nous en fournissent, dès le VIIe siècle, les éléments fonciers; on y reconnaît déjà, dans le Gélasien surtout, comme le canevas de la solennelle fonction liturgique que nous trouvons décrite, aux deux siècles suivants, dans le Sacramentaire de saint Rémy de Reims [4], dans le *VIIe Ordo romain* [5] et dans le manuscrit de Zurich [6], et, avec plus de développements encore, dans les Sacramentaires de Gellone [7] et d'Angoulême [8], et dans le Pontifical de Poitiers [9]. Elle est presque universellement désignée sous la rubrique *in aurium apertione* (ou *apertionem*); deux fois nous rencontrons *ad aurium apertionem,* dans le Sacramentaire de Bobbio [10] et dans le Sacramentaire gélasien *n. 30* de Rheinau [11]; dans ce dernier nous trouvons aussi *in auris apertione.*

Dans les documents des VIIIe et IXe siècles, mentionnés plus haut, ce rite fait partie du IIIe scrutin, le plus solennel de tous. Les scrutins étaient alors au nombre de sept. On réunissait les catéchumènes à l'église à l'effet de les examiner; on prononçait sur chacun d'eux un triple exorcisme, puis ils recevaient du prêtre l'imposition des mains et une bénédiction, après quoi on les congédiait. Le premier scrutin avait lieu d'ordinaire le mercredi de la IIIe semaine de carême. La solennité en était intimement liée au saint-sacrifice; les oraisons de la messe du jour étaient ordonnées à cette fonction; dans le Sacramentaire gélasien, au IIIe dimanche de carême, elles sont précédées de la rubrique significative *quæ pro scrutiniis electorum celebratur.* Le même Sacramentaire gélasien possède trois messes de ce genre affectées respectivement aux IIIe, IVe et V^e dimanches de carême. La plupart des documents postérieurs les ont conservées en substance; mais avec cette particularité notable, qu'elles ne prennent plus rang, comme dans le Gélasien, dans la série quadragésimale. De nouvelles messes ont pris leurs anciennes places aux IIIe, IVe et V^e dimanches; quant à elles, c'est désormais dans l'*Ordo* des scrutins qu'il les faut aller chercher [12]. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette remarque importante.

Au VIIe siècle, les cérémonies du premier scrutin se répétaient sept fois durant le carême, du mercredi de la IIIe semaine au samedi-saint. Voir pour plus de détails, art. CATÉCHUMÉNAT et SCRUTINS.

Dans le courant de la IVe semaine, celle qui précède le dimanche de la Passion, au jour indiqué par le président de l'assemblée, le plus souvent le mercredi, on célébrait en grande pompe le troisième scrutin *in aurium apertione.* Pour en mieux signifier l'importance on avait soin de ne convoquer, durant cette IVe semaine, aucune autre réunion : chacune des trois autres semaines quadragésimales comptait deux scrutins, la IVe n'en avait qu'un. Selon l'usage antique, l'épître ordinaire se trouvait remplacée, en ce jour, par deux péricopes spéciales, adaptées à la cérémonie, la leçon prophétique tirée d'Isaïe et la leçon de l'apôtre empruntée à l'épître aux Colossiens. Le missel romain nous en offre encore aujourd'hui le souvenir; la messe de la *feria IV* de cette même semaine a toujours ses deux leçons avant l'Évangile; seules, les sources scripturaires ont varié.

Chaque lecture était suivie de son répons propre, puis commençait la triple cérémonie de l'*Expositio Evangeliorum ad electos,* de la *Traditio symboli,* et de l'*Explanatio Orationis Dominicæ.*

C'est en effet l'ensemble de ces trois cérémonies que nous présentent, sous la rubrique *in aurium apertione,* les documents des VIIIe et IXe siècles signalés plus haut, mais si l'on se reporte aux trois documents plus anciens, au Gélasien et aux deux Sacramentaires gallicans, on remarque que l'appellation *in aurium apertione* semble appartenir en propre à l'explication des évangiles. Le Sacramentaire gélasien donne le titre suivant :

Incipit Expositio Evangeliorum IN AURIUM APERTIONE *ad electos,* tandis qu'il dit simplement :

Incipit præfatio symboli ad electos,
Item præfatio Orationis Dominicæ.

[1] *Codex Vaticanus Regin. 316, P. L.,* t. LXXIV, col. 1087 (d'après Muratori), et Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* Oxford, 1894, p. 50-52. — [2] *Cod. Vatic. Palat. 493, P. L.,* t. LXXII, col. 351-352, d'après Mabillon. — [3] *Cod. Paris. lat. 13246, ibid.,* col. 487-488. — [4] N'existe plus que sous forme de copie fragmentaire exécutée par J. de Voisin, au XVIIe siècle : *Cod. Paris. lat. 9493,* édité par le chanoine U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique,* Paris, 1900, t. VII, p. 348-349. — [5] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 997, d'après Mabillon. — [6] Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ,* typis San-Blasianis, 1779, t. II, p. 1 sq. Cet *Ordo* offre les plus grandes ressemblances avec l'*Ordo Rom. VII;* il est malheureusement fragmentaire. — [7] *Cod. Paris. lat. 12048.* L'*Ordo* des scrutins est édité dans D. Martène, *De ant. Eccl. rit.,* Bassani, 1778, t. I. Lib. I, c. I, art. 12, *Ordo II,* p. 35-37. — [8] *Cod. Paris. lat. 816,* entièrement inédit. — [9] Bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, *n. 227,* anciennement *348.* Dom Martène en a donné des extraits, *op. cit., Ordo III,* p. 37-40. — [10] Telle est du moins la leçon donnée par Mabillon. Le manuscrit porte exactement *ad aures apercionis. Cod. Par. 13246,* f° 85, lignes 1 et 2. — [11] Wilson, *op. cit.,* p. 330; Gerbert, *op. cit.,* t. I, p. 56, note 2; p. 249. — [12] Le *Sacramentarium ex Gelasiano et Gregoriano compositum,* autrefois coté *B. VIII* à la Bibliothèque de la Vallicellane (l'Oratoire), est un des rares manuscrits, s'il n'est pas le seul connu, qui conserve encore au IXe siècle la 1re messe des scrutins au IIIe dimanche de carême. Cf. Card. Tommasi, *Opera,* éd. Vezzosi, Romæ, 1750, t. V, p. 55. Ebner croyait ce manuscrit perdu; d'après une note de dom Bäumer, il serait aujourd'hui dans une bibliothèque particulière. Ebner, *Quellen... d. Missale Romanum. Iter Italicum,* Freiburg i. B., 1896, p. 205, 1; Bäumer, dans *Histor. Jahrbuch,* 1893, t. XIV, 2, p. 244.

Digitized by Google

Le *Missale Gallicanum vetus* reproduit exactement la formule du Gélasien, mais il introduit dans l'ordre des pièces une interversion, qui ne laisse pas d'être significative pour l'appartenance de l'*apertio aurium* à l'*Expositio Evangeliorum*. Nous y trouvons en effet l'ordre qui suit :

Expositio vel traditio Symboli,
Expositio Evangeliorum IN AURIUM APERTIONE *ad Præfatio Orationis Dominicæ.* [*electos,*

Le Sacramentaire de Bobbio offre une combinaison toute spéciale. Sous la rubrique : *Missa in symboli traditione* (remarquer le nom qui est donné ici à la fonction tout entière) apparaît d'abord la formule que voici :

In symbolum ad aurium apertionem ad electos.

Suit l'explication des Évangiles, à laquelle le copiste a sans doute, donné par distraction, le titre *In symbolum,* qui n'a pas de signification à cette place, étant donné qu'il n'est aucunement question du symbole dans cette première tradition. Vient ensuite le titre :

Incipit Expositio symboli.

accompagné cette fois de l'explication du symbole.

Dans les documents postérieurs, le lien de l'*apertio aurium* avec l'*Expositio Evangeliorum* est moins apparent, attendu que nous n'y retrouvons plus le titre qui, au VIIe siècle, semblait consacré *Expositio Evangeliorum in aurium apertione ad electos.* Notons du moins que nulle part la mention *in aurium apertione* ne se trouve accolée d'une façon quelconque soit à la tradition du *Pater,* soit à celle du symbole.

En étudiant de plus près encore la disposition du Sacramentaire gélasien, l'on peut acquérir d'autres présomptions en faveur de l'attribution exclusive de l'*apertio aurium* à l'explication des saints Évangiles. Tandis que, comme il a été dit plus haut, les trois traditions de l'Évangile, du Symbole et du Pater sont, dans les documents postérieurs, réunies en un seul scrutin bien déterminé, le Sacramentaire gélasien ne met entre elles d'autre lien que la juxtaposition; il les transcrit sous *trois* numéros différents, mais sans aucune indication sur leur mode d'emploi[1]. Mais si de ce fait l'on rapproche celui de la présence des *trois* messes dominicales assignées, dans le même document, aux séances des scrutins (car il n'y a encore à ce moment que trois scrutins et non sept, comme plus tard), on est tenté de se demander si les trois traditions n'étaient pas précisément réparties entre les trois scrutins. C'est l'opinion de l'éminent liturgiste anglais, M. Edmond Bishop[2]. Il est certain que les cérémonies préparatoires au baptême, qui ont survécu dans nos anciens livres liturgiques, ont été réglées dans le principe, comme le catéchuménat lui-même, pour le baptême des adultes; pour eux seuls, ces cérémonies si expressives avaient toute leur signification. Aux VIIe et VIIIe siècles, à Rome et même dans la Gaule déjà en partie christianisée depuis longtemps, le baptême des adultes avait presque complètement disparu, et le catéchuménat avait perdu de son actualité; par suite, l'on tendait de plus en plus à le simplifier, en groupant ensemble des éléments autrefois séparés. Grâce aux documents liturgiques que nous a transmis l'antiquité, nous pouvons connaître avec certitude quelques-unes de ces simplifications apportées, dans le cours des siècles, à l'*Ordo* du baptême. Chacune des rédactions successives du Sacramentaire romain marque comme une étape nouvelle dans la marche vers l'unité absolue. L'on peut s'en rendre compte en passant du Gélasien du Vatican aux Sacramentaires de Gellone, et de Reims, puis de ceux-ci au Sacramentaire de Rheinau pour arriver enfin à l'*Ordo* grégorien, où l'on atteint la perfection de la simplicité et de l'unité. Le Sacramentaire gélasien lui-même doit avoir déjà subi certaines modifications dans ce sens, car il n'a plus en vue que le baptême des enfants. Il n'est donc pas téméraire de croire que, primitivement, à chaque Tradition était réservé un Scrutin spécial. Du reste, nous ne sommes pas réduits sur ce point à de simples conjectures. Outre que nous savons, par le témoignage formel et plusieurs fois répété de saint Augustin[3] et du diacre Ferrandus († c. 550)[4], qu'en Afrique l'oraison dominicale n'était livrée aux catéchumènes que huit jours après le symbole, nous avons pour l'Italie un indice non moins probant d'un usage analogue. Il nous est fourni par les *Capitula Evangeliorum Neapolitana* de dom Morin[5]. Ce catalogue napolitain peut dater de la fin du VIIe siècle au plus tard; mais on ne fait pas difficulté de croire qu'il représente une discipline en vigueur dès la première moitié du VIe siècle, discipline qui, si elle n'est pas romaine, se rapproche du moins beaucoup de l'*Ordo* de Rome. Or, c'est précisément aux IIIe, IVe et Ve dimanches de carême qu'il rattache les traditions suivantes :

Dominica III. Quando psalmi (psalmos) *accipiunt.*
Dominica IV. Quando Orationem accipiunt.
Dominica V. Quando Symbolum accipiunt.

Cette coïncidence avec les trois messes de scrutins du Gélasien est significative. Les documents ambrosiens du moyen âge ont gardé une disposition analogue : leurs trois scrutins ont lieu les samedis qui précèdent les IIIe, IVe et Ve dimanches de carême[6]; et l'on sait que, dans le rite ambrosien, la liturgie du samedi, surtout en carême, est intimement liée à celle du dimanche suivant. Le diacre Jean, qui écrivait à Rome au début du VIe siècle, devrait nous renseigner mieux que personne sur ce point. Le patrice Sénarius lui avait demandé des explications sur les trois scrutins. Nous avons sa réponse, mais par malheur elle ne dit rien de l'Exposition des Évangiles ni de la Tradition du Pater, elle ne parle que de celle du Symbole[7]. Malgré ce silence, l'hypothèse de M. Bishop conserve sa valeur, et il y a tout lieu de croire que les trois traditions formaient des cérémonies spéciales; par suite l'*apertio aurium* désignait proprement la fonction liturgique du premier scrutin, c'est-à-dire l'explication des évangiles.

Un dernier indice nous confirme dans cette opinion; il nous est fourni par le texte même de l'*Expositio Evangeliorum* dont voici le début : *APERTURI vobis, filii carissimi, EVANGELIA,... prius ordine insinuare debemus quid sit Evangelium et unde descendat...* Et un peu plus loin : *Et quia ad hoc venistis UT AURES VOBIS APERIANTUR, ne incipiat sensus vester obtundi, Evangelium dicitur...* La pensée de l'auteur de cette formule se laisse aisément deviner : pour lui la cérémonie mystique de l'*apertio aurium* consistait dans la première annonce de la bonne nouvelle qui devait ouvrir au catéchumène l'accès à tous les mystères de la religion.

C'est donc ce seul rite de l'explication des Évangiles que nous avons à exposer ici. Les traditions du Sym-

[1] *Sacr. Gélas.*, I, n. XXXIV-XXXVI. — [2] *The earliest Roman Mass-Book,* dans *Dublin Review,* 1894, t. CXVI, p. 273-276. — [3] *Serm.*, LVI, LVIII, LIX, *ad Competentes, P. L.*, t. XXXVIII, col. 377, 393, 400. — [4] *Epist. ad Fulgentium Ruspensem episcopum, P. L.*, t. LXV, col. 378-379. — [5] *Anecdota Maredsolana,* Maredsoli, 1893, t. I : *Liber comicus,* append. IV, p. 432. Cf. F. Wiegand, *Die Stellung d. apostol. Symbols... Symbol und Katechumenat,* Leipzig, 1899, p. 170-173, 217 sq. — [6] Sacramentaire de Bergame (du IXe siècle), n. LVIII, édité dans l'*Auctarium Solesmense,* Solesmis, 1900, vol. I, fasc. 1, p. 42; Beroldus, *Ordo Ambrosianus,* édit. Magistretti, Mediolani, 1894, p. 92-94, et les *Manuels ambrosiens, ibid.*, p. 94, notes 4-7. Cf. les trois scrutins de l'Évangéliaire d'Aquilée, signalé par dom Morin dans la *Revue bénéd.*, t. XIX, 1902, p. 6; et aussi ceux de l'Évangéliaire, *cod. C. 39 inf.* de l'Ambrosienne, *Revue bénéd.*, 1903, t. XX, p. 381. — [7] *Epist. ad Senarium,* c. III, IV, *P. L.*, t. LIX, col. 401-402.

Digitized by Google

bole et du Pater feront plus tard l'objet d'études particulières. Cf. art. ORAISON DOMINICALE, SYMBOLE DES APÔTRES, et aussi CATÉCHUMÉNAT. Pour l'*apertio aurium*, nous ne demandons, pour l'instant, qu'aux documents liturgiques les plus anciens de nous renseigner sur son compte. Plus loin, nous rechercherons dans la tradition patristique si telle avait toujours été la signification et la forme de ce rite.

II. DESCRIPTION DE LA CÉRÉMONIE D'APRÈS LES TEXTES GÉLASIENS. — Après les exorcismes du troisième scrutin, le prêtre avait, comme dans les deux assemblées précédentes, imposé les mains sur les catéchumènes, en récitant la formule de bénédiction : *Æternam ac justissimam pietatem tuam deprecor*[1], formule gélasienne que nous ont conservée aussi quelques sacramentaires grégoriens sous une rubrique que nous aurons à mentionner dans la suite. Les deux leçons qui suivaient étaient empruntées à Isaïe : *Omnes sitientes*... (c. LV, 1, ou telle autre péricope) et à l'Épître de saint Paul aux Colossiens : *Fratres, expoliate vos veterem hominem*... (c. III, 9-17)[2]; chacune d'elles était accompagnée de son répons graduel. Ces deux lectures étaient intimement liées à la cérémonie qui devait suivre, comme nous l'indiquent les Sacramentaires : *leguntur duæ lectiones in aurium apertionem*.

Dans les précédents scrutins, aussitôt après le chant du ℟. Graduel et avant la lecture de l'Évangile, les catéchumènes avaient dû se retirer sur l'injonction du diacre : *Recedant catechumeni*. Mais cette fois tout autre était l'invitation qui leur était adressée. A peine les dernières mélodies du répons avaient-elles retenti dans le sanctuaire, qu'un chœur de clercs, groupé près du *sacrarium* entonnait ce cantique : « *Omnes sitientes venite ad aquas*. Vous tous qui avez soif, accourez aux sources du salut... Écoutez ma loi, ô mon peuple, prêtez une oreille attentive aux paroles sorties de ma bouche! » Les voix se rapprochaient peu à peu, et bientôt l'on voyait apparaître une longue théorie de clercs et de ministres sacrés, revêtus des plus beaux ornements. De simples *clerici* ouvraient et fermaient la marche; deux d'entre eux portaient des flambeaux allumés, tandis qu'un troisième agitait un encensoir fumant. Au centre s'avançaient, graves et recueillis, quatre lévites revêtus de la dalmatique, chacun d'eux portant avec lui l'un des quatre Évangiles. Déjà l'imposant cortège avait atteint les degrés de l'autel; le cantique terminé, tandis que les clercs avaient entonné l'invocation de la litanie, *Kyrie eleison*, qu'ils devaient répéter neuf fois, les quatre diacres s'étaient détachés et, franchissant les marches du sanctuaire, ils avaient déposé leurs évangiles aux quatre angles de l'autel. Enfin allait commencer la touchante cérémonie de l'*apertio aurium*; pour la première fois l'Église allait consentir à admettre ses élus (*electi*, les candidats au baptême) à contempler le mystère des quatre Évangiles.

Le prêtre prenait le premier la parole, afin de préparer les catéchumènes à ce qu'ils allaient entendre; tourné de leur côté, il leur adressait cette allocution, qui, nous l'avons dit, a donné son nom à toute la fonction : *Aperturi vobis, filii carissimi, Evangelia, id est gesta divina, prius ordine insinuare debemus quid sit Evangelium et unde descendat, et cujus in eo verba ponantur, et quare quattuor sint qui hæc gesta scripserunt... Et quia ad hoc venistis, ut aures vobis aperiantur, ne incipiat sensus vester obtundi, Evangelium dicitur proprie bona adnuntiatio... Explicantes ergo breviter quid sit Evangelium vel qui sunt ii quattuor qui per prophetam ante monstrati sunt, nunc figuras atque nomina singulis adsignemus indiciis*... C'est en effet sous forme de commentaire de la prophétie d'Ézéchiel, que le prêtre allait faire connaître les quatre évangélistes, en appliquant à chacun d'eux la figure symbolique que la tradition s'accorde à leur attribuer.

L'un des quatre diacres reprenait l'Évangile de saint Matthieu, qu'il avait déposé à l'angle gauche de l'autel, et accompagné du sous-diacre, des deux céroféraires et de l'acolyte thuriféraire, il se rendait processionnellemet à l'ambon disposé dans le chœur pour la lecture de l'Évangile. Les vingt premiers versets étaient chantés sur un ton solennel; la lecture terminée, le sous-diacre recevait sur le *linteum* (sans doute une sorte de voile huméral) dont il était paré, le livre des Évangiles qu'il reportait au *sacrarium*.

Cependant le diacre hebdomadier invitait les catéchumènes à écouter attentivement, et le prêtre prononçait quelques paroles, expliquant le caractère spécial de l'Évangéliste, dont on avait lu les premiers versets. *Filii carissimi, ne diutius ergo vos teneamus, exponamus vobis quam rationem et quam figuram unusquisque in se contineat, et quare Matthæus in se figuram hominis habeat*...

La même cérémonie se répétait dans tous ses détails pour les trois autres Évangélistes. Une doxologie terminait la quatrième allocution, où se trouvait une invitation pressante pour les *electi* à se bien préparer au baptême (nouvelle preuve que là finissait primitivement la cérémonie) : *Unde jam vobis conceptis prægnans gloriatur Ecclesia..., ut adveniente die venerabilis Paschæ, lavacro baptismatis renascentes, sicut sancti omnes mereamini fidele munus infantiæ a Christo Jesu Domino nostro percipere. Qui vivit et regnat Deus*...

Ainsi était accomplie la cérémonie de l'*apertio aurium*. Au moment de l'offrande, les catéchumènes étaient congédiés; on ne les rappelait qu'à la fin de la cérémonie, au moins dans certaines églises, pour leur donner une bénédiction spéciale. Le Sacramentaire de Reims[3], et celui de Corbie qu'a édité dom H. Ménard[4], nous en ont conservé le texte. Le *Missale Gallicanum vetus* donne, après son *Expositio Evangeliorum*, deux oraisons intitulées *præmissiones ad scrutamen*[5]; ce sont des bénédictions du même genre, mais elles se plaçaient sans doute avant le renvoi, comme le terme *præmissiones* semble l'indiquer.

III. ORIGINE DE L'*APERTIO AURIUM*; SES RAPPORTS AVEC LE RITE DE L'*EFFETA*. — Nous avons retracé dans les pages précédentes la cérémonie de l'*apertio aurium* telle qu'on l'entendait au VIIe et au VIIIe siècle. L'on verra plus loin quelles traces elle a laissées dans les documents postérieurs; il sera bon de rechercher auparavant ce que les œuvres des Pères peuvent nous révéler sur la question de son origine.

Le témoignage le plus ancien relatant la tradition des quatre Évangiles ne remonte pas, à notre connaissance, au delà du début du VIIe siècle. En l'année 601, saint Grégoire le Grand écrivait à l'évêque Marinien de Ravenne pour lui ordonner de cesser son jeûne quadragésimal, en raison de sa mauvaise santé. *A vigiliis quoque temperandum est*, ajoutait-il, *et preces quæ super cereum in Ravennati civitate dici solent, vel* EXPOSITIONES EVANGELII QUÆ CIRCA PASCHALEM SOLEMNITATEM A SACERDOTIBUS FIUNT, *per alium dicantur*[6]. Encore n'est-il pas certain que ce texte ait précisément en vue le rite de l'*Expositio Evangeliorum*.

[1] Tous les documents cités plus haut mettent ces paroles sur les lèvres du prêtre. Le seul *Ordo* de Zurich (D. Gerbert, *op. cit.*, p. 2) les attribue au diacre; mais c'est là une erreur due à une lacune considérable du manuscrit dont l'éditeur n'a pas semblé prendre garde, du moins n'en a-t-il pas averti son lecteur. — [2] *Sacram. Vallicell. B. VIII*, cité plus haut, col. 2524, note 12 (dans Tommasi, *Opera*, éd. Vezzosi, t. V, p. 334), et les documents déjà mentionnés. — [3] Ul. Chevalier, *Bibl. lit.*, t. VII, p. 308. — [4] Dans les œuvres de saint Grégoire, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 610. — [5] *P. L.*, t. LXXII, col. 352-353. — [6] *Epist. ad Marinianum*, l. XI, indict. IV, ep. XXXIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1146; *Mon. Germ.*, *Epp.*, t. II, p. 282-283, epist. 21.

Digitized by Google

Deux siècles après saint Grégoire, le vénérable Bède le mentionne d'une façon explicite, dans son Commentaire sur Esdras : *Pulcher ac salubris in Ecclesia mos* DOCTRINA PATRUM INOLEVIT, *ut his qui catechizantur quattuor evangeliorum sacramentum explanetur, ac recitentur exordia* [1]. Ailleurs il parle de la même coutume en des termes plus formels encore : *Nonnisi per fidem et sacramenta Evangelii, quæ quattuor libris continentur, unitatem sanctæ Ecclesiæ quis ingredi potest. Unde pulcher in ipsa Ecclesia mos antiquitus inolevit, ut his qui catechizandi et christianis sunt sacramentis initiandi, quattuor evangeliorum principia recitentur, ac de figuris et ordine eorum in apertione aurium suarum solerter erudiantur* [2]. Bède considère cette coutume comme s'étant implantée dans l'Église sur l'autorité des Pères; mais c'est malheureusement insuffisant pour nous fournir une donnée chronologique.

Il existe deux textes de beaucoup antérieurs qui font peut-être allusion à la même pratique; le Dr F. Kattenbusch, qui les a relevés, s'est bien gardé du reste de se prononcer sur leur valeur [3]. Ce sont deux passages de S. Irénée et de Priscillien. Dans le livre premier de son traité *Contra hæreses* [4], S. Irénée parle de la règle de vérité que l'on reçoit au baptême. Contrairement à l'opinion ordinaire qui y voit uniquement le symbole de foi, M. Kattenbusch croit que ce κανὼν τῆς ἀληθείας désigne aussi les Saintes Écritures. D'autre part, nous rencontrons dans saint Irénée, comme dans l'*Expositio Evangeliorum ad Electos*, l'application aux quatre évangélistes des quatre figures symboliques de la prophétie d'Ézéchiel [5]. En rapprochant ces deux passages, M. Kattenbusch se demande s'il n'y aurait pas là un indice de la tradition des Évangiles. Cependant il regarderait comme téméraire de l'affirmer. — L'hérétique Priscillien († 385) s'exprime ainsi dans son *Liber apologeticus ad sacerdotes : Nos venerabilis Ecclesiæ Dei per Symbolum corpus ingressi indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam* IN QUATTUOR EVANGELIORUM DISPOSITIONE *cognovimus* [6]. Le rapprochement du Symbole et des Évangiles semble favoriser l'hypothèse de M. Kattenbusch. Il ne faudrait pourtant pas trop presser ces textes. Il est certain que la coutume existait dans l'antiquité d'expliquer la Sainte Écriture et en particulier les Évangiles, devant les candidats au baptême. On ne saurait cependant en conclure que déjà l'on pratiquait la tradition des Évangiles, telle que nous la présente le Gélasien. Origène écrivait : *Statim ut quis credidit Jesu Christo,* ET LEX EVANGELII IN EJUS CORDE DESCRIPTA EST *et in conspectu filiorum Israel conscripta* [7]. Et Rufin de son côté : [*Scripturæ sacræ*] *nobis a Patribus traditæ sunt, quæ* (*ut dixi*) *opportunum visum est hoc in loco designare ad instructionem eorum qui prima sibi Ecclesiæ ac fidei elementa suscipiunt* [8]. A la même époque l'auteur anonyme de la *Peregrinatio ad loca sancta* mentionne les catéchèses qui se faisaient à Jérusalem « sur toute la Sainte Écriture » [9]. Est-ce à dire que nous ayons là autant de témoins de l'*Expositio Evangeliorum?*

D'autre part, l'explication des saintes Écritures n'était pas strictement réservée aux *competentes*, c'est-à-dire à ceux des catéchumènes que l'on préparait au baptême; d'une façon habituelle, non seulement les simples catéchumènes, mais aussi les païens eux-mêmes étaient admis, comme les fidèles et les *competentes*, aux lectures de la messe, y compris celle de l'Évangile. Leur renvoi n'avait lieu qu'après l'homélie, au moment de l'Offrande. Nous en avons un grand nombre de témoignages, pour Milan [10] et pour l'Afrique [11], pour la Gaule [12] et pour l'Espagne [13]. Étant donnée cette discipline, encore en vigueur dans certains pays au début du VIe siècle, comment expliquer la présence, parmi les rites du catéchuménat, d'une tradition spéciale des saints Évangiles? On comprend que deux formules, comme le Symbole et l'Oraison dominicale, strictement réservées aux fidèles fussent l'objet d'une réelle tradition, puisque les catéchumènes ne pouvaient en avoir aucune connaissance préalable. Mais cette raison ne vaut pas pour les Évangiles. Or il s'agit bien, dans cette *Explanatio Evangeliorum* de la tradition, analogue à celle du Symbole, d'un texte que les aspirants au baptême sont au moins censés ignorer. Est-ce donc qu'à un moment donné on aurait exclu d'une façon générale les non-baptisés de la lecture de l'Évangile à la messe? Rien dans l'histoire ne nous permet de le supposer. Les Sacramentaires gélasiens du VIIIe siècle sont les premiers à mentionner cet usage pour les candidats au baptême. Aux premières messes du scrutin, ils étaient renvoyés de l'Église aussitôt après le Graduel qui suivait l'Épître [14]. Ce n'est qu'après le 3e scrutin, lors de l'*apertio aurium*, que, pour la première fois, ils étaient admis à entendre la lecture de l'Évangile. Le Gélasien du VIIe siècle ne dit rien de cette particularité que relatent tous les documents qui en dépendent; il est pourtant permis de supposer qu'elle existait déjà. A partir du moment où, les catéchumènes adultes devenant de plus en plus rares, le catéchuménat lui-même tendait à prendre un caractère quelque peu factice, l'on en avait réduit la durée aux dernières semaines de carême : il ne commençait plus que le jour où les candidats, ayant donné leurs noms, recevaient la bénédiction *ad catechumenum faciendum*, et entraient ainsi, après la réception du sel (le *sacramentum catechumenorum* [15]), dans la catégorie des catéchumènes; quelques jours après, on les admettait à la lecture de l'Évangile, dont ils étaient jusque-là privés. Ainsi l'*Expositio Evangeliorum*, sorte de résumé des anciennes catéchèses sur la Sainte Écriture, était réellement pour eux la première manifestation de la parole de Dieu, et la signification du rite se trouvait sauvegardée.

Si l'on admet cette explication, il en résulte que l'*Expositio Evangeliorum* était d'institution relativement récente : de là le silence que gardent les Pères à son endroit. C'est sans doute, au moment de la rédaction du Sacramentaire gélasien, vers le VIe siècle,

[1] *In Esdram et Nehemiam allegorica expositio*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XCI, col. 862. — [2] *De Tabernaculo et vasis eius*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XCI, col. 460. Cité par Amalaire, dans sa *Lettre à Hilduin* (Meyer, dans *Neues Archiv*, t. XIII, p. 312; Dümmler, *Mon. Germ.*, *Epp.*, t. V. p. 249). — [3] F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, in-8°, Leipzig, 1900, t. II, p. 27, 388. — [4] Édit. de dom Massuet, l. I, c. IX, 4, *P. G.*, t. VII, col. 545. Édit. de Harvey, Cambridge, 1857, l. I, c. I, 20, t. I, p. 88. — [5] *Contra hæreses*, l. III, c. XI, 8 (Massuet, *P. G.*, t. VII, col. 886-888), ou l. III, c. XI, 11 (Harvey, t. II, p. 46). — [6] Édition G. Schepss, dans *Corpus script. lat. ecclesiast.*, in-8°, Vindobonæ, 1889, t. XVIII, p. 31. — [7] *Homilia*, IX, *In Jesu Nave*, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 874. Cf. *Hom.*, IV, n. 1, *ibid.*, col. 843. — [8] *Comm. in Symbolum apostolorum*, 38, *P. L.*, t. XXI, col. 374. — [9] *Peregrinatio Sylviæ*, dans Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, 2e édit, Paris, 1898, p. 499. — [10] S. Augustin, *Confessiones*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. XXXII, col. 721. — [11] S. Augustin, *In Joannem*, tract. XI, c. I, *P. L.*, t. XXXV, col. 1474, etc. — [12] *Conc. Arausicanum I* (an. 441), can. 18, Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis, 1759-1798, t. VI, col. 439; S. Germain de Paris, *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXII, col. 92; *Statuta Eccl. antiqua*, can. 84, Mansi, t. III, col. 958. — [13] *Conc. Valentinum* (an. 524), can. 1, Mansi, t. VIII, col. 620. — [14] Cf. *Ordo Rom. VII*, § 28, 3. Amalaire en fait la remarque au siècle suivant : *Consuetudo nostra tenet ut catechumenos repellamus ante Evangelium. De ecclesiast. officiis*, l. III, c. XXXVI, *P. L.*, t. CV, col. 1156. C. Sicard de Crémone, au XIIe siècle (*Mitrale*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 283), parle encore de cette coutume, mais pour la condamner. — [15] Dans l'ancienne discipline, l'imposition des mains et le sel étaient donnés dès les premiers temps du catéchuménat. Cf. p. ex. S. Augustin, *Confess.*, l. I, c. XI, 17, *P. L.*, t. XXXII, col. 668; Jean Diacre, *Epist. ad Senarium*, *P. L.*, t. LIX, col. 401; Sulpice Sévère, *Dialog.*, II, 4, *P. L.*, t. XX, col. 204. Voir CATÉCHUMÉNAT.

Digitized by Google

qu'elle aura été ajoutée aux deux autres Traditions, qui étaient plus anciennes. L'identification de l'auteur de cette pièce fournirait peut-être la confirmation de cette hypothèse. L'ordre même où nous y trouvons nommés les évangélistes donne un indice de plus pour la date récente de sa composition. C'est un fait connu que la presque totalité des exemplaires de la version antéhiéronymienne du Nouveau Testament donne aux évangélistes un ordre tout différent de celui qu'a adopté la Vulgate. Au lieu de saint Matthieu, saint Marc, saint Luc, saint Jean, on trouve d'ordinaire saint Matthieu, saint Jean, saint Luc, saint Marc. C'était là un usage universellement répandu, en Afrique et en Italie comme en Gaule. Qu'il nous suffise de citer les Évangéliaires de Brescia, Verceil, Vérone (IVe-Ve siècle), Corbie, Saint-Germain, Saint-Gatien de Tours, Cambridge (VIe-VIIe siècle). Or l'*Expositio Evangeliorum* nous donne l'ordre de la Vulgate, et l'on sait que ce n'est qu'au VIe siècle, surtout à partir de saint Grégoire, que la Vulgate se répandit en Italie [1].

Nous allons constater d'autre part, que, toujours vers la même époque, un changement radical s'opéra dans le rite de l'*apertio aurium*. Il est assez naturel de croire qu'il y a eu coïncidence, ou du moins relation, entre la modification du rite et l'institution de l'*Expositio Evangeliorum*.

Trois ou quatre textes des IVe et Ve siècles, appartenant tous à l'Italie du Nord, font en effet mention formelle d'une *apertio* toute différente de celle dont nous avons parlé. Saint Ambroise s'exprime ainsi dans son *De mysteriis* : *Aperite igitur aures et* BONUM ODOREM VITÆ ÆTERNÆ *inhalatum vobis munere Sacramentorum carpite; quod vobis significavimus cum* APERTIONIS CELEBRANTES MYSTERIUM *diceremus* EPHPHETA, QUOD EST ADAPERIRE, *ut venturus unusquisque ad gratiam, quid interrogaretur cognosceret, quid respondere meminisse deberet* [2]. L'auteur anonyme du *De sacramentis* dit en précisant davantage : *Quid egimus Sabbato? Nempe* APERTIONEM; *quæ* MYSTERIA *celebrata sunt* APERTIONIS *quando tibi* AURES TETIGIT SACERDOS ET NARES. *Ideo ergo tibi sacerdos aures tetigit ut aperirentur aures tuæ ad sermonem et ad alloquium sacerdotis... Non os tangit episcopus sed nares, ut* BONUM ODOREM *accipias pietatis æternæ* [3]... Au siècle suivant, saint Pierre Chrysologue, prêchant à Ravenne, relate une coutume analogue : *Veniens ex gentibus impositione manuum et exorcismis ante a dæmone purgatur, et* APERITIONEM AURIUM *percipit, ut fidei possit capere auditum, ut possit ad salutem prosequente Domino pervenire* [4]. L'auteur ne le dit pas expressément, mais le fait qu'il commente ici, la guérison du sourd-muet de l'Évangile, prouve clairement qu'il s'agit bien du rite mentionné par saint Ambroise. Saint Maxime de Turin († 465) a lui aussi tout un sermon aux néophytes sur la cérémonie de l'onction des oreilles et des narines, qu'il rapporte comme saint Ambroise à la solennité même du baptême; il omet seulement le terme *apertio* [5].

La liturgie romaine n'ignorait pas ce rite. Car c'est en des termes semblables que nous le trouvons mentionné par Jean Diacre dans sa lettre à Sénarius. Au troisième scrutin, dit-il, TANGUNTUR *sanctificationis oleo* AURES *eorum,* TANGUNTUR ET NARES; *sed aures ideo quia per eas ad intellectum fides ingreditur... Aliud quoque in narium unctione signatur, ut quia illud oleum in nomine benedictum est Salvatoris, ad spiritalem ejus* ODOREM *quadam ineffabili interiores sensus* SUAVITATE *ducantur* [6]. Il ne paraît pas téméraire de voir également ce rite dans l'onction du troisième Scrutin dont parlaient, aux environs de l'an 400, les Pères du Concile romain [7].

Il s'est même conservé à travers les âges jusqu'à nos jours, non sans avoir toutefois subi quelques modifications. Si, dans le principe, l'on employait pour cet *Effeta* l'huile sainte des catéchumènes, de bonne heure on le voit pratiqué avec la salive (c'est ainsi que nous le présentent nos plus anciens Sacramentaires); c'était là un premier changement apporté dans la pratique ancienne. L'usage de l'huile pour l'*Effeta,* ainsi qu'on le pratiquait à Milan, usage dont on veut trouver un témoin pour la Gaule dans Sulpice Sévère [8], n'avait pas toujours été une singularité, puisque Rome l'avait connu dès le principe [9].

Une modification plus importante encore vint affecter ce rite de l'*Effeta,* ce fut la perte de son nom de *mysterium apertionis* (saint Ambroise) ou *aperitio aurium* (saint Pierre Chrysologue); nous ne le retrouvons plus une seule fois après le Ve siècle; par contre, c'est précisément à l'*Expositio Evangeliorum* qu'à partir du VIe siècle, nous le trouvons attribué. Comment a pu s'opérer ce transfert, et quelle en a été la raison? Aucun texte ne permet de l'expliquer, mais le fait n'en est pas moins certain.

A première vue, l'explication la plus naturelle serait que l'*Effeta* devait se pratiquer avant la tradition des Évangiles, et que dans la suite il lui aura laissé son nom. Mais il n'en allait pas ainsi. Amalaire relate bien, il est vrai, dans son *De ecclesiasticis officiis* (écrit en 819), la « variété » suivante : *Memorata IV feria apud cultores Ecclesiæ* IN APERTIONE AURIUM *dicitur. Eadem die agitur Scrutinium tertium quod maximum est inter septem Scrutinia.* EADEM DIE TANGUNTUR AURES ET NARES CATECHUMENORUM *digitis presbyterorum. Eadem die instruuntur de auctoribus et initiis quatuor Evangeliorum. Eadem die percipiunt Orationem Dominicam et Symbolum* [10]. Un *Ordo ad Scrutinium* de l'abbaye de Werden (diocèse de Cologne) offre lui aussi cette particularité de l'*Effeta* pratiqué avant les traditions [11]; mais cette prescription est empruntée à Amalaire, dont le copiste du manuscrit a reproduit mot pour mot, non sans éviter certaines inconséquences, le passage du *De officiis* cité à l'instant. Le Pontifical composé par Sanctorius présente également l'*Effeta* avant le IIIe scrutin, mais il est difficile de savoir à quelles sources le savant cardinal avait emprunté ce trait [12]. Enfin quelques documents de basse époque unissent aussi l'*Effeta* aux exorcismes des scrutins [13]. Mais rien dans les pratiques passées n'autorisait cette nouveauté, autant du moins que nous pouvons en juger par les Sacramentaires des VIIe et VIIIe siècles. Dom Martène, Catalani et d'autres après eux [14] ont bien eu soin de le faire remarquer à cause de la confusion que l'on

[1] Cf. *Les trois homélies catéchétiques du Sacrament. gélasien,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1904, t. V p. 507-521. — [2] *Liber de mysteriis ad initiandos,* c. I, 3, *P. L.,* t. XVI, col. 406. — [3] *De sacr.,* l. I, c. I, 2, *P. L.,* t. XVI, col. 435-436. — [4] *Serm.,* LII, *de dæmoniaco surdo et muto curato, P. L.,* t. LII, col. 347*. — [5] *Tractatus I de baptismo, P. L.,* t. LVII, col. 771-774. — [6] *Epist. ad Sen.,* IV-V, *P. L.,* t. LIX, col. 402. — [7] *Canones ad Gallos episcopos,* mis par dom Constant au nombre des lettres du pape saint Sirice. Migne les a reproduits d'après lui, *P. L.,* t. XIII, col. 1189. M. E.-Ch. Babut en a donné récemment une nouvelle édition d'après deux anciens manuscrits : *La plus ancienne décrétale,* Paris, 1904. — [8] *Vita S. Martini,* XVI, *P. L.* t. XX, col. 169; *Dialog.,* III, 2, *ibid.,* col. 213. Cf. Lejay, *Ancienne littérature chrétienne,* dans la *Rev. d'hist. et litt. relig.,* 1897, t. II, p. 174. — [9] Cf. *De sacramentis,* l. III, c. I, 5 : *Eccles. Romana... cujus typum in omnibus sequimur et formam. P. L.,* t. XVI, col. 452. — [10] *De Eccl. officiis,* l. I, c. VIII, *P. L.,* t. CV, col. 1005. — [11] Martène, *De ant. Eccl. rit.,* l. I, a. 12, *Ordo IV;* de même l'*Ordo* d'Hittorp avec lequel, du reste, l'*Ordo* de Werden présente beaucoup de ressemblances. Hittorp, *De divinis officiis,* Paris, 1610, col. 34. — [12] *Rituale sacramentorum romanum,* Romæ, 1584, p. 39. — [13] Cf. Martène, *op. cit.,* l. I, a. 7. — [14] Le Dr Fr. Wiegand entre autres, dans son excellente étude sur *Odilbert von Mailand über die Taufe,* in-8°, Leipzig, 1899, p. 49; cf. Probst, *Katechese und Predigt,* in-8°, Breslau, 1884, p. 102-103.

Digitized by Google

rencontre chez plusieurs auteurs anciens et modernes. Aucun des documents, où nous trouvons l'*Ordo* gélasien, n'affecte le rite de l'*Effeta* au IIIe scrutin *in apertione aurium;* partout il accompagne les exorcismes qui précèdent la *Redditio Symboli,* au samedi-saint, et c'est à cette place qu'il s'est conservé le plus ordinairement jusqu'à nos jours. Nous savons d'ailleurs pertinemment par le témoignage de saint Ambroise et de saint Maxime que, dans l'ancienne économie, l'*Effeta* se pratiquait aussi le samedi-saint, et non pas avant la tradition du Symbole.

L'unique preuve que l'on pourrait invoquer à l'appui de cette explication serait la position donnée à l'*Effeta* dans l'ancien rite mozarabe. L'onction des oreilles et de la bouche vient en effet avant la tradition du Symbole, sans porter toutefois le nom d'*apertio.* C'est à cette place bien précise qu'on la trouve dans le *Liber ordinum* mozarabe qu'a publié dom Férotin, comme aussi dans le *De cognitione baptismi* de saint Ildephonse, *post exorcismos tanguntur auriculæ oleo..., tangitur et os*[1]. C'était un usage particulier dont nous ne connaissons aucun autre témoignage ancien, et qui ne peut par conséquent prouver pour d'autres liturgies que pour la liturgie mozarabe.

Le changement signalé plus haut reste donc, dans l'état de nos connaissances actuelles, un mystère difficile à expliquer. Il est à noter toutefois que la signification mystique que l'on donnait à l'*apertio* aux IVe et Ve siècles n'a pas dû être étrangère à l'application qu'on en a fait postérieurement à la tradition des Évangiles. Saint Ambroise, saint Pierre Chrysologue, saint Maxime montrent, par les termes qu'ils emploient, qu'ils la considéraient comme un préambule à la connaissance des mystères de la foi. C'est aussi dans ce sens que diverses liturgies parlent de « l'ouverture des oreilles du cœur ». Telle cette oraison pour les catéchumènes que commente saint Jean Chrysostome : *Oremus... ut cordium ipsorum aures aperiat ut audiant quæ oculus non vidit, nec auris audivit*[2]... Et encore cette formule qu'a conservée l'*Ordo* baptismal copte : *Domine.., rogamus famulorum tuorum qui dederunt nomina miserere... aperi aures cordium eorum*[3]... Dans le même sens, l'Église formule encore le vendredi-saint pour les catéchumènes, cette prière que l'on trouve déjà dans le Gélasien : *Oremus et pro catechumenis nostris ut Deus... adaperiat aures præcordium ipsorum.*

De ces changements survenus dans le rite de l'*Effeta* il est resté quelques traces dans la formule elle-même. Celle que nous ont transmise les traditions gélasienne et grégorienne est visiblement une formule d'exorcisme : *Effeta, quod est adaperire in odorem suavitatis; tu autem diabole effugare, appropinquavit enim judicium Dei.* La dernière partie, *tu autem diabole...,* qui en précise si bien le sens, serait une addition postérieure, qu'il n'y aurait pas lieu d'en être surpris. La formule se présente en effet sans ce dernier membre de phrase, dans certains documents gallicans, ou apparentés au rite gallican. *Effeta, Effeta,* [quod] *est hostia, in odorem suavitatis,* lisons-nous dans le Sacramentaire de Bobbio[4]. Le missel irlandais de Stowe offre une leçon analogue : *Effeta quod est apertio, effeta est hostia in honorem* (pour *odorem*) *suavitatis in nomine Dei Patris et Filii et Spiritu Sancti*[5]. Dom Férotin a fait connaître la formule suivante du *Liber ordinum* mozarabe : *Effeta, Effeta, cum Spiritu Sancto, in odorem suavitatis effeta. Bene omnia fecit et surdos fecit audire et mutos loqui*[6]. Il est à peine besoin de faire remarquer combien ces formules, dans leur sobriété, rappellent les textes cités plus haut de saint Ambroise, du *De sacramentis* et de Jean Diacre.

En résumé, l'*apertio aurium* a primitivement consisté en une onction des oreilles et des narines, destinée à symboliser la préparation du catéchumène aux mystères de la foi. Le rite s'est conservé avec quelques modifications, mais il a perdu son nom pour le laisser à la première des homélies catéchétiques, l'*Expositio Evangeliorum.* Ainsi transformée, l'*apertio aurium* est entrée dans le sacramentaire gélasien, pour disparaître ensuite à tout jamais des livres grégoriens. Quant aux raisons qui ont inspiré ce changement, on ne saurait en préciser la nature. Il est très possible que le rédacteur du Gélasien se soit laissé guider par la phrase QUIA AD HOC VENISTIS UT AURES VOBIS APERIANTUR de l'*Expositio Evangeliorum.* En introduisant la formule dans son recueil, il lui aura donné le titre qu'elle lui semblait réclamer, et du même coup l'ancien *Effeta* se trouva dépossédé de son vrai nom.

IV. DESTINÉES DE CES DEUX RITES. — Nous avons vu le rite de l'*apertio aurium,* sous la forme primitive d'onction des oreilles et des narines, pratiqué dans l'Italie du Nord, dès le IVe siècle. Nous avons également retrouvé cette onction dans la liturgie romaine (lettre de Jean Diacre à Sénarius). Cette onction a disparu dans la suite, probablement vers le VIe siècle, à l'époque de l'apparition du Sacramentaire gélasien; déjà dans ce document elle a fait place à un simple attouchement des doigts humectés de salive. Sous cette dernière forme le rite de l'ancienne *apertio* s'est perpétué dans toutes les Églises latines, aussi bien à Milan que dans les pays, comme l'Empire franc et l'Irlande, qui ont définitivement adopté la liturgie romaine. Toutefois l'unification sur ce point ne s'opéra pas tout d'un coup; au IXe siècle encore, Leidrade de Lyon témoigne de pratiques diverses; on lit en effet, dans sa lettre à Charlemagne : *Alii oleo sancto tangunt catechumenorum aures et nares; alii vero sputo, alii absque sputo et oleo, alii etiam os tangunt oleo ad exemplum Dominicum*[7]. La seule liturgie mozarabe conserva d'une façon définitive l'ancienne onction[8]. Quant à l'Église d'Afrique, elle ne semble pas avoir connu ce rite de l'*Effeta,* du moins le diacre Ferrandus, dans sa lettre à saint Fulgence, n'en fait-il aucune mention, non plus que les Pères d'Afrique ses prédécesseurs[9]. Les Églises d'Orient n'ont jamais pratiqué l'*Effeta* proprement dit, quoique leurs liturgies prescrivent toutes, avant le baptême, un grand nombre d'onctions, non seulement sur les narines et les oreilles, mais sur toutes les parties du corps.

L'*Expositio Evangeliorum* a été moins répandue et sa durée plus éphémère. Elle a été pratiquée à Rome et en Italie (saint Grégoire à Marinien de Ravenne), en Angleterre (Bède, passage cité plus haut) et dans l'Empire franc. Milan, l'Espagne, l'Afrique[10], l'Orient ne l'ont, semble-t-il, jamais connue.

Tandis que l'*Effeta* nous a été conservé, de tout le rite

[1] *De cognit. baptismi,* c. XXIX, *P. L.,* t. XCVI, col. 124. *Liber Ordinum,* fos 26-27. Cf. Lectionnaire de Tolède (*Liber comicus* de dom Morin, *op. cit.,* p. 133). — [2] *In Epist. II ad Corinthios,* homil. II, *P. G.,* t. LXI, col. 399 sq. — [3] Denzinger, *Ritus Orientalium... in administrandis sacramentis,* in-8°, Wirceburgi, 1863, t. I, p. 196. — [4] *P. L.,* t. LXXII, col. 502. — [5] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church,* in-12, Oxford, 1881, p. 210. — [6] *Lib. Ordinum,* f° 26. — [7] *Liber de sacramento Baptismi ad Carolum Magnum,* c. II, *P. L.,* t. XCIX, col. 857. Dans sa lettre au clergé de Reims Hincmar († 882) mentionne encore de semblables divergences. — [8] S. Ildefonse, *De cognit. Baptismi,* c. XXVII-XXIX, *P. L.,* t. XCVI, col. 123-124. — [9] *Epist. ad Fulgentium, P. L.,* t. LXV, col. 379. — [10] A moins que l'on ne considère comme une sorte de *traditio,* la lecture du Ier chap. de S. Jean, qu'en Afrique l'on faisait aux néophytes (S. Augustin, *Serm.,* CXIX et CXX, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 673 sq.), afin qu'ils comprissent ce qu'était la filiation divine dont le baptême les rendait participants. On retrouve cet usage dans quelques rituels d'âge très postérieur. Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, a. 15, 18.

Digitized by Google

solennel de l'*Expositio Evangeliorum* il ne reste plus aucun vestige dans les livres romains, ni dans le Rituel, ni dans le Pontifical, qui a pourtant ressuscité quelques anciens rites dont l'usage avait disparu. Dès la réforme grégorienne l'*Ordo* baptismal, transcrit dans les sacramentaires, n'offre plus trace de scrutins ni de traditions. Nous savons pourtant qu'ils survécurent à cette réforme. Pour quelle raison ces pièces disparurent-elles du recueil grégorien? D'après le témoignage de saint Grégoire (lettre à Marinien citée plus haut) et celui du Sacramentaire gélasien, c'étaient les prêtres qui étaient les ministres ordinaires de ces cérémonies préparatoires au baptême. Aurions-nous dans ce fait la raison de leur suppression dans le Sacramentaire grégorien? Ce serait peut être un argument en faveur de l'opinion, très combattue, de Mgr Duchesne sur ce sacramentaire, qu'il considère comme « le livre du pape », et comme contenant *les prières que le pape doit prononcer dans les cérémonies qu'il préside ordinairement*[1].

Quoi qu'il en soit, Rome conserva longtemps après saint Grégoire l'usage des scrutins et en particulier de l'*Expositio Evangeliorum*. Nous en avons pour garants les *Ordines Romani*, surtout l'*Ordo VII* transcrit dans le codex Sessorianus 52, usité à Rome au IXe siècle[2]. Le *Manuscrit B. VIII* de la Vallicellane, qui est du Xe siècle, conservait encore, à la *Feria IV* de la 4e semaine du carême, la série complète des Traditions, et au même jour, dans le propre de la messe, les *initia* des quatre Évangiles[3]. Bède nous en parle, au VIIIe siècle, comme d'une coutume générale que l'Angleterre n'avait guère pu emprunter qu'à Rome. Enfin, certains sacramentaires, comme celui de Cologne édité par Pamelius[4], le fragment de la Bodléienne (Oxford) *Add. A. 173*, du IXe siècle, que M. Wilson a utilisé pour son édition du Gélasien[5], et quelques autres[6] ont conservé une rubrique curieuse, qui ne peut faire allusion qu'à la tradition des quatre Évangiles. Elle est ainsi conçue : *Super infantes in quadragesima ad IV Evangelia*, et elle précède l'oraison *Æternam ac justissimam pietatem*, qui, on se le rappelle, terminait la cérémonie des scrutins. Les documents nous manquent pour préciser l'époque à laquelle l'Église romaine abandonna la pratique de l'*Expositio Evangeliorum*[7]. Au XIIIe siècle encore, Guillaume Durand de Mende († 1296) témoignait de son existence en Italie[8]. L'*Ordo officiorum Ecclesiæ Senensis* rédigé en 1213 par le chanoine de Sienne, Odericus la fixe au VIIe scrutin, le samedi *Sitientes*[9].

Dans l'Empire franc, où elle avait été en honneur dès le VIIe siècle et surtout au VIIIe, elle semble avoir disparu tout d'un coup au IXe siècle; ce qui le donne à penser, c'est le silence absolu que gardent à son endroit les divers traités sur le baptême composés à l'occasion de la circulaire impériale de 811-812. Charlemagne avait, par cette lettre encyclique, enjoint à tous les archevêques de son empire de le renseigner sur la manière dont eux-mêmes et leurs suffragants expliquaient à leurs prêtres et à leurs ouailles les diverses cérémonies du baptême. Il les priait d'exposer leurs propres sentiment sur les rites du catéchuménat, des scrutins, de la *Traditio Symboli*, etc.[10]. L'empereur ne faisait mention ni de l'*apertio aurium*, ni de l'*Expositio Evangeliorum*. Dans leurs réponses, les archevêques parlent tous, avec plus ou moins de détails, des scrutins et de la tradition du Symbole, quelques-uns même de la tradition du Pater[11]; tous aussi mentionnent l'*Effeta* du samedi-saint; mais en vain y chercherait-on une mention quelconque, soit de l'*apertio aurium*, soit de l'*Expositio Evangeliorum*. Plus tard Hincmar († 882), parle dans sa lettre sur le baptême, des deux traditions du Symbole et du Pater, mais il ne dit mot des Évangiles. Toutefois il emploie encore le mot d'*apertio aurium* pour désigner le scrutin : *Deinde vero symboli apostolici traditur ei* (catechumeno) *fides, et oratio dominica... Quorum expositionem, id est Symboli et orationis dominicæ, habetis in* SCRUTINIO QUOD FIT IN APERTIONE AURIUM, *sicut vobis credimus esse notum*[12].

Par contre l'évêque Jessé d'Amiens reproduit *in extenso*, dans sa lettre *de baptismo* adressée à la même époque aux prêtres de son diocèse, l'*Ordo* gélasien tel qu'on le rencontre dans les Sacramentaires francs du VIIIe siècle[13]. Cette lettre n'a pas de rapport direct avec la circulaire de Charlemagne; d'autre part l'auteur proteste vouloir suivre l'Ordo romain pour le baptême. *Sequamur pro baptismate Sanctæ Romanæ Ecclesiæ auctoritatem*[14]. On se rappelle aussi le texte d'Amalaire de Metz reproduit plus haut[15]. Enfin, certains Sacramentaires, comme celui de Reims écrit en 800, et certains Pontificaux, comme celui de Poitiers, écrit également au IXe siècle, témoignent que certaines Églises avaient conservé l'usage de l'*apertio*. Quelques-unes d'entre elles l'ont même gardé jusqu'à une époque très rapprochée de la nôtre. Au XVIIe siècle les Églises de Rouen, de Liège, de Vienne en Dauphiné observaient encore, au dire du sieur de Moléon (Le Brun-Desmarettes)[16] et de dom Martène, la série des Scrutins, ou à tout le moins le plus solennel de tous, le IIIe scrutin *in aurium apertione*. Dom Martène a publié parmi ses *Ordines* les deux rituels de Vienne et de Liège[17], où se retrouve, avec des additions postérieures, tout le cérémonial décrit dans les pages qui précèdent.

Outre les références indiquées au cours de cet article on peut consulter avec fruit : J. Morin, de l'Oratoire, *De catechumenorum expiatione*, Lutetiæ Parisiorum, 1703, p. 101-106. — J. C. Trombelli, *Tractatus de baptismo*, Bononiæ, 1769, t. I, p. 207-299; on y trouve des extraits de l' *Ordo senensis* du XIIIe siècle, et, en particulier tout l'*Ordo Scrutiniorum* du Rituel romain de 1584 (du cardinal Sanctorius), volume devenu très rare. Voir aussi 1770, t. II, p. 27-42. — F. Probst, *Katechese und Predigt vom Anfang des IV bis zum Ende des VI Jahrhunderts*, Breslau, 1884, p. 99-107. — Fr. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters : I. Symbol und*

[1] *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 117. Cette opinion a été combattue par E. Bäumer dans son article cité plus haut, col. 2524, note 12, et par M. E. Bishop, dans sa *Liturgical note* au *Book of Cerne*, Cambridge, 1902, p. 237-238. — [2] Cf. dom Morin, *Notice sur un manuscrit important pour l'histoire du Symbole. Cod. Sessor. 52. Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 481-484. — [3] Cf. ci-dessus, col. 2524, note 12. Tommasi, *Opera*, éd. Vezzosi, t. V, p. 37, 451. — [4] *Liturgicon latinum*, in-8°, Coloniæ, 1609, t. II, p. 262. — [5] *The Gel. Sacram.*, p. 50. — [6] Tommasi, *Opera*, éd. Vezzosi, t. VI, p. 40, note 3; Muratori, *Liturgia Romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, col. 60. — [7] Le document pontifical, attribué par Mansi au pape Léon IV († 855), ne semble plus connaître que les deux traditions du Symbole et du Pater. Mansi, *Conc., ampliss. coll.*, t. XIV, col. 895, 897, can. 31, 45, 47. — [8] *Rationale divinorum officiorum*, l. VI, 125. Cf. aussi J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, c. XC, *P. L.*, t. CCII, col. 92, et Sicard de Crémone († 1215), *Mitrale*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 272. — [9] *Ordo Senensis*, édit. Trombelli, Bononiæ, 1766, p. 106-107. — [10] On peut lire la lettre de Charlemagne à Amalaire de Trèves, dans Migne, *P. L.*, t. XCIX, col. 892. — [11] Ainsi Amalaire de Trèves, *Epist. de cærem. baptismi* (ou mieux *De scrutinio et baptisterio*) *ad Carolum Magnum*, *P. L.*, t. XCIX, col. 895; Théodulfe d'Orléans, *Liber de ordine baptismi ad Magnum Senonensem*, *P. L.*, t. CV, col. 226-228. — [12] *Epistola ad presbyteros Rhemensis parochiæ*, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIV, col. 500. — [13] *Epistola de Baptismo*, *P. L.*, t. V, col. 781-796. — [14] *Ibid.*, col. 792. — [15] *De Eccl. offic.*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. CV, col. 1005, cité plus haut, col. 2532. Après les travaux de dom Morin on admet généralement qu'il n'y a eu qu'un Amalaire. Dans le cas présent, je ne sais comment concilier le témoignage du *De officiis* avec le silence que garde la lettre à Charlemagne au sujet de l'*apertio aurium* (cf. plus haut, col. 2536). — [16] *Voyages liturgiques de France*, in-12, Paris, 1718, p. 20. — [17] *De ant. Eccl. rit.*, l. I, a. 12, *Ord. V* et *VI*.

Digitized by Google

Katechumenat, Leipzig, 1899 (*Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche*, IV, 2), c. II et III.

P. DE PUNIET.

APOCALYPSE (ANGE DE L'). Parmi les nombreuses lampes trouvées à Carthage et publiées par le R. P. Delattre, plusieurs offraient des représentations inconnues jusque-là. Parmi ces dernières nous signalerons un exemplaire portant l'image d'un personnage ailé, volant et tenant de la main droite une croix monogrammatique. « J'ai été très surpris, écrivait à ce

829. — Lampe chrétienne trouvée à Carthage.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1892, p. 136, fig. 696.

propos E. Le Blant, de voir le génie volant et tenant le monogramme par la hampe. Rien de pareil n'est encore connu [1]. » Pour moi, ajoute le R. P. Delattre, je crois reconnaître dans cette représentation l'ange de l'Apocalypse d'après cette vision de saint Jean : *Ecce ego Johannes vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi.*

H. LECLERCQ.

APOCRÉOS. Voir SEXAGÉSIME.

APOCRISIAIRE. — I. Le mot apocrisiaire. II. Apocrisiaires civils. III. Apocrisiaires militaires. IV. Apocrisiaires ecclésiastiques. V. Apocrisiaires épiscopaux et provinciaux. VI. Apocrisiaires patriarcaux. VII. Apocrisiaires pontificaux. VIII. Principaux apocrisiaires pontificaux. IX. Attributions des apocrisiaires ecclésiastiques. X. Apocrisiaires monastiques. XI. Attributions des apocrisiaires monastiques. XII. Apocrisiaires cisterciens. XIII. Apocrisiaires sacristains. XIV. Apocrisiaires des cours carolingiennes. XV. Apocrisiaires romains du IXe siècle. XVI. Apocrisiaires divers. XVII. Bibliographie.

I. LE MOT APOCRISIAIRE. — Apocrisiaire, en grec ἀποκρισιάριος, vient du verbe ἀποκρίνεσθαι = répondre, par le moyen du substantif ἀπόκρισις = réponse.

Autrefois, quand deux personnages fixés en des lieux différents avaient à négocier ensemble, force leur était de mettre en mouvement un intermédiaire qui portât de l'un à l'autre les réponses échangées. Écrites ou orales, ces réponses constituaient toute l'affaire pendante et s'identifiaient avec elle. De là, peu à peu, le sens prêté au mot grec ἀπόκρισις et au mot latin *responsum* : chez les auteurs postclassiques, les deux termes signifièrent de bonne heure une affaire traités au loin, surtout une affaire traitée au nom d'autrui par un envoyé, c'est-à-dire une commission. Quant à l'intermédiaire chargé de transmettre les réponses, quant à l'homme de confiance commissionné pour mener lee négociations, il prit le nom d'*apocrisiaire* ou de *responsal*, parfois de *responsaire*.

Ἀποκρισιάριος se rencontre dans un grand nombre de textes. De même *apocrisiarius*, car l'Occident latin décalqua très vite *apocrisiarius* sur ἀποκρισιάριος, et le nouveau terme obtint si bien droit de cité qu'il finit par donner lui-même naissance au mot abstrait *apocrisiariatus* [2] inconnu du grec [3]. J'écris *apocrisiarius* et *apocrisiariatus*, mais en avouant que le moyen âge, oublieux de l'étymologie, préféra très souvent les formes *apocrisarius* et *apocrisariatus*.

Cela dit, il n'y a pas lieu de réunir ici les différents textes grecs et latins susceptibles de montrer les mots ἀπόκρισις et *responsum* employés au sens d'affaire et de commission. Un exemple suffira pour le grec : οὔτε δεξιᾷ οὔτε ἀριστέρᾳ παρετράπη τῆς ἀποκρίσεως ἐφ' ἣ ἐπέμφθη [4]; un exemple suffira aussi pour le latin : *frater qui pro quovis responso dirigitur* [5]. Accumuler d'autres exemples serait refaire une besogne déjà faite par Du Cange [6] et Sophocles [7]. Et d'ailleurs, en étudiant les différentes catégories d'apocrisiaires, il nous faudra bientôt apporter un assez grand nombre de ces textes. Ne vaut-il pas mieux noter dès à présent, au moins pour le grec, les principales expressions en usage chez les auteurs? Ce sont : ποιεῖν ἀπόκρισιν [8], ποιεῖν ἀποκρίσεις [9], ποιεῖσθαι ἀποκρίσεις [10], πληρεῖν ἀποκρίσεις [11], ἐκπληρεῖν ἀποκρίσεις [12], διακονεῖν ἀποκρίσεις [13], διακονεῖσθαι ἀποκρίσεσι [14] = faire une commission, régler des affaires, être apocrisiaire; ἀπέρχεσθαι εἰς ἀπόκρισιν [15], ἐξέρχεσθαι εἰς ἀπόκρισιν [16] = aller faire une commission; πέμπειν εἰς ἀπόκρισιν [17], πέμπειν εἰς ἀποκρίσεις [18] = envoyer comme apocrisiaire; στέλλεσθαι εἰς ἀποκρίσεις [19], ἀποστέλλεσθαι εἰς ἀπόκρισιν [20], πέμπεσθαι εἰς ἀποκρίσεις [21], πέμπεσθαι δι' ἀπόκρισιν [22], πέμπεσθαι ἐπὶ ἀποκρίσει [23] = être envoyé régler une ou plusieurs affaires, être envoyé en qualité d'apocrisiaire.

L'expression ποιεῖν ἀπόκρισιν, au sens indiqué, paraît avoir été courante dans le parler populaire dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Nous la trouvons déjà sous la plume d'un hagiographe antérieur à l'an 450 : τῆς καλῆς Εἰρήνης ποιούσης ἡμῖν πᾶσαν ἀπόκρισιν μετὰ πολλῆς προθυμίας [24]. C'est d'ailleurs avant cette date, aux débuts de la dynastie théodosienne, que les apocrisiaires font leur apparition.

II. APOCRISIAIRES CIVILS. — Les premiers que l'on rencontre sont des messagers civils au service de la cour impériale. Employés de rang infime, point du tout comparables aux dignitaires qui vont en ambassade auprès des princes étrangers, ces apocrisiaires se contentent de circuler à l'intérieur des frontières, porteurs des réponses que la chancellerie impériale adresse aux consultations des fonctionnaires ou aux requêtes des sujets. Ils sont, pour mieux dire, porteurs de toutes les

[1] Lettre de E. Le Blant au R. P. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1892, t. III, p. 696. — [2] Jean Diacre, *Vita Gregorii papæ*, I, 31, *P. L.*, t. LXXV, col. 75c; *Vita s. Leonis papæ IX*, 23; *Acta sanctorum*, 2e édition, april. t. II, p. 661c. — [3] Les Byzantins eurent pourtant, mais avec une acception un peu différente, le terme ἀποκρισιαρίκιον. Du Cange, *Glossarium infimæ et mediæ græcitatis*, col. 105. — [4] Antoine, *Miracula B. M. V. in Khoziba*, 5; *Analecta Bollandiana*, t. VII, p. 367. — [5] Benoît, *Regula*, 51, *P. L.*, t. LXVI, col. 745d. Cf. Benoît d'Aniane, *Concordia regularum*, 58, *P. L.*, t. CIII, col. 1029a. — [6] *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, édition bénédictine, t. V, col. 1375, 1376; *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ græcitatis*, col. 104. — [7] *Greek lexicon of the roman and byzantine periods*, Boston, 1870, p. 222. — [8] Moschus, *Pratum*, 105, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2964d. [9] *Novella, CXXXIII*, 36. — [10] Théodore Lecteur, *Hist. eccl.*, I, fragmenta, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 217d; Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XII, col. 1042a; *Novella CXXIII*, 25. — [11] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 879b. — [12] Γρηγορίου διάλογοι ἱστορικοί, III, 32, *P. L.*, t. LXXVII, col. 294d. — [13] Moschus, *Pratum*, 145, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3009a. — [14] Evagre, *Hist. eccl.*, IV, 38, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2776a. — [15] Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα τὰς ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venise, 1816, p. 3. — [16] Pseudo-Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 576d; Héraclius, *Novella*; Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, *Novella XXV*, 2, p. 46. — [17] Dorothée. *Didascalia*, IX, 2, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1720a. — [18] Βίβλος ψυχωφελεστάτη..., p. 373. — [19] Procope, *De bello vandalico*, I, 16. — [20] Βίβλος ψυχωφελεστάτη..., p. 179. — [21] J. Moschus, *Pratum*, 205, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3096a. — [22] Βίβλος ψυχωφελεστάτη..., p. 180. — [23] Antoine, *Miracula B. M. V. in Khoziba*, 5; *Analecta Bollandiana*, t. VII, p. 367. — [24] Marc Diacre, *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, Leipzig, 1895, p. 78.

Digitized by Google

communications émanées de cette chancellerie, car les différentes décisions du souverain, même celles que n'a provoquées aucune demande, sont considérées comme des ἀποκρίσεις, et il n'y a pas jusqu'à ses lois qui n'acceptent cette dénomination [1].

Pourtant les apocrisiaires civils n'encombrent point les textes. Saint Isidore de Péluse écrit à une auguste correspondante qu'il a appris tel fait διὰ τοῦ βασιλικοῦ ἀποκρισιαρίου [2], et Georges d'Alexandrie assure que l'impératrice Eudoxie fut mise au courant de tels événements παρὰ τῶν ἀποκρισιαρίων αὐτῆς [3]. Mais en général, les auteurs préfèrent désigner ces courriers par un autre terme. Ainsi, par exemple, en agit Procope lorsqu'il écrit : καί τινα τῶν εἰς τὰς βασιλικὰς ἀποκρίσεις ἀεὶ στελλομένων οὓς δὲ βερεδαρίους καλοῦσι [4]. Sa phrase, précieuse parce qu'elle nous montre ἀποκρισιάριος synonyme de βερεδάριος, a de plus l'avantage de nous avertir que les empereurs byzantins n'étaient pas les seuls à disposer d'apocrisiaires, car c'est de vérédaires vandales ou du moins de vérédaires au service du roi Gélimer, que nous parle ici l'historien.

III. Apocrisiaires militaires. — Les apocrisiaires civils n'ont rien de commun avec leurs homonymes d'ordre militaire, sur lesquels nous sommes surtout renseignés par une loi d'Anastase Ier (401-518) qui les appelle *ad responsum*.

Avant cette loi, le *magister militum per Orientem* était le seul juge des causes civiles et criminelles où se trouvait impliqué quelque militaire d'Asie, officier ou soldat, et l'usage voulait que le *magister militum præsentalium* entretînt auprès du tribunal de ce collègue un *ad responsum* chargé de suivre tous les actes de procédure. Anastase, lui, changea cet état de choses. Pour faciliter l'administration de la justice, il donna aux officiers qui commandaient en chef les troupes de chaque province, c'est-à-dire aux ducs, le pouvoir de juger par eux-mêmes ces sortes de procès, et il porta le nombre des *ad responsum* à deux, un pour chaque *magister militum*, avec ordre à ces deux représentants, d'aller en tournée auprès des ducs, chacun de son côté, de manière à pouvoir, soit par eux-mêmes, soit par leurs aides, prendre connaissance de toutes les causes [5].

Avec Justinien les *ad responsum* augmentèrent de nombre. Ils augmentèrent aussi en importance, du moins dans les provinces où cet empereur mit les deux commandements civil et militaire aux mains d'un seul et même magistrat. On n'a pour s'en convaincre qu'à lire les trois novelles du 18 mai 535 sur les préteurs de Pisidie [6], de Lycaonie [7] et de Thrace [8] ainsi que la novelle du 18 juillet de la même année sur le modérateur d'Hélénopont [9]. Dans une de ces lois, Justinien s'exprime en ces termes : ἐχέτω γε μὴν καὶ *ad responsum* ἤτοι ἀποκρισιαρίους πρὸς τὴν στρατιωτικὴν εὐκοσμίαν [10]. L'identification de *ad responsum* avec ἀποκρισιάριος est donc certaine, et voilà pourquoi il fallait mentionner les *ad responsum* dans cet article sur les apocrisiaires [11]. Il n'y a pas lieu par ailleurs de parler d'eux plus longuement, attendu que l'apocrisiariat militaire n'éclaire d'aucune façon les institutions chrétiennes qui ont seules le droit d'être étudiées ici.

IV. Apocrisiaires ecclésiastiques. — L'apocrisiariat ecclésiastique s'inaugura sans bruit : le premier apocrisiaire de cette sorte fut le premier clerc envoyé en mission par son évêque auprès du métropolitain de la province ou du patriarche de la région. C'est dire que l'institution remonte, en fait, infiniment haut. Elle se développa avec la conversion de Constantin, lorsque la cour devint le principal centre directif du christianisme oriental. Elle prit un caractère officiel avec la législation de Justinien, lorsque cet empereur insista sur la nécessité de la résidence épiscopale.

La loi du 20 février 528 adressée au patriarche Épiphane de Constantinople est très explicite sur ce point. En venant eux-mêmes sur le Bosphore, y est-il dit, les évêques laissent dans le marasme les affaires de leurs diocèses, suppriment les splendeurs du culte dans leurs cathédrales et dissipent en frais de route tous les revenus de leurs Églises. Pour ces motifs, défense leur est faite de venir en personne dans la capitale sous quelque prétexte que ce soit, à moins d'une invitation spéciale du souverain. Il leur suffira, si le besoin s'en présente, d'envoyer à la cour un ou deux de leurs clercs, lesquels exposeront la situation à l'empereur, soit par eux-mêmes en sollicitant une audience, soit par l'intermédiaire du patriarche de Constantinople : πέμπειν ἐνταῦθα ἕνα ἢ δύο τοῦ ὑπ' αὐτοῦ εὐαγοῦς κλήρου καὶ ποιεῖν φανερὰ τῇ ἡμετέρᾳ εὐσεβείᾳ, περὶ ὧν δέονται, ἢ δι' αὐτῶν ἐξ εὐθείας προσιόντων ἡμῖν, ἢ διὰ μέσης τῆς σῆς μακαριότητος [12]. Voilà bien l'apocrisariat indiqué dans un texte juridique. Le mot ἀπόκρισις se trouve même au bas de la loi, dans le passage où Justinien invite Épiphane à lui transmettre avec empressement les différentes requêtes des envoyés de l'épiscopat : τὰς παρ' ἑκάστου πεμπομένας ἀποκρίσεις... εἰς τὴν ἡμετέραν εὐσέβειαν ἀνενεγκεῖν [13].

Le 26 mars 535, dans une importante novelle relative aux ordinations, Justinien revint sur le chapitre de la résidence épiscopale, et ce lui fut une occasion de reparler des apocrisiaires. Il le fit en termes plus clairs que la première fois : Θεσπίζομεν, εἴ ποτέ τις ἐκκλησιαστικῆς ἕνεκεν προφάσεως ἐμπέσοι χρείᾳ, ταύτην ἢ διὰ τῶν τὰ πράγματα πραττόντων τῶν ἁγιωτάτων ἐκκλησιῶν, οὓς ἀποκρισιαρίους καλοῦσιν, ἢ διά τινων κληρικῶν ἐνταῦθα στελλομένων, ἢ διὰ τῶν οἰκονόμων αὐτῶν γνώριμα τῇ βασιλείᾳ γίνεσθαι ἢ ταῖς ἡμετέραις ἀρχαῖς [14]. Et plus haut, touchant les procès de telle ou telle Église : ταύτας (τὰς δίκας) διὰ τῶν ὑπ' αὐτὴν (τὴν ἐκκλησίαν) εὐλαβεστάτων κληρικῶν ἢ ἀποκρισιαρίων ἢ οἰκονόμων κινεῖν [15]. Dans ces deux textes on le voit, le législateur énumère trois catégories d'ecclésiastiques pareillement susceptibles de porter les affaires à la connaissance de l'empereur ou des autorités impériales : d'abord les représentants attitrés des Églises, ensuite les clercs envoyés spécialement à Constantinople pour une question déterminée, enfin les économes diocésains. A la différence des économes et des clercs investis d'une mission transitoire, les représentants attitrés remplissent une légation permanente et c'est à eux seuls que Justinien réserve ici le titre officiel d'apocrisiaires.

Mais Justinien, ce faisant, se montre plus sévère que l'usage, car l'usage se laisse aller à nommer apocrisiaire tout clerc chargé d'une commission par son évêque. A Constantinople même, là où le patriarche peut tout régler par lui-même ou par ses référendaires, un auteur nous montre Gennade (458-471) qui ἀποστέλλει τινὰ τῶν τὰς ἀποκρίσεις διακονούντων vers l'anagnoste Kharisios attaché à l'église Saint-Eleuthère [16]. Et le narrateur poursuit : Ἦλθεν οὖν ὁ ἀποκρισίαριος, comme s'il s'agissait d'une mission accomplie au loin auprès de quelque autorité religieuse ou séculière. Dans ce sens plus large, l'apocrisiaire ecclésiastique n'a rien qui le distingue d'un courrier quelconque. Il faut en dire autant du responsal, de celui par exemple que mentionne saint

[1] Du Cange, *Gloss. lat.*, édit. des bénédictins, t. I, col. 555. — [2] *Epist.*, II, 144, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1225ᵃ. — [3] *Vita Johannis Chrysostomi*, dans Savilius, *S. Joannis Chrys. opera*, t. VIII, p. 205, 13. — [4] *De bello vandalico*, I, 16. Cf. Théophane, *Chronographia*, a. 6026. — [5] *Codex Justiniani*, XII, 35, *De re militari*, 18. — [6] *Novella XXIV*, 4. — [7] *Novella XXV*, 1. — [8] *Novella XXVI*, II, 1. — [9] *Novella XXVIII*, 3. — [10] *Novella XXV*, 1. — [11] Sur le *scrinium auri ad responsum* mentionné en 384 dans une loi de Théodose Ier (E. Boecking, *Annotatio ad notitiam dignitatum in partibus Occidentis*, Bonn, 1848, p. 372), voir les notes de Pancirolli, *Commentarium in notitiam utramque*, I, 80, Lyon, 1607, fol. 53. — [12] *Codex Justiniani*, I, 3, *De episcopis et clericis*, 42. — [13] *Ibid.* — [14] *Novella VI*, 2. — [15] *Ibid.* — [16] Jean Moschus, *Pratum*, 145, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3009ᵃ.

Digitized by Google

Grégoire lorsqu'il écrit au sous-diacre Pierre, régisseur du patrimoine de saint Pierre en Sicile : *Responsalem tuum tarde dimisimus*[1].

V. Apocrisiaires épiscopaux et provinciaux. — Les apocrisiaires ecclésiastiques proprement dits peuvent être distingués en différentes classes d'après la dignité du prélat dont ils sont les représentants, comme aussi d'après l'autorité auprès de laquelle ils sont accrédités. Telle novelle du 1er mai 546 porte ces mots : Οἱ δὲ εὐλαβέστατοι ἀποκρισιάριοι οἱασδήποτε ἁγιωτάτης ἐκκλησίας οἱ ἐν τῇ βασιλίδι πόλει διατρίβοντες ἢ πρὸς τοὺς μακαριωτάτους πατριάρχας ἢ μητροπολίτας παρὰ τῶν ἰδίων ἐπισκόπων στελλόμενοι[2]. Il y a donc, en dehors des apocrisiaires fixés dans la capitale, d'autres apocrisiaires en fonctions ailleurs.

Les plus humbles sont les apocrisiaires épiscopaux envoyés auprès du métropolitain. Évidemment, si l'on songe à la multiplicité des sièges suffragants et à la proximité où plusieurs villes épiscopales se trouvaient de leur métropole, on n'aura garde d'admettre que chaque évêque entretînt un apocrisiaire permanent auprès de son métropolitain, d'autant que le concile provincial était là, d'abord semestriel, puis annuel, pour permettre de régler directement bien des affaires. On se demandera même s'il existait des apocrisiaires épiscopaux permanents. Mais enfin, à défaut d'autres, le VIe siècle connaissait au moins des apocrisiaires épiscopaux revêtus d'un mandat temporaire, c'est-à-dire députés vers le métropolitain dans telle ou telle circonstance, et le texte de Justinien cité ci-dessus ne peut laisser aucun doute à cet égard.

Le même texte certifie l'existence d'apocrisiaires provinciaux, je veux dire d'apocrisiaires chargés de représenter les métropolitains au centre du patriarcat. Ici encore, d'ailleurs, il ne paraît pas, sauf peut-être en des cas très rares, qu'il puisse être question d'apocrisiaires permanents. Ceux de Carthage[3] et de Salone[4], que la correspondance de saint Grégoire nous montre à Rome, n'arrivent sur le Tibre que pour telle ou telle affaire déterminée et s'en retournent tout aussitôt.

Une remarque importante, c'est que les apocrisiaires épiscopaux ne se bornaient pas à remplir leur mandat auprès des métropolitains, ni les apocrisiaires provinciaux auprès des patriarches. Et cela se conçoit sans peine. Comment en effet un évêque lésé par son métropolitain aurait-il manqué de faire porter ses doléances au trône patriarcal? Et de même, comment un évêque ou un métropolitain en guerre ouverte avec les fonctionnaires gouvernementaux du diocèse ou de la province aurait-il hésité à députer un messager jusqu'au trône impérial?

VI. Apocrisiaires patriarcaux. — Au VIe siècle, le trône impérial était entouré d'une manière permanente par les représentants des trois grands sièges d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. La novelle du 1er mai 544 vise tout spécialement ces représentants quand elle dit : οἱ δὲ εὐλαβέστατοι ἀποκρισιάριοι..... οἱ ἐν τῇ βασιλίδι πόλει διατρίβοντες[5]. On en trouve la preuve dans la novelle du 16 mars 535 où Justinien fixe les formalités à remplir par les prélats qui, venus personnellement à Constantinople, désirent une audience de l'empereur. Lesdits prélats ne seront pas admis à nouer des relations directes avec la cour : ils devront passer, au moins tout d'abord, ou par le patriarche de la capitale ou par l'apocrisiaire de leur patriarcat respectif. Le texte porte : ἢ πρὸς τὸν θεοφιλέστατον πατριάρχην παραγίνεσθαι, ἢ πρὸς τοὺς ἑκάστης διοικήσεως, ἐξ ἧς εἰσιν, ἀποκρισιαρίους[6]. Et plus bas : διὰ τῶν καλουμένων ῥεφερενδαρίων τῆς ἁγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας, ἢ διὰ τῶν εὐλαβεστάτων ἀποκρισιαρίων τῶν ἑκάστης διοικήσεως ἁγιωτάτων πατριαρχῶν ἀναφέρειν τῇ βασιλείᾳ[7]. Où l'on voit que les patriarcats entretenaient bien des apocrisiaires à poste fixe auprès de l'empereur.

En dehors de ces textes juridiques, le même fait est affirmé dans un passage historique relatif aux trente premières années de l'eutychianisme. On y lit en effet : *Hæc consuetudo prædictis est, ut ad comitatum vicibus clerici dirigantur, ne quid forte causæ vel necessitatis emergat*[8].

Le plus ancien des apocrisiaires patriarcaux signalés par l'histoire est le diacre Anatole qui représentait l'Église d'Alexandrie à Constantinople en 449. Après le brigandage d'Éphèse, l'influence triomphante de Dioscore lui valut d'être élevé sur le siège de la capitale arraché à saint Flavien. Διόσκορος, écrit Théodore Lecteur[9], προχειρίζεται... Ἀνατόλιόν τινα, τὸν τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ἀποκρίσεις ποιούμενον. Et Liberatus déclare de son côté : *Ordinatusque pro eo* (*Flaviano*) *Anatolius diaconus, qui fuit Constantinopoli apocrisiarius Dioscori*[10]. Sous Justinien, tout à la fin de son règne, exactement en 565, ce fut un apocrisiaire d'Antioche, le clerc Jean le Scholastique, qui prit à Sainte-Sophie la place de saint Eutychius renversé : Γέγονεν ἀντ' αὐτοῦ (Εὐτυχίου) Ἰωάννης ἀπὸ σχολαστικῶν ἀποκρισιάριος ὢν τῆς Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης, dit Théophane[11].

Contemporains de Théodose II avec Anatole, les apocrisiaires patriarcaux disparurent de la cour impériale sous Héraclius. A ce moment, en effet, la conquête arabe brisa les cadres de la haute hiérarchie ecclésiastique et plus tard, quand l'Islam vainqueur laissa les trois grands sièges recevoir à nouveau des titulaires, ceux-ci n'eurent évidemment ni la possibilité ni la fantaisie d'entretenir des rapports officiels avec les souverains du Bosphore. Quant au laps de temps qui s'écoula de Théodose II à Héraclius, bien que l'apocrisiariat fût alors une institution permanente pour les sièges patriarcaux, il est certain que les troubles religieux de l'époque durent causer plus d'une longue vacance dans les trois postes d'apocrisiaires.

A côté des patriarcats, il faut citer certaines Églises que l'on ne saurait considérer comme de simples métropoles. Ces Églises-là, elles aussi, envoyaient souvent de leurs clercs en mission auprès du basileus. Telles Thessalonique, Carthage et Ravenne, à raison de la primatie exceptionnelle qu'elles exerçaient. Les apocrisiaires de Thessalonique sont mentionnés plusieurs fois. En février ou mars 519, des ecclésiastiques romains en route pour Constantinople écrivent au pape Hormisdas : *Dicitur... apocrisiarios Thessalonicensis ecclesiæ teneri*[12]. Quelques mois plus tard, de Constantinople même où ils se sont abouchés avec un représentant de l'archevêque Dorothée de Thessalonique, ces mêmes ecclésiastiques écrivent au pape : *Dicebatur nobis ab apocrisiario Dorothei*[13]. En 604, parlant à son envoyé Boniface d'une affaire où est mêlée l'Église de Thessalonique, le pape saint Grégoire dit à ce légat : *Prædictæ Ecclesiæ responsalem venire ad te facito*[14]. Pour Carthage, nous avons ce fait que la novelle du 1er août 535 fut provoquée par une requête remise à l'empereur au nom des évêques d'Afrique, *per Theodorum virum religiosum, diaconum et responsalem... venerabilis ecclesiæ Carthaginis civitatis Iustinianæ*[15]. En ce qui regarde

[1] *Epist.*, I, 44, *P. L.*, t. LXXVII, col. 498c. Pour d'autres exemples, voir Du Cange, *Glossarium lat.*, t. V, col. 1372. — [2] *Novella CXXIII*, 25. — [3] *Epist.*, II, 47; V, 5, *P. L.*, t. LXXVII, col. 588b, 726c. — [4] *Epist.*, II, 52, col. 598c. — [5] *Novella CXXIII*, 25. — [6] *Novella VI*, 3. — [7] *Ibid.* — [8] *Breviculus historiæ Eutychianistarum*, dans Mansi, *Ampliss. coll. concil.*, t. II, col. 1062a. — [9] *Hist. eccl.*, fragmenta, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 217d; Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1042b. — [10] *Breviarium*, 12, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1005c. Cf. *Nicephori archiep. Const. opuscula historica*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1880, p. 116, 20. — [11] *Chronographia*, a. 6057. Cf. Arcadius de Chypre, *Vita S. Symeonis Thaumastoritæ*, dans *Vizantiiskij Vremennik*, t. I, p. 608. — [12] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 450b. — [13] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 476b. — [14] Grégoire pape, *Epist.*, XIV, 8, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1312a. — [15] *Novella XXXVII*.

Digitized by Google

Ravenne, on peut citer un document attribué au pape Pascal Ier qui parle des *privilegia Leonis quondam imperatoris facta ab Epiphanio quondam religioso notario et scrinario et apocrisario sanctæ Ravennatis ecclesiæ, qui directus est a venerandæ memoriæ Damiano archiepiscopo*[1]. On peut citer aussi le cas du diacre Florentius envoyé à la cour en 601, par l'archevêque Ravennate Marinien[2].

Faut-il ajouter à cette place que les principaux groupes ecclésiastiques situés hors de l'empire imitaient pareillement les patriarcats en envoyant des apocrisiaires aux différents princes dont l'autorité ou l'influence pesait sur leurs destinées? Ainsi les chrétiens orthodoxes de Perse n'avaient garde de négliger les vice-rois arabes, hérétiques sans doute, mais du moins chrétiens, qui régnaient à Hira. Sous Alamundar, contemporain de Justin II, l'histoire nous signale la présence dans cette capitale d'un certain Συμεωνίου πρεσβυτέρου καὶ ἀποκρισιαρίου τῶν ὀρθοδόξων τῶν ἐν Περσίδι χριστιανῶν[3].

VII. Apocrisiaires pontificaux. — Retournons à la cour impériale où nous attendent les apocrisiaires de la reine des Églises, les apocrisiaires du pontife romain[4].

A quel moment cet apocrisiariat fit-il son apparition? Hincmar de Reims en a reporté les débuts au IVe siècle, c'est-à-dire à l'époque où Byzance, transformée en Constantinople, devint la capitale chrétienne du monde romain[5]. P. Quesnel, de son côté, s'est prononcé pour le milieu du Ve siècle, en disant que le pape saint Léon prit l'initiative d'accréditer l'évêque Julien de Cos auprès de la cour, au même titre que le patriarche Dioscore d'Alexandrie y entretenait son diacre Anatole[6]. Par contre, les Ballerini ont affirmé qu'il ne fallait pas remonter au delà de Justinien et plus exactement au delà de l'année où Rome fut reconquise sur les Goths par Bélisaire[7].

L'affirmation de l'archevêque de Reims est difficile à soutenir : si le IVe siècle vit plus d'un envoyé romain accourir en Orient pour telle ou telle affaire particulière, il ne vit pas, quoi qu'en dise Hincmar, des apocrisiaires résider à poste fixe sur le Bosphore. Au contraire, les deux autres opinions ont chacune leur part de vérité. Quesnel est en droit de présenter Julien de Cos comme un apocrisiaire de fait, car aucune différence essentielle n'existe entre la mission remplie par cet évêque[8] et celle confiée aux apocrisiaires du siècle suivant. Mais les Ballerini aussi ont raison d'affirmer que la série régulière des apocrisiaires pontificaux ne s'ouvrit pas avant Justinien, car aucun de ces envoyés n'est signalé plus tôt dans les documents connus jusqu'ici.

En nous rangeant moitié avec Quesnel et moitié avec les Ballerini, nous rejetons l'argument de ces derniers, argument aux termes duquel la présence d'apocrisiaires romains à Constantinople présupposerait la sujétion politique de Rome à l'empire d'Orient. Alors même que Rome relevait de l'augustule occidental, le pontife romain, patriarche de l'Illyricum et chef suprême de la hiérarchie, avait assez d'intérêts engagés au delà de l'Adriatique pour ne pas juger inutile d'être en rapports avec le basileus oriental. Ce qui est vrai seulement, c'est que l'apocrisiariat cessa d'être possible une fois l'empire d'Occident détruit, une fois Rome soumise à des barbares qu'une pareille institution eût alarmés. De là, d'une part, l'initiative de saint Léon Ier au milieu du Ve siècle; de là aussi, d'autre part, l'interruption constatée à la fin du Ve et au début du VIe siècle.

Durant cette dernière période, qu'on le remarque bien, toutes relations ne furent pas brisées entre Rome et Constantinople. Il y eut plusieurs fois des évêques et des clercs envoyés en mission temporaire d'Italie en Orient, et cela de l'aveu des princes barbares qui y trouvaient de temps à autre leur avantage[9]. Mais il n'y eut plus aucun de ces ecclésiastiques chargés d'une légation permanente que l'on a depuis appelés des nonces. Sous Justinien, au contraire, la conquête byzantine de l'Italie permit à saint Agapit de reprendre les traditions de saint Léon Ier et il s'empressa de le faire. Ses successeurs agirent de même. Bientôt, non contents d'entretenir un délégué à Constantinople auprès de l'empereur, ils dépêchèrent aussi des envoyés à Ravenne auprès de l'exarque, et Du Cange a relevé quelques traces de ces apocrisiaires pontificaux en fonction dans la ville exarchale[10].

Sur le Bosphore, les ἀποκρισιάριοι de Rome eurent pour logement traditionnel le palais mis autrefois à la disposition de Théophile d'Alexandrie[11] et affecté depuis à l'usage des papes. Construit sur l'ordre de Galla Placidia, fille de Théodore Ier, ce palais s'appelait de son nom ὁ οἶκος τῆς Πλακιδίας, ou encore τὰ Πλακιδίας, ou encore αἱ Πλακιδιαναί[12]. Il est mentionné plusieurs fois dans l'histoire à propos des pontifes romains et de leurs délégués. Le 25 janvier 547, à son arrivée à Constantinople, le pape Vigile y fut conduit solennellement et lui-même nous parle de son séjour *in Placidiana domo*[13] ou *ad Placidianas*[14]. En 711, lors de son voyage dans la capitale byzantine, Constantin Ier logea pareillement *ad Placidias*[15]. Entre ces deux dates nous voyons les représentants de saint Martin Ier (649-653) molestés par le patriarche monothélite Paul qui, déclare ce même pape, *altare sanctæ nostræ sedis, in domo Placidiæ sacratum, in venerabili oraculo subvertens diripuit, prohibens ne... sacram celebrationem apocrisiarii nostri ibidem Deo offerre valeant*[16]. Entre ces deux dates aussi nous trouvons les représentants de saint Agathon (678-681) entretenus aux frais de l'empereur *in domo quæ appellatur Placidias*[17].

VIII. Principaux apocrisiaires pontificaux. — Le palais de la nonciature connu, il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter une liste de ceux qui s'y succédèrent. Mais au préalable deux remarques s'imposent. La première, c'est que les apocrisiaires stables se firent très intermittents à partir d'Héraclius et que le mot ἀποκρισιάριος s'appliqua très vite aux simples envoyés romains de passage. La seconde, c'est que l'histoire est loin de nous avoir conservé le souvenir de toutes les ambassades romaines à Constantinople. Voici du moins celles qui nous sont connues, ou plutôt les principales d'entre elles, en commençant par Vigile.

Vigile, avant d'être pape, remplit bien les fonctions d'apocrisiaire, lui que l'impératrice Théodora daignait

[1] *Epist.*, 4, *P. L.*, t. CII, col. 1089c. — [2] Grégoire pape, *Epist.*, XI, 6, 7, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1123, 1124. On pourrait aussi mentionner Milan, en s'appuyant sur Grégoire pape, *Epist.*, IX, 54, *ibid.*, col. 993a. — [3] *Martyrium SS. Arethæ et sociorum*, 25, *Acta sanct.*, octobr. t. X, p. 742a. — [4] Outre ses représentants à la cour byzantine, le pontife romain en avait d'autres dans presque toutes les provinces de son patriarcat, surtout en Italie, en Sicile, en Sardaigne, en Afrique, en Dalmatie et dans l'Illyricum. Mais ces représentants, presque tous clercs inférieurs ou sous-diacres chargés d'administrer le patrimoine de Saint-Pierre, ne paraissent pas avoir porté le titre d'apocrisiaire et il n'y a pas lieu d'en parler à cette place. Cf. Thomassin, *Vetus et nova ecclesiastica disciplina*, I, II, 107. — [5] *De ordine palatii*, 13, *P. L.*, t. CXXV, col. 998d. — [6] *Pasch. Quesnelli dissertatio I : De vita et rebus gestis Leonis Magni*, a. 453, n. 4, *P. L.*, t. LV, col. 285b. — [7] *Ballerinorum annotationes*, *ibid.* — [8] Léon pape, *Epist.*, CXI-CXIII, CXV, CXXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1022b, 1024a, 1025b 1035a, 1095b. — [9] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, Paris, 1886 et 1892, t. I, p. 252 et 269; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 189d, 194d, — [10] *Glossarium latinum*, t. I, col. 558. — [11] Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 15, *P. L.*, t. LXVII, col. 709a. Cf. Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, XIII, 15; *P. L.*, t. CXLVI, col. 984a. — [12] Du Cange, *Constantinopolis christiana*, II, 6, 1. — [13] Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 50d. — [14] Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 52c. — [15] *Liber pontif.*, t. I, p. 390. — [16] Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 879b. Cf. *Liber pontif.*, t. I, p. 336. — [17] *Liber pontif.*, t. I, p. 351.

Digitized by Google

appeler, dit-on, *apocrisarium nostrum karissimum* [1], mais on ne sait encore à quelle date exacte tomba sa mission. S'il représenta saint Agapit, comme le pensent les critiques modernes [2], ce fut au plus tard en 535. S'il représenta saint Silvère, comme le dit une source peu sûre [3], ce fut à la fin de 536 et au début de 537.

En avril 536, prêt à monter sur le bateau qui le ramènerait de Constantinople en Italie, saint Agapit désigna comme apocrisiaire son diacre PÉLAGE [4]. Par malheur, le pontife étant mort tout aussitôt, Pélage resta sans pouvoirs, et c'est comme second diacre romain seulement qu'il assista aux quatre sessions du concile tenu près de Sainte-Sophie en mai 536 [5]. Peu après, en revanche, la charge d'apocrisiaire lui fut renouvelée et il en porta le poids avec aisance durant de longues années, de 538 à 545 environ, sous Vigile [6].

Son successeur, sous le même pape, fut le diacre ÉTIENNE [7]. La mission d'Étienne doit se placer en 545 et 546, avant le voyage de Vigile qui arriva dans la capitale byzantine le 25 janvier 547.

GRÉGOIRE, le futur pape, représenta l'Église romaine à la cour de Tibère II. Jean Diacre dit de lui : *Pro responsis ecclesiasticis ad urbem Constantinopolim a Pelagio præsule destinatur* [8]. Paul Diacre, de son côté, déclare que Pélage II le prit et *pro responsis ecclesiasticis ad urbem Constantinopolim apocrisiarium direxit* [9]. Enfin, pour négliger d'autres témoignages, Grégoire parle lui-même de son séjour à Constantinople en ces termes : *Cum me illic sedis apostolicæ responsa constringerent* [10]. La nomination de Grégoire paraît avoir suivi d'assez près l'avènement de Pélage II à Rome et celui de Tibère II à Constantinople : il faut donc l'assigner à la fin de 578 ou au début de 579. Quant à son rappel, on doit le fixer aux derniers mois de 585 ou à l'année 586 : en tout cas, le moine Maximien qui retourna de Constantinople à Rome bien longtemps avant saint Grégoire, ne fut rappelé sur le Tibre que par une lettre d'octobre 584 [11].

En 587, quand éclata autour du mot οἰκουμενικός la grosse querelle que l'on sait, Pélage II avait un autre représentant auprès de l'empereur Maurice [12]. C'était, s'il faut en croire une certaine opinion [13], le diacre LAURENT qui devint plus tard archidiacre et fut déposé par saint Grégoire [14].

Ce dernier, durant son pontificat, eut successivement plusieurs apocrisiaires à Constantinople. SABINIEN, le premier, arriva auprès de Maurice en 593 et il se trouvait encore auprès de lui en août 596 [15].

ANATOLIUS, successeur de Sabinien, fit son entrée dans la capitale en 597, et il continuait encore à y séjourner en 601, mais non plus en 602, car l'avènement de Phocas survenu cette année-là trouva le poste d'apocrisiaire pontifical inoccupé [16].

Phocas s'étant plaint de cette vacance, le pape ordonna diacre le clerc BONIFACE et l'envoya remplir, en 603, la place restée vide au palais de Placidia [17].

En 639, l'élection du pape Séverin eut pour corollaire sur le Bosphore une délicate négociation entre Héraclius et des ecclésiastiques romains *missos in caussa promotionis papæ apocrisiarios* [18]. Saint Maxime, en relatant le fait, exalte l'habileté que déployèrent ces *Deo amabiles apocrisiarii* [19], mais sans les désigner autrement.

Malgré le monothélisme, saint Théodore Ier (642-649) eut des apocrisiaires à Constantinople. Pour mieux dire, nous savons qu'il admonesta vigoureusement le patriarche œcuménique Paul par l'intermédiaire de représentants spécialement envoyés à cet effet : *per apocrisarios pro hoc maxime destinatos* [20].

Parmi ces apocrisiaires désignés sans aucun nom propre figura peut-être le futur pape MARTIN. En tout cas, à un moment donné avant 649, saint Martin remplit sûrement les fonctions d'envoyé pontifical auprès de la cour byzantine, et la preuve en est que l'empereur Constant II, lorsqu'il donna l'ordre de l'arrêter, s'exprima comme suit : *Jubemus tenere Martinum qui hic erat apocrisiarius in regia urbe* [21].

Peu après l'avènement de saint Martin qui eut lieu en 649, la cité-reine paraît avoir hébergé un instant les apocrisiaires anonymes dont le patriarche Paul renversa l'autel dans le palais placidien [22].

Est-ce Martin Ier ou quelque pape précédent que représenta le saint martyr ANASTASE mort en Lazique le 11 octobre 666 ? La mission de cet Anastase précéda l'année 655, on ne sait de combien de temps. Sa légation n'en reste pas moins certaine, car dans les documents contemporains notre personnage apparaît à plusieurs reprises qualifié de *presbyter et apocrisiarius senioris Romæ* [23].

En 655, durant son premier interrogatoire à Constantinople, saint Anastase s'entendit objecter la conduite de nouveaux apocrisiaires envoyés par Eugène Ier : Χθὲς ἦλθον οἱ ἀποκρισιάριοι Ῥώμης καὶ αὔριον τῇ κυριακῇ κοινωνοῦσι τῷ πατριάρχῃ [24]. La défaillance de ces légats nous est certifiée par ailleurs [25], mais leurs noms nous sont inconnus.

Deux ans plus tard, en 657, nous trouvons encore d'autres apocrisiaires anonymes à Constantinople. C'est Vitalien à peine élu qui les envoya, porteurs de la lettre synodique ordinaire : *hic direxit responsales suos cum synodicam, juxta consuetudinem, in regiam urbem* [26].

A l'issue du VIe concile où les représentants d'Agathon venaient de faire si noble figure, l'empereur Constantin IV supplia saint Léon II de rétablir la nonciature permanente supprimée durant le monothélisme, demandant à Sa Sainteté d'envoyer sans retard τὸν παρ' αὐτῆς διοριζόμενον ἀποκρισιάριον [27]. Léon, dès 782, dépêcha le sous-diacre CONSTANTIN sur le Bosphore, sans que l'on puisse dire toutefois s'il l'accrédita comme nonce [28].

Usons de la même réserve vis-à-vis du prêtre MICHEL présent à Constantinople en août 715 et mentionné comme ἀποκρισιάριος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου dans un procès-verbal officiel de cette date relatif à l'élection patriarcale de saint Germain [29].

Quand l'iconoclasme éclata, Grégoire II et Grégoire III multiplièrent les démarches pour ramener l'empereur

[1] *Lib. pontif.*, t. I, p. 292. — [2] L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1884, p. 371; cf. *Revue augustinienne*, t. IV, p. 86. — [3] *Lib. pontif.*, t. I, p. 292. — [4] Liberatus, *Breviarium*, 22, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1039 [d]. — [5] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 879[a], 927[c], 938[c], 950[d]. — [6] Procope, *Hist. arcana*, 27; Liberatus, *Breviarium*, 22, 23, 24, col. 1041[a], 1044[d], 1049[d]. — [7] Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, IV, 3, 4, *P. L.*, t. LXVII, col. 623-626. — [8] *Vita S. Gregorii*, I, 26, *P. L.*, t. LXXV, col. 72[d]. — [9] *Vita S. Gregorii*, 7, *ibid.*, col. 44[c]. — [10] *Epist. ad Leandrum præmissa Moralibus, ibid.*, col. 510[d]. — [11] Jean Diacre, *Vita S. Gregorii*, I, 32, col. 76; Grégoire, *Dialog.*, III, 36, *P. L.*, t. LXXVII, col. 304. — [12] Grégoire, *Epist.*, V, 18 et 43, *P. L.*, t. LXXVII, col. 738[a], 771[b]. — [13] Baronius, *Annales*, a. 582; *Glossarium lat.*, éd. bénédict., t. I, col. 557; Mansi, *Collectio concil.*, t. IX, col. 895[a], *P. L.*, t. LXXV, col, 272[a], 319[b]. — [14] *P. L.*, t. LXXVII, col. 1329[a]. — [15] Grégoire, *Epist.*, III, 52, 53, 54; V, 47; VI, 60, *P. L.*, t. LXXVII, col. 647[b], 649[a], 650[a], 720, 844[b]. — [16] Grégoire, *Epist.*, VII, 30, 31; IX, 54, 66, 82; XI, 7, 47, *ibid.*, col. 887[b], 888[c], 993[a], 1003[a], 1013[d], 1124[b], 1167[a]. — [17] Grégoire, *Epist.*, XIII, 38, *ibid.*, col. 1288[a]. — [18] Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 677[b]. — [19] *Ibid.*, col. 678[c]. — [20] *Lib. pontif.*, t. I, p. 333. — [21] *Lib. pontif.*, t. I, p. 337. — [22] Mansi, *op. cit.*, t. X, col. 879[a]; *Lib. pontif.*, t. I, p. 336. — [23] *P. G.*, t. XC, col. 171[c], 193[b], 196[a], cf. col. 96[c]. — [24] *P. G.*, t. XC, col. 121[b]. — [25] *P. G.*, t. XC, col. 135[c]-136[a]. — [26] *Lib. pontif.*, t. I, p. 343. — [27] Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 717[d]. — [28] Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 735. — [29] Théophane, *Chronographia*, a. 6207; *Vita Germani*, 6, dans A. Papadopoulos-Kerameus, Μαυροκορδάτειος βιβλιοθήκη, Constantinople, 1884, t. II, p. 6.

Digitized by Google

Léon l'Isaurien. On sait en particulier la mission infructueuse du prêtre Georges. Avec ce prêtre ou vers la même époque, d'autres ecclésiastiques romains prirent le chemin de Constantinople. Du moins, un document postérieur nous parle de lettres pontificales envoyées πρὸς τοὺς κρατοῦντας μετὰ τῶν ἀποκρισιαρίων, et il ajoute que l'un de ces messagers, nommé THÉOPHANE, périt dans les supplices [1].

Le triomphe de l'iconoclasme n'empêcha point Zacharie Ier d'ouvrir son pontificat en 741 par l'envoi de clercs chargés de remettre aux autorités byzantines la synodique d'usage. Or, *pergentibus apostolicæ sedis responsalibus regiam urbem* [2], il se trouva que le palais et la capitale étaient au pouvoir de l'usurpateur Artavasde, beau-frère de Constantin V.

On pourrait continuer cette liste, mais ici nous sommes arrivés à une date où le régime des apocrisiaires permanents n'existe plus et où le mot ἀποκρισιάριος lui-même devient de plus en plus vague. Mieux vaut donc s'arrêter et soumettre à un rapide examen les attributions des apocrisiaires ecclésiastiques.

IX. ATTRIBUTIONS DES APOCRISIAIRES ECCLÉSIASTIQUES. — L'apocrisiaire jouit d'un pouvoir plus ou moins étendu suivant qu'il est seul à remplir sa légation ou qu'il la partage avec des collègues. En général, l'apocrisiariat permanent n'admet qu'un titulaire. C'est le cas, au VIe siècle, des Vigile, des Pélage, des Grégoire, de tous les représentants pontificaux chargés d'une véritable nonciature. Quand les textes se mettent à parler d'apocrisiaires au pluriel, il faut dire de deux choses l'une : ou bien qu'ils étendent ce nom aux simples conseillers et compagnons du nonce attitré, ou bien qu'ils ont affaire à des envoyés investis seulement d'une mission passagère. Vraie pour Rome, cette règle l'est aussi sans doute pour les sièges patriarcaux d'Orient. Et voilà pourquoi les deux *apocrisiarii ecclesiæ Alexandrinæ* de 497, je veux dire *Dioscorus presbyter et Chæremon lector responsis ejusdem ecclesiæ servientes* [3], ne doivent pas être pris, ce me semble, pour des ecclésiastiques pourvus d'une légation prolongée.

Quels qu'ils soient, les apocrisiaires ne tirent pas leur pouvoir du rang qu'ils occupent dans la milice cléricale. Ils peuvent être pris à tous les degrés de cette milice. Julien de Cos, agent de saint Léon Ier à Constantinople, est évêque. Les deux envoyés d'Alexandrie en 497 sont l'un prêtre et l'autre lecteur [4]. En 536, les signatures d'une supplique orientale nous montrent le mot ἀποκρισιάριος accolé au nom de trois prêtres, de deux sous-diacres, de deux lecteurs et d'un moine [5]. Dans la majorité des cas, cependant, les apocrisiaires sont choisis parmi les diacres. La supplique orientale de 536 présente dix-sept fois la formule διάκονος καὶ ἀποκρισιάριος contre huit formules d'apocrisiaires divers [6]. Les nonces pontificaux du VIe siècle sont exclusivement fournis par le diaconat romain. *Permanere in palatio, juxta antiquam consuetudinem, apostolicæ sedis diaconum vestra serenitas non invenit,* écrit saint Grégoire à l'empereur Phocas [7]. En outre, un auteur que l'on croit être Alcuin écrit au sujet des diacres : *suum est ire ad comitatum,* et il ajoute que les diacres ont à cet effet les sandales liées comme les évêques dont la fonction est *huc illuc discurrere per parochiam* [8]. Pourquoi cette préférence de l'élément diaconal? Simplement parce que les diacres sont de beaucoup les clercs les plus libres et les plus instruits, les plus aptes par conséquent à remplir des missions lointaines et délicates.

S'ils ne tirent pas leur pouvoir de leur propre dignité hiérarchique, les apocrisiaires le puisent dans la délégation dont ils sont investis. Aussi leurs attributions varient-elles conformément aux intentions et aux instructions des prélats qui utilisent leur ministère. On ne peut porter aucune règle absolue à cet égard et il faut se contenter des indications très fragmentaires fournies par les textes juridiques et historiques.

Un détail spécifié dans la législation de Justinien, c'est que les apocrisiaires permanents fixés à Constantinople ont pour devoir de servir d'intermédiaires entre la cour et les divers évêques de passage dans la capitale. Les textes relatifs à ce point ont été déjà cités [9]. Il suffit de rappeler ici que les apocrisiaires ont à se partager les évêques d'après le lieu de provenance de ceux-ci, de telle sorte que, par exemple, le représentant de Rome prête ses bons offices aux illyriens, et celui d'Alexandrie aux égyptiens. Est-il besoin d'ajouter que ce rôle d'introducteurs et d'intermédiaires joué vis-à-vis des évêques s'impose aussi, le cas échéant, vis-à-vis des clercs inférieurs?

Un autre détail fixé par la législation de Justinien est celui qui règle dans quelle mesure on peut instrumenter contre les apocrisiaires. En principe et quel qu'il soit, l'apocrisiaire ne doit subir aucune poursuite judiciaire ni être l'objet d'aucune réclamation pour le compte de son évêque. Il n'a pas davantage à répondre pour les affaires de son Église, qu'il s'agisse de dettes publiques ou de dettes privées. Toutefois, si l'évêque ou l'économe diocésain lui a confié le mandat exprès d'actionner autrui, les personnes poursuivies peuvent à leur tour actionner l'évêque ou l'Église en la personne de l'apocrisiaire. En outre, celui-ci ne jouit d'aucune immunité pour les actes passibles de poursuites dont il se rend coupable durant son apocrisiariat [10].

Voilà pour les textes juridiques. Quant aux sources historiques, non contentes de confirmer que les apocrisiaires sont là pour défendre auprès d'une haute autorité civile ou religieuse tous les intérêts du prélat ou du groupe ecclésiastique qui les accrédite, elles nous permettent de nous faire une idée de leurs attributions dans les conciles.

Un apocrisiaire du siège romain, par le seul fait qu'il est apocrisiaire, n'a pas le droit de tenir la place du pape dans un concile; il lui faut pour cela une délégation spéciale et déterminée, distincte de l'apocrisiariat. La preuve nous en est fournie par les procès-verbaux de 431 où Julien de Cos, apocrisiaire de saint Léon Ier, ne figure jamais sur le même pied que Paschasinus, Lucentius et Boniface, légats proprement dits du même pontife : Julien est souvent mentionné comme ἐπέχων τὸν τόπον τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, comme πρεσβευτὴς τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, comme τοποτηρῶν τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ, comme τοποτηρητὴς τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου [11], mais en dépit de ces titres on ne le met jamais comme les trois autres [12] tout à la tête des pères.

Pas plus que les apocrisiaires, les autres envoyés pontificaux n'ont aucun droit, à moins d'un mandat exprès, de s'asseoir dans une assemblée conciliaire : Étienne II avait des messagers à Constantinople en 753, mais ces messagers n'eurent aucune relation d'aucune sorte avec le conciliabule de Hiéra tenu à cette date [13].

Il n'en est pas moins certain que le titre d'apocrisiaire fut très souvent donné aux clercs chargés de suppléer leurs évêques dans les assemblées conciliaires. Ainsi la conférence de 531 et le synode byzantin de 536 sont remplis d'ecclésiastiques et de moines qui agissent par délégation sous le qualificatif d'apocri-

[1] *Vita Germani*, 29, p. 16. — [2] *Lib. pontif.*, t. I, p. 432. — [3] Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Venetii, 1759, 1798, t. VIII, col. 194[d]. — [4] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 194[a]. — [5] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 919-922. — [6] *Ibid.* — [7] *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1287[c]. — [8] *De divinis officiis*, 39, *P. L.*, t. CI, col. 1244[b]. — [9] *Novella VI*, 3. — [10] *Novella CXXIII*, 25. — [11] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 565[d], 941[a]; t. VII, col. 137[b], 296[c], 297[c]. — [12] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 565, 940, 977; t. VII, col. 136. — [13] H. Hubert, *La chronologie de Théophane*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. VII, p. 504.

Digitized by Google

siaires [1]. D'autre part Malalas [2] et Evagre [3] appellent Eutychius apocrisiaire d'Amasée, alors que ce personnage ne vint à Constantinople que pour tenir la place de son métropolite au Ve concile [4]. De même, la pièce intitulée *Lettre des Orientaux* déclare que le pape fut présent au VIe concile διὰ τῶν οἰκείων ἀποκρισιαρίων [5].

X. Apocrisiaires monastiques. — Tout diocèse disposant ou pouvant disposer d'apocrisiaires, il était naturel que tout monastère pût en disposer aussi. De fait l'existence des apocrisiaires monastiques est attestée par de nombreux textes.

D'abord par des textes législatifs. Le plus ancien est une loi de Léon Ier adressée à Zénon, comte d'Orient, le 1er juin 471. Elle porte défense aux moines de circuler hors de leurs couvents et d'habiter dans les villes, exception faite pour les apocrisiaires à qui l'on reconnaît la liberté d'aller et venir chaque fois qu'il le faut : ὑπεξαιρουμένων μόνων τῶν καλουμένων ἀποκρισιαρίων, οἷς ἄδειαν παρέχομεν ἐθέλουσι διὰ μόνας ἀναγκαίας ἀποκρίσεις ἐξιέναι [6]. Justinien, qui inséra cette disposition dans le code, ne manqua pas de légiférer personnellement sur les apocrisiaires. Sa novelle du 7 mai 539 parle d'eux à plusieurs reprises. Pour commencer, dans un passage relatif à l'exarque des monastères, elle mentionne τοὺς καλουμένους ἀποκρισιαρίους τοὺς αὐτοῦ [7]. Plus bas, elle édicte que tout monastère d'hommes doit avoir ses apocrisiaires : Δεῖ δὲ ἕκαστον μοναστήριον ὑπὸ ἡγούμενον τελοῦν ἔχειν, καθάπερ εἰπόντες ἔφθημεν, τοὺς λεγομένους ἀποκρισιαρίους [8]. Plus bas encore, elle édicte la même chose pour tout couvent de femmes : αἱ οὐ μόνον εἴπερ ἀνδρῶν τὸ μονασστήριον, ἀλλ'εἰ καὶ γυναικῶν τυχόν [9]. La novelle du 1er mai 546 parle par deux fois, elle aussi, des apocrisiaires : la première fois, quand elle indique comment les religieuses devront faire marcher les affaires extérieures de leurs maisons [10]; la seconde fois, quand elle impose aux moines et aux moniales de ne point voyager hors de chez eux [11].

Parmi les textes étrangers à la législation, il en est un qui remonte à 448 et qui nous montre un apocrisiaire du fameux Eutychès en la personne du diacre Constantin [12]. A partir de Justinien, les témoignages sont innombrables. On les rencontre un peu partout, mais de préférence dans les écrits ascétiques tels que les réponses de Barsanuphe et de Jean [13], les conférences de Dorothée [14] et les récits de Jean Moschus [15].

XI. Attributions des apocrisiaires monastiques. — Tel auteur dit d'un certain Antiochus qu'il fut nommé apocrisiaire de son couvent ὅπως ἐξερχόμενος εἰς τὴν πόλιν πᾶσαν χρείαν μετὰ πάσης εὐλαβείας διακονήσῃ et que, de fait, ἐξήρχετο λοιπὸν ἐπὶ τὴν πόλιν εἰς πᾶσαν ἀπόκρισιν τοῦ μοναστηρίου [16]. On peut tenir le même langage au sujet de tous les apocrisiaires monastiques et dire, d'un mot, qu'ils ont à prendre sur eux toutes les affaires dont le règlement demande une course hors du couvent ou exige un séjour au loin.

Suit-il de là qu'il exista deux sortes d'apocrisiaires? On serait tenté de le croire et de dire que les uns, domiciliés au monastère, n'en sortaient qu'au fur et à mesure des besoins, tandis que les autres, fixés en des localités plus ou moins voisines, y soignaient à demeure les intérêts conventuels. Mais cette distinction ne serait pas fondée : tous les apocrisiaires monastiques avaient leur point d'attache dans le couvent et ils ne séjournaient au dehors que le temps strictement nécessaire pour la conclusion de l'affaire en cours. Comme correspondants à poste fixe, les monastères du VIe siècle avaient plutôt des laïques, mais nous ne connaissons qu'un texte qui le prouve et qui donne au laïque en question le titre d'apocrisiaire [17]. Peu après, comme représentants résidentiels, les monastères eurent des moines sans doute, mais ce furent des moines installés en des *metokhia* et tout à fait distincts par conséquent de nos apocrisiaires.

Ceux-ci, au lieu d'être envoyés par l'higoumène, tiennent parfois leur mission directement de l'économe, ainsi que vous en avertit l'un d'entre eux : ἔπεμψέ με ὁ οἰκονόμος εἰς τήνδε τὴν ἀπόκρισιν [18]. La raison en est dans ce fait que leur action se borne le plus souvent aux affaires d'ordre matériel. Plus d'une fois cependant nous trouvons les apocrisiaires monastiques occupés d'intérêts beaucoup plus hauts. Ainsi en va-t-il par exemple, en 536, des envoyés qui agissent à Constantinople contre le monophysisme au nom des principaux monastères de Syrie, de Palestine et du Sinaï [19]. En outre, dans cet ordre d'idées, la législation des Novelles spécifie deux points dignes de remarque : d'une part, elle déclare que les apocrisiaires de l'exarque des monastères devront inspecter les couvents de son ressort pour se rendre compte si tout s'y trouve en règle et en ordre [20]; d'autre part, elle fixe que les apocrisiaires des couvents de femmes auront à donner la sainte communion aux religieuses de leurs maisons respectives [21].

Jetés au milieu des affaires, en relations fréquentes avec les personnes du monde, les apocrisiaires ont besoin de beaucoup de sagesse et de vertu. C'est l'avis de Justinien. Aussi exige-t-il que les moines investis de cette charge soient des hommes âgés, longtemps éprouvés sous le froc, élevés au-dessus des passions grossières : ἄνδρας γεγηρακότας, καὶ ἤδη τὸ μοναχικὸν ἀγωνισαμένους, καὶ οὐ ῥαδίως τὰς σωματικὰς ἐπηρείας ὑφισταμένους [22]. Mais Justinien prend surtout des précautions pour les apocrisiaires des monastères féminins. Il veut dans cette charge deux ou trois hommes éprouvés; il voudrait même, si possible, des eunuques : δύο τινὰς ἢ τρεῖς ἄνδρας, ἢ εὐνούχους, εἰ δυνατόν, μαρτυρουμένους [23]. Les moniales intéressées ont à les choisir : si elles choisissent un prêtre ou un diacre, l'évêque l'examinera et, s'il y a lieu, l'approuvera; si elles choisissent un laïque, l'évêque prendra des informations et, si l'enquête est favorable, l'élèvera aux ordres majeurs [24]. Mais ces apocrisiaires n'auront jamais leur résidence dans le couvent [25]. Bien plus, quand ils auront à s'entretenir d'une affaire, même d'une affaire regardant telle ou telle religieuse en particulier, ils ne devront pas en parler à cette religieuse, mais bien à la supérieure seule ou aux sœurs portières [26].

XII. Apocrisiaires cisterciens. — Les apocrisiaires dont il vient d'être question appartiennent tous au monachisme oriental. En Occident, à défaut d'apocrisiaires tout à fait semblables, le monachisme connut du moins l'apocrisiaire cistercien et l'apocrisiaire sacristain.

La *Charta caritatis*, rédigée par Étienne, troisième abbé de Citeaux, spécifie que les abbés malades pourront se dispenser d'assister au chapitre général de l'ordre, mais elle ajoute que ces abbés devront dépêcher un moine capable de tenir leur place : *qui tamen ido-*

[1] Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis, 1759-1798, t. VIII, col. 818a, 879, 882, 883, 890d, 911c, 919c-922c, 1019d, 1122b, 1150. — [2] *Chronographia*, XVIII. *P. G.*, t. XCVII, col. 704c. — [3] *Hist. eccl.*, IV, 38, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2776a. — [4] Eustrate, *Vita Eutychii patriarch.*, 19, dans *Acta sanct.*, april. t. I, p. LIV. — [5] *P. G.*, t. XCVIII, col. 1476c. — [6] *Codex*, I, III, 28; *Basilicorum libri LX*, I, I, 13. — [7] *Novella CXXXIII*, 4. — [8] *Novella CXXXIII*, 5. — [9] *Ibid.* — [10] *Novella CXXXIII*, 36. — [11] *Novella CXXXIII*, 42. — [12] Mansi, *Concil. collect.*, t. VI, col. 724a. Cf. F. Ferrand, *Epist. ad Anatolium*, 16, *P. L.*, t. LXVII, col. 904d. — [13] Βίβλος ψυχωφελιστάτη περιέχουσα τὰς ἀποκρίσεις Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, Venise, 1816, p. 3, 179, 180, 373. — [14] *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1637c, 1720a. — [15] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2945a, 2964d, 3096a. — [16] *P. G.*, t. XXVIII, col. 576cd. — [17] Dorothée, *Didascal.*, I, 15, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1637c. — [18] Dorothée, *Didascal.*, IX, 2, col. 1720a. — [19] Mansi, *Sacr. Conciliorum Collectio*, t. VIII, col. 882d-883a, 890d, 911c, 994c, 1019d, 1022b. — [20] *Novella CXXXIII*, 4. — [21] *Novella CXXIII*, 36; *CXXXIII*, 5. — [22] *Novella CXXXIII*, 5. — [23] *Ibid.* — [24] *Novella CXXIII*, 36. — [25] *Ibid.* — [26] *Novella CXXXIII*, 5.

Digitized by Google

neum nuntium delegare debebunt[1]. Or, dans les documents postérieurs, ce délégué porte le nom de *responsalis*. Les statuts cisterciens de 1189 s'expriment ainsi : *Qui pro alia causa quam pro infirmitate de capitulo remanserint, pro se responsalem non mittant*[2]. Et les statuts de 1276 disent de même : *Abbates, qui causa infirmitatis remanserint a capitulo generali in domibus propriis, responsales idoneos mittant sicut in Charta caritatis continetur : qui in itinere per abbates vicinos et litteras se excusent. Responsales autem prædicti, expletis negotiis suis, incontinenti de Cistercio exeant et ad propria revertantur*[3].

On le voit, le mot *apocrisiarius* n'est pas employé, mais *responsalis* est son correspondant exact. Et la mission du responsal cistercien, quoique bornée à un cas déterminé, ne laisse pas d'offrir une grande analogie avec celle, plus générale et plus vaste, de l'ἀποκρισιάριος oriental.

XIII. Apocrisiaires sacristains. — Si de Cîteaux nous passons à Cluny, nous y trouvons un dignitaire conventuel qui porte bien le titre d'*apocrisiarius*, mais qui par contre remplit une charge très peu apparentée à celle des ἀποκρισιάριοι byzantins. L'apocrisiaire de Cluny est un sacristain en chef. Le moine Udalric, en tête du chapitre qu'il lui consacre, le définit ainsi : *Apocrisiarius est qui custodit ecclesiæ thesaurum, et in cujus manu est quidquid a popularibus ad altaria offertur*[4]. Assisté d'un suppléant et de plusieurs aides, il apparaît comme le directeur du groupe de moines qui se partagent les occupations dévolues en Orient au σκευοφύλαξ ou κειμηλιάρχης, à l'ἐκκλησιάρχης et au προσμονάριος ou παραμονάριος.

Personnellement, laissant les autres besognes à ses subordonnés, l'apocrisiaire de Cluny s'occupe surtout des offrandes présentées à l'autel par les fidèles[5]. Il remet une partie de ces dons au distributeur des aumônes : *decimum denarium et panem totum eleemosynario dat;* une autre partie au cellerier : *caseos et ova cellerario.* Avec le reste, il pourvoit aux dépenses qui lui incombent. L'usage veut que *aliquos anniversarios faciat,* et cela signifie qu'il doit bourse délier ces jours-là pour améliorer le menu du réfectoire en le renforçant, si possible, de *piscibus bene piperatis* et en l'arrosant de *pigmentum.* D'autre part, ajoute Udalric, c'est à l'apocrisiaire de payer *ad sarta tecta ecclesiæ restauranda, ne aliquo modo dilabantur, et ad luminaria, et ad reliqua, si quae sunt ecclesiæ necessaria et utilia.* Et les frais du luminaire sont assez considérables, car, en dehors de l'église, *ad refectorium dat candelas, et ad infirmariam, quantum fuerit opus, et camerario et custodi hospitum, domino quoque abbati, et priori, quantum opus, qui nunquam sine lumine dormiunt.* Que si vous craignez que les offrandes soient insuffisantes et que l'apocrisiaire ne puisse faire face à tant de besoins, rassurez-vous en entendant Udalric terminer son chapitre par ces mots : *Ne aliquando facultas deficiat, habet etiam idem apocrisiarius unam villam satis bonam, cum decimis, vineis et agris*[6].

L'apocrisiaire sacristain que vient de nous dépeindre Udalric apparaît aussi en d'autres textes. Parmi ceux qu'a réunis Du Cange[7], il faut citer la phrase du moine Bernard, au chapitre LIII de ses *Constitutiones Cluniacenses.* Bernard écrit : *De principali ecclesiæ custode, qui vulgo sacrista, nobilius vero et honorabilius apocrisiarius vocatur.* Citons aussi l'auteur des miracles de saint Benoît en quatre livres au chapitre XLIV : *Apocrisiarius ipsius sacri loci... laïco cuidam, qui sub eo basilicæ excubias observare solebat.* Ce témoignage nous apprend que l'apocrisiariat de sacristie existait ailleurs que dans le monastère de Cluny.

XIV. Apocrisiaires des cours carolingiennes. — En dehors de ces apocrisiaires, l'Occident en connut d'autres, infiniment supérieurs. Ce fut dans les cours carolingiennes. Là, de bonne heure, l'apocrisiaire se présente à nous comme un chancelier, comme un garde des sceaux, et Du Cange a pu le définir : *Cancellarius, qui sigillum principis servat, et diplomata regia signat*[8].

Ainsi, chez les carolingiens, le mot *apocrisiarius* est synonyme du mot *referendarius.* Le référendaire franc, nul ne l'ignore, détient l'anneau royal qui sert à sceller les actes. Or, l'apocrisiaire franc détient pareillement cet anneau et en fait le même usage. Il suffit pour le prouver de citer une phrase d'Honorius d'Autun au sujet de l'évêque : *Huic,* dit cet auteur, *dum regimen committitur ecclesiæ, baculus quasi pastori, et annulus velut apocrisiario, id est secretorum sigillatori, traditur*[9]. Il serait aisé de le prouver aussi en apportant l'exemple de saint Ouen. Tandis qu'une Vie anonyme postérieure dit de ce personnage : *Audoenus apocrisiarius regis*[10], une Vie plus ancienne écrit qu'il avait l'*annulum regis*[11] et deux autres documents lui décernent le titre de *referendarius* royal[12].

Mais l'apocrisiariat des cours carolingiennes ne resta pas toujours identique à lui-même. L'apocrisiaire, au lieu d'être le chancelier garde des sceaux, ne fut souvent que le ministre des affaires ecclésiastiques. *Responsalis negotiorum ecclesiasticorum,* ainsi le définit Hincmar de Reims[13]; et le même auteur ajoute plus bas : *Apocrisiarus autem, quem nostrates capellanum vel palatii custodem appellant, omnem clerum palatii sub cura et dispositione sua regebat. Cui sociabatur summus cancellarius, qui a secretis olim appellabatur, erantque illi subjecti prudentes et intelligentes ac fideles viri, qui præcepta regia absque immoderata cupiditatis venalitate scriberent et secreta illius fideliter scriberent*[14]. Où l'on voit que, dans ce sens, l'apocrisiaire se confond avec le grand chapelain. Ce n'est donc pas ici le lieu d'en parler plus longuement. D'ailleurs, qui voudrait de plus amples détails les trouverait dans Hincmar de Reims[15], détails intéressants, mais que l'on peut résumer d'un mot en disant que pas une question religieuse ne s'agite, que pas une affaire ecclésiastique ne se règle dans le palais ou dans le royaume, sans que l'apocrisiaire n'y intervienne pour dire son mot.

Si l'apocrisiaire carolingien dispose d'une autorité si considérable, ce n'est pas uniquement parce qu'il vit aux côtés du roi; c'est aussi parce qu'il représente ou est censé représenter le pontife romain. Charles le Chauve nous en avertit dans une lettre à saint Nicolas, lorsqu'il écrit au sujet du siège de Metz et de son titulaire Adventus : *Quæ, postulatione avi nostri Caroli imperatoris, honorari ab apostolica sede meruit, ut Engilrammus, prædecessor istius, summus capellanus ejus et apocrisiarius apostolicæ sedis in istis regionibus aliquamdiu fieret*[16]. Cette phrase a l'avantage en outre de nous expliquer comment le titre d'apocrisiaire s'introduisit dans les cours franques : on l'y adopta, parce que l'on considéra que le grand chapelain remplissait auprès des rois occidentaux un rôle identique à celui que le diacre romain du palais de Placidia remplissait auprès des empereurs byzantins. Et c'est là,

[1] Etienne, *Charta caritatis,* 3, *P. L.,* t. CLXVI, col. 1380ᵃ. — [2] Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* t. IV, col. 1263. — [3] *Ibid.,* col. 1452. Cf. *Glossarium latinitatis,* éd. bénédictine, t. V, col. 1373. — [4] *Consuetudines Cluniacences,* III, 12. *P. L.,* t. CXLIX, col. 753ᶜ. — [5] *Ibid.,* col. 756ᵃ. — [6] *Ibid.,* col. 757ᵃ. — [7] *Gloss. lat.,* édit. bénédictine, t. I, col. 558. — [8] *Op. cit.,* t. I, col. 555. — [9] *Gemma animæ,* I, 185, *P. L.,* t. CLXXII, col. 601ᵃ. — [10] *Vita altera,* 6, *Acta sanct.,* aug. t. IV, p. 811ᵃ. — [11] *Vita prior,* 4, *ibid.,* p. 807ᵃ. — [12] *Gesta domini Dagoberti,* 38, 42, *P. L.,* t. XCVI, col. 1411ᵃ, 1415ᵃ; Aimoin de Fleury, *Hist. Francorum,* IV, 41, *P. L.,* t. CXXXIX, col. 706ᶜ. — [13] *De ordine palatii,* 13, *P. L.,* t. CXXV, col. 998ᵃ. — [14] *Op. cit.,* 16, col. 999ᶜ. — [15] *Op. cit.,* 19, 20, col. 1000ᶜ-1001ᵃ. — [16] Mansi, *Concil. collectio,* t. XV, col. 372ᵃ.

Digitized by Google

d'ailleurs, ce que Hincmar de Reims déclare en toutes lettres[1].

Les apocrisiaires carolingiens ne sont pas, du moins sous ce titre, l'objet de nombreuses mentions dans les auteurs. Notons comme exemple l'apocrisiaire du roi Pépin d'Aquitaine que signalent deux vies de saint Austremoine[2], mais en avertissant que le mot *apocrisiarius*, au lieu de viser un archichapelain, ne désigne peut-être ici qu'un messager, qu'un envoyé quelconque.

XV. Apocrisiaires romains du IXe siècle. — Tandis que l'archichapelain des palais carolingiens prenait de temps à autre le titre d'apocrisiaire, un autre dignitaire pareillement issu de l'initiative carolingienne prenait ce même titre à Rome. La constitution lancée par Lothaire en 824 prescrivait entre autres choses ceci : *Volumus etiam, ut missi constituantur a domno apostolico et a nobis, qui annuatim nobis renuntient, qualiter singuli duces et judices justitiam populo faciant, et quomodo nostra constitutio servetur*[3]. De là sortit un duumvirat de délégués, l'un pontifical, l'autre impérial, qui furent chargés de surveiller les fonctionnaires romains et de réprimer leurs excès de pouvoir. Or, de ces deux délégués, celui qui représenta plus spécialement le pape fut dénommé apocrisiaire.

Le premier titulaire de ce poste paraît avoir été Benoît, ce frère indigne de Sergius II, qui devint plus tard évêque d'Albano. Un témoignage contemporain dit en effet de Benoît que, s'étant rendu auprès de l'empereur, *primatum et dominium Romæ ab eo petiit et concessisse sibi gloriabatur*[4]. En tout cas, on n'a aucun doute pour Arsène, établi par Louis II et déjà en fonction en 848 ou 849, car un document l'appelle *Arsenium episcopum, hujus almæ sedis apostolicæ apocrisiarium et missum*[5], et un autre *Arsenium quondam episcopum, sanctitate et scientia adornatum et apocrisiarium sedis romanæ*[6]. En 875, on trouve Grégoire qui est qualifié *nomenclator, missus et apocrisiarius sanctæ sedis apostolicæ*[7]. En 877, par suite de la disgrâce du précédent titulaire, on a Jean qui est dit *episcopus, missus et apocrisiarius sanctæ sedis apostolicæ*[8]. En 885, on retrouve Grégoire avec les mêmes titres que précédemment[9]. Et cette mention est la dernière. A partir de 885, l'histoire ne parle plus de ce dignitaire soi-disant désigné par le pape, mais chargé surtout d'affirmer et de soutenir le protectorat impérial sur la Rome pontificale[10].

XVI. Apocrisiaires divers. — Après avoir passé en revue les différentes catégories d'apocrisiaires plus ou moins caractérisées, il est temps de dire que le mot apocrisiaire fut employé de bonne heure et très souvent, aussi bien chez les Grecs que chez les Latins, avec le sens générique et vague de représentant. Déjà, pour se dire l'ambassadeur de Dieu, le patriarche saint Sophrone de Jérusalem use de la périphrase : ἐγὼ λάτρος εἰμὶ Θεοῦ καὶ λειτουργὸς ἀποκρίσεων[11]. Après lui, les ambassadeurs abondent que l'on appelle apocrisiaires.

Les envoyés des papes à la cour byzantine s'intitulent parfois ainsi longtemps encore après l'époque où leur mission a cessé d'être ce qu'elle était au siècle des Pélage et des Grégoire. Ainsi la Vie de saint Léon IX nous déclare que le cardinal Humbert de Silva Candida lança contre Nicétas Stéthatos une *responsionem instar dialogi ab ipso latine scriptam apocrisiariatus sui tempore Constantinopoli*[12], et elle ajoute que le pape *direxerat Constantinopolim sanctæ romanæ sedis apocrisiarios*[13]. De même, la vie du bienheureux Victor III nous apprend que ce personnage, alors encore abbé du mont Cassin, fut mandé à Rome en 1058 par Étienne X qui voulait l'envoyer *ad Constantinopolitanum imperatorem romanæ sedis apocrisiarium*[14]. De même encore, une lettre de l'empereur Manuel Commène en 1146 se plaint au pape Eugène III de ce que celui-ci οὐκ ἀπέστειλεν ἀποκρισιαρίους[15]. Même les représentants pontificaux envoyés à travers l'Occident sont désignés parfois comme apocrisiaires. En septembre 916, par exemple, le concile de Hohenaltheim se tint *presente domni Johannis papæ apocrisiario Petro, sanctæ Ortensis ecclesiæ venerabili episcopo*[16].

Apocrisiaires aussi, les ambassadeurs des puissances laïques. Le terme est employé pour les Slaves qui, lit-on quelque part[17], τῷ τῶν Ἀβάρων χαγάνῳ δι' ἀποκρισιαρίων ἔστειλαν ὑπόσχεσιν. Il est employé pour les Bulgares de 772 chez Théophane : ἐλθόντες πρὸς αὐτὸν οἱ ἀποκρισιάριοι τοῦ κυροῦ Βουλγαρίας[18], et chez Georges Hamartole : ἀποστέλλει τοὺς ἀποκρισιαρίους τοὺς διὰ εἰρήνην παραγενομένους ἐπὶ Βουλγαρίαν[19]. Il est employé pour l'empereur byzantin Manuel Commène qui, voulant négocier avec le pape Alexandre III, *misit Beneventum de maioribus imperii sui apocrisiarium*[20]. Il est employé pour le roi de Hongrie Coloman dont les deux envoyés, appelés à figurer comme témoins dans un acte normano-byzantin de septembre 1108, signent sous la rubrique : Οὗ ἐκ Δακῶν ἥκοντες ἀποκρισιάριοι παρὰ τοῦ κράλι[21]. Il est employé pour le chef normand Richard le Sénéchal dont les représentants, témoins du même acte, se déclarent οἱ ἀποκρισιάριοι Ῥισκάρδου Σινισκάρδου[22]. Il est employé pour le roi de France Louis VII dont Manuel Commène déclare avoir reçu une lettre μετὰ τῶν φρονιμωτάτων ἀποκρισιαρίων[23].

Du reste, chez les Grecs postérieurs, le mot ἀποκρισιάριος dans le sens d'ambassadeur[24] revient sans cesse[25]. Au contraire, les auteurs latins usent plus volontiers de *responsalis* que d'*apocrisiarius*. Ainsi, en 1124, quand la ville de Stettin envoie des ambassadeurs à Boleslas de Pologne, c'est par le mot *responsales* que les désigne le biographe de saint Otton de Bamberg[26]. De même, quelques années plus tard, quand la ville de Bruges dépêche un parlementaire à ses ennemis, c'est par le mot *responsalis* que le désigne le biographe du bienheureux Charles de Flandre[27]. Et en somme, au sens indiqué, le terme grec n'obtient la préférence que chez les auteurs latins soumis à l'influence byzantine. Il est tout naturel, par exemple, qu'un diacre napolitain racontant les rapports de saint Athanase de Naples avec l'empereur Louis II, écrive : *Dominus Athanasius episcopus suum apocrisiarium domino Lhodogvico imperatori destinans, insinuavit ei*[28]. Il est tout naturel aussi qu'un évêque franc des Croisades, narrant la rencontre de l'empereur Alexis et du comte Raymond de Toulouse, dise que ce dernier entra à Constantinople *præcedentibus eum imperialibus apocrisiariis*[29].

[1] *De ordine palatii*, 13-15, col. 998-999c. — [2] *Vita II Austremonii*, 19, et *Vita III Austremonii*, 10, *Act. sanct.* nov., t. I, p. 59d, 79f. — [3] Mansi, *Concil. Collectio*, t. XIV, col. 479d. — [4] *Liber pontificalis*, t. II, p. 97. — [5] *Liber pontificalis*, t. II, p. 163, cf. p. 103. — [6] *Libellus de imperatoria potestate in urbeRoma, P. L.*, t. CXXXIX, col. 54c. — [7] *P. L.*, t. CXXV, col. 655a, 657d. — [8] *Ibid.*, col. 739c. — [9] *Ibid.*, col. 974c. — [10] L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 103, 225. — [11] *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3249b. — [12] *Vita S. Leonis papæ IX*, 23, *Acta sanct.*, april. t. II, p. 661c. — [13] *Op. cit.*, 24, p. 661d. — [14] *Vita B. Victoris papæ III*, 17, *Acta sanct.*, sept. t. V, p. 406b. — [15] *Recueil des historiens des Croisades : Historiens grecs*, t. II, p. 200. — [16] Mansi, *op. cit.*, t. XVIII *a*, col. 331c ; cf. *Acta sanct.*, octobr. t. IX, p. 383f. — [17] *Miracula S. Demetrii*, II, 169, *Acta sanct.*, octobr. t. IV, p. 167b. — [18] *Chronographia*, a. 6265. — [19] *Chronicon*, IV, *P. G.*, t. CX, col. 947b. — [20] *Liber pontificalis*, t. II, p. 419, cf. p. 420. — [21] Anne Comnène, *Alexias*, XIII, *P. G.*, t. CXXXI, col. 1025c. — [22] *Ibid.* — [23] *Recueil des historiens des Croisades : Historiens grecs*, t. II, p. 200. — [24] Πρίσβεις ἤτοι ἀποκρισιαρίους, écrit l'empereur Léon le Sage, *Tactica*, XVII, 7, *P. G.*, t. CVII, col. 916a. — [25] Cf., par exemple, *Historiens grecs des Croisades*, t. I, part. 2, p. 75d, 159d, 161d, 163d, 169d, 251d, 456d, 605c. — [26] *Vita S. Ottonis Bambergensis*, 101, *Acta sanct.*, jul. t. I, p. 356c. — [27] *Vita B. Caroli Boni*, 64, *Acta sanct.*, mart. t. I, p. 192c. — [28] Jean de Naples, *Acta S. Athanasii episcopi Neapolitani*, 8, *Acta sanct.*, jul. t. IV, p. 76a. — [29] Guillaume de Tyr, *De bello sacro* II, 19 ; *Historiens occidentaux des Croisades*, t. I, p. 100. Cf. *De bello sacro*, XVIII, 24, p. 861.

Digitized by Google

Un apocrisiaire d'un genre tout à fait special et qu'il faut mentionner ici isolément, c'est celui dont parle l'hagiographe sabaïte Léonce au début du IXe siècle. Tel archidiacre de Jérusalem, raconte Léonce, était forcé par les Arabes de recueillir les impôts. Or, pour l'aider, il avait au-dessous de lui un individu présenté comme le serviteur et l'apocrisiaire du groupe chrétien resté dans la ville sainte : ἦν δέ τις τῶν ἀδελφῶν ὑπηρέτης καὶ ἀποκρισιάριος τῆς πολιτικῆς κοινότητος[1]. En quoi consistait au juste cette fonction, je ne saurais dire; qu'il me suffise de l'avoir signalée.

XVII. Bibliographie. — La question des apocrisiaires est surtout à étudier avec les textes réunis par Du Cange dans ses Glossaires. En dehors de là, parmi les ouvrages relatifs aux anciennes institutions de l'Église, on consultera de préférence Thomassin, *Vetus et nova ecclesiastica disciplina*, I, II, 107-111, et Luxardo, *Das pæpstliche Vordecretalen-Gesandtschaftsrecht*, Innsbruck, 1878. Il y a peu à prendre dans les très courts articles consacrés à l'apocrisiariat par le *Kirchenlexikon*, Freiburg im Breisgau, 1882, t. I, col. 1035 et 1036, et par la *Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1896, t. I, p. 622. Quant à l'article de l'*Encyclopédie de la théologie orthodoxe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1900, t. I, p. 927, mieux vaut ne pas en parler. J. Pargoire.

APOCRYPHES. — I. Les apocryphes. II. La présentation de Marie. III. L'annonciation. IV. L'épreuve de Marie. Le voyage de Nazareth. V. Le bain du Christ. VI. Enfance de Jésus. VII. Passion. VIII. Les Limbes. IX. Apôtres.

I. Les apocryphes. — Ce fut peut-être la dernière phrase de l'évangile de saint Jean qui donna à des chrétiens d'une imagination fertile l'idée de suppléer à ces volumes nombreux dont parle l'évangéliste et qui seuls eussent pu contenir le récit des faits et gestes de Jésus. Il n'entre pas dans le sujet d'études archéologiques de rechercher le mobile auquel les auteurs de récits légendaires sur le Christ ont pu obéir. Le vif succès qu'obtinrent leurs compositions remplies de merveilleux et l'oubli, presque complet en apparence, où elles sont tombées de nos jours sont deux excellentes raisons d'en rechercher l'importance réelle et l'influence durable.

Le rôle que jouent les apocryphes dans la piété chrétienne contemporaine est considérable. Nous avons eu l'occasion de montrer que les parents de la Vierge doivent aux apocryphes leur état-civil. Voir col. 2163. Le rôle prêté à la Véronique dans la journée du Calvaire en dépend également ainsi que plusieurs autres poétiques images, telles que la présence du bœuf et de l'âne à la crèche. Voir col. 2047. Ce qui fait l'intérêt considérable des apocryphes c'est l'influence qu'ils ont exercée sur la formation de l'iconographie chrétienne. Alors même qu'une scène échappe, dans ses éléments essentiels, à l'influence des apocryphes, elle subit cette même influence dès qu'il s'agit des conditions accidentelles, le site, le décor, l'attitude. Les diverses représentations de l'Annonciation (voir col. 2262 sq.) sont, nous l'avons montré, pleinement démonstratives à cet égard. Ces détails, quelquefois puérils et charmants, quelquefois aussi dignes des grandes traditions d'art antique, doivent avoir d'autant plus de prix pour nous que la littérature apocryphe représente, pour les productions les plus anciennes, l'état de la pensée chrétienne vers le IIe siècle et son évolution depuis lors jusque vers le Ve siècle. A l'égard des inventions qui se rencontrent dans cette source un peu trouble il faut se garder de se montrer trop rigoureux. Au moment où les apocryphes furent écrits et interprétés par les artistes la question d'hétérodoxie en pareille matière était à peine soulevée. C'est de très bonne foi qu'un prêtre d'Asie avait composé un petit roman à la plus grande gloire de saint Paul, et il ne dut pas être peu surpris de se voir condamné à ce sujet[2].

Parmi les évangiles apocryphes, celui qui obtint la vogue la plus générale en Orient presque dès son apparition, au IIe siècle, fut celui qu'on désigne sous le nom de Protévangile de Jacques, contenant l'histoire de Marie depuis sa naissance jusqu'à la fuite en Égypte. En Occident on rencontre plus tard un autre évangile apocryphe mis sous le nom de saint Matthieu et intitulé : *De ortu beatæ Mariæ et infantia Salvatoris*, qui concorde sur un grand nombre de points avec le précédent, mais renferme en outre le récit de la jeunesse de Jésus. Les premières mentions qu'on rencontre en Occident du protévangile de Jacques se trouvent chez saint Jérôme[3] et chez le pape Innocent Ier[4], qui se montrent aussi peu bienveillants que possible à l'égard de ces « songes » qu'ils recommandent de repousser et de condamner, *non solum repudiandum verum etiam damnandum*. Cette rigueur ne se soutint pas. Peu de temps après nous voyons le pape Sixte III ordonner la décoration de l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure et y admettre des traits empruntés aux évangiles apocryphes.

Dans les fresques des catacombes nous rencontrons l'influence des apocryphes, mais il faut apporter à cette étude une minutie d'observations dont l'exemple suivant rendra compte. Nombreuses sont les fresques représentant l'adoration des mages et la scène varie peu. C'est d'ordinaire un groupe de mages, trois, parfois deux et même quatre, qui vient s'incliner devant Jésus et sa mère. Or l'évangile du pseudo-Matthieu résout à ce propos une question chronologique qui a préoccupé nombre de commentateurs. D'après lui, l'arrivée des mages se place dans la deuxième année de la vie de Jésus. *Transacto secundo anno venerunt magi ab Oriente in Hierusalem, magna deferentes munera. ingressi domum invenerunt infantem Jesum sedentem in sinu matris*[5]. D'après ce texte, les artistes ne représenteront donc pas l'enfant nouveau-né *pannis involutum*, mais déjà grand, vêtu d'une robe et assis sur les genoux de sa mère. De même les trois présents bien connus vont perdre de leur précision et de leur distinction chez les artistes qui s'en tiendront au texte de pseudo-Matthieu, *magna deferentes munera*. Une fresque du cimetière de Domitille avec quatre mages[6], et une fresque du cimetière de Pierre et de Marcellin avec deux mages[7] nous montrent Jésus assis sur les genoux de sa mère et recevant des présents variés. Au cimetière de Thrason et Saturnin[8] et au cimetière de Calliste[9], la Vierge dirige la main droite vers les mages et son geste semble d'accord avec le texte de l'apocryphe *muneraverunt Mariam*. Sur d'autres fresques Jésus entièrement nu est assis sur les genoux de la Vierge et reçoit lui-même les présents[10]. Les sarcophages suivent deux courants bien distincts d'interprétation. Les uns nous font voir Jésus recevant les présents et assis sur les genoux de sa Mère[11], tandis qu'un groupe assez important représente un enfant emmaillotté entre les bras de la Vierge[12], ou bien encore emmaillotté et couché dans la crèche dont s'approchent les mages[13]; sur un sarcophage qui se trouvait au XVIIe siècle *ante*

[1] *Vita S. Stephani thaumaturgi*, 109, *Acta sanct.*, jul. t. III, p. 547e. — [2] Tertullien, *De Baptismo*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 1329. — [3] S. Jérôme, *Comm. in Matth.*, c. XII, 49, *P. L.*, t. XXVI, col. 88; cf. *Contr. Helvid.*, c. VII, XII, *P. L.*, t. XXIII, col. 199, 203. — [4] Innocent I, *Epist. ad Exuperium*, n. VII, *P. L.*, t. XX, col. 502. — [5] Tischendorf, *Evangel. apocr.*, p. 22. — [6] J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, pl. III, p. 227. — [7] *Ibid.*, pl. IV, p. 232. — [8] *Ibid.*, p. 236, fig. 16. — [9] *Ibid.*, p. 239, fig. 17. — [10] *Ibid.*, p. 241, fig. 19, 20. — [11] *Ibid.*, fig. 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 40, 41, 43, 44, 47, 48, 49 (?), 50, 51. — [12] *Ibid.*, fig. 25, 33, 36, 37, 55. — [13] *Ibid.*, fig. 34, 35, 38, 54, 58.

Digitized by Google

ædes Mutorum in platea ex adverso Ecclesiæ S. Joannis a Pinu vulgo dictæ, nous voyons Jésus non plus assis, mais debout sur les genoux de sa mère et recevant les présents[1] au nombre desquels se trouvent, sur un sarcophage de Sutri, deux colombes[2]. Sur une épitaphe du IIIe siècle[3] et une médaille de bronze du IVe siècle[4] (fig. 503) la Vierge tient assis sur ses genoux un enfant nu, très jeune, mais non emmaillotté. Est-ce pour interpréter *magna munera* qu'on amena trois chameaux en scène[5], c'est possible, nous ne pouvons l'affirmer.

II. La présentation de Marie. — Nous avons fait voir il y a peu de temps (voir col. 2048) que l'âne et le bœuf au pied de la crèche devaient, eux aussi, leur origine au pseudo-Matthieu, c. XIV : *Egressa est Maria de spelunca et ingressa est stabulum et posuit puerum in præsepio, et bos et asinus adoraverunt eum... Ipsa autem animalia bos et asinus in medio eum habentes incessanter adorabant eum.* L'âne et le bœuf n'ont plus été dépossédés jusqu'à nos jours de cette place usurpée.

Les apocryphes ne se sont pas exercés exclusivement sur la vie de Jésus-Christ et les circonstances imagi-

830. — Présentation de Marie au Temple.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. VII, n. 3.

naires qui auraient rempli son enfance. Les évangiles de pseudo-Matthieu, le *De nativitate Mariæ* et une partie de l'*Historia Josephi* montrent une constante préoccupation de la Vierge Marie. Tout ce que nous croyons savoir sur la mère de Dieu avant l'annonciation qui lui fut faite de sa maternité divine[6] nous vient des apocryphes. L'évangile de la Nativité rapporte que, dès l'âge de trois ans, Marie vécut dans le Temple, employée au service du Seigneur. Les Orientaux ont imaginé une solennité liturgique en mémoire de la présentation de Marie au Temple, ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος[7], et l'Église latine célèbre la même fête au 21 novembre. Deux monuments figurés rappellent également cette entrée de Marie au Temple ; ce sont une pyxide d'ivoire de Werden et la couverture d'un manuscrit de la bibliothèque de Milan (fig. 769, col. 2264). Dans ces deux monuments, Marie est une jeune fille introduite dans le Temple par un ange. Sur le couvercle de Milan une étoile se lève au-dessus du Temple, tandis que sur la pyxide on voit un prêtre avec un livre dans les mains. L'exiguité de l'espace dont disposait l'artiste lui a fait omettre les parents contrairement au texte de pseudo-Matthieu : *Cum (Anna) tertio anno perlactaret eam (Mariam) abierunt simul Joachim et Anna uxor eius ad templum Domini, et offerentes hostias Domino tradiderunt infantulam suam Mariam in contubernium virginum, quæ die noctuque in Dei laudibus permanebant. Quæ cum posita esset ante templum Domini, quindecim gradus ita cursim ascendit, ut penitus non adspiceret retrorsum... Maria quum trium esset annorum, ita maturo gressa ambulabat,... ut non infantula esse putaretur, sed magna. Quotidie esca, quam de manu angeli accipiebat, ipsa tantum reficiebatur; escam vero quam a pontificibus consequebatur, pauperibus dividebat.*

La Gaule nous fournit un monument très intéressant sur cet épisode de l'enfance de Marie. A Saint-Maximin

831. — Dalle en marbre.
D'après Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. LVII, n. 1.

en Provence, un dérangement des sarcophages a fait découvrir quatre dalles presque cachées jusqu'alors par les tombes et portant des images gravées au simple trait, autrefois sans doute rehaussé de *minium*, comme l'étaient des inscriptions en grand nombre. Une de ces plaques représente la Vierge enfant, employée au service du Temple[8]. Ce monument du Ve siècle est le seul qui rappelle le souvenir d'une légende en si grande popularité jadis chez les Grecs. Les copies publiées de cette image sont assez peu fidèles, sauf celles d'E. Le Blant. La figure est en pied ; à l'exception de la tête (fig. 831), dont le trait naïf n'est pas sans charme et qui sera la première image de la Vierge dans le *Dictionnaire d'archéologie* où nous espérons en grou-

[1] *Ibid.*, fig. 39, 42, 45. — [2] *Ibid.*, fig. 38, 46. — [3] *Ibid.*, fig. 57. — [4] *Ibid.*, fig. 59. — [5] *Ibid.*, fig. 28, 29, 30, 32, 33, (34, un seul chameau,) 36, 44, 46, 47. — [6] Exception faite, cela va sans dire, de la généalogie de saint Luc que d'aucuns estiment être celle de Marie et du dogme de la conception immaculée. — [7] Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, in-8°, Œniponte, 1879, p. 332. — [8] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 542 a ; *Etude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 148, pl. LVII, n. 1. Bibliographie dans Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 173-175 ; E. Le Blant, *Tête de la Vierge de Saint-Maximin (Var)*, dans la *Gazette archéologique*, 1877, t. III, p. 153 sq., pl. XXII.

Digitized by Google

per un grand nombre d'autres, à l'exception de la tête, disons-nous, tout le reste est détestable ; les draperies sont indiquées par des traits enchevêtrés comme au hasard. L'inscription est assez lisible et assez intelligible pour ne pas réclamer d'explication. Peiresc men-

832. — Portrait de la Vierge.
D'après la *Gazette archéologique*, 1877, t. III, pl. 22.

tionne l'existence de ce marbre au lieu où il existe encore aujourd'hui (fig. 832).

III. L'ANNONCIATION. — Nous ne reviendrions pas sur les circonstances dont les apocryphes se sont plu à entourer la scène de l'annonciation, si nous ne voulions lui

833. — Annonciation.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. VII, fig. 2.

conserver ici sa place dans l'œuvre totale des auteurs qui ont arrangé l'histoire de Jésus. L'évangile de Jacques (c. XI) représente Marie allant puiser l'eau à la fontaine et surprise d'entendre une voix sans apercevoir personne; elle regarde de tous côtés, l'ange se montre alors. Pseudo-Matthieu (c. IX) combine un petit *scenario* analogue. *Altera autem die, dum Maria staret juxta fontem, ut urceolum impleret, apparuit ei angelus Domini et dixit: Beata es Maria, quoniam in utero tuo habitaculum Domino præparasti.* Tous deux s'accordent encore à employer la Vierge à travailler la pourpre : *Contigit autem ut purpuram acciperet ad velum templi Domini... iterum tertia die, dum operaretur purpuram digitis suis, ingressus ad eam juvenis*, et Pseudo-Jacques, c. XI : λαβοῦσα τὴν πορφύραν

834. — Chaire de Maximien, à Ravenne.
D'après une photographie.

ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτῆς. Peut-être faut-il penser que plusieurs artistes ont visé ce texte en plaçant un fuseau entre les mains de la Vierge dans la scène de l'annonciation, comme sur un sarcophage de Ravenne, sur la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure et celle de l'arc triomphal de l'église des Saints-Nérée et Achillée, et peut-être encore sur une des mosaïques de la chapelle de *Sancta Maria ad præsepe*, à Saint-Pierre, décorée sous le pape Jean VIII. De la scène de l'annonciation à la fontaine, nous donnons ici une reproduction d'après un ivoire de la collection du *Campo santo tedesco* à Rome (fig. 833). Quant aux deux monuments qui reproduisent également cette scène, un reliquaire en ivoire de la collection du prince Soltikoff et la couverture d'un manuscrit de la cathédrale de Milan[1], tous deux dépendent, non du protévangile de Jacques, mais du pseudo-Matthieu. Un ma-

[1] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 447, 454.

Digitized by Google

nuscrit du Vatican, grec, n. *1162*, du XIIe siècle[1] nous fait voir dans le même cadre 1° la vierge à la fontaine, puisant l'eau dans le puits; 2° la vierge, deux cruches aux mains et, 3° à côté, la vierge debout près d'une étoffe de pourpre.

Nous avons vu dans l'Annonciation de la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure (fig. 625, col. 2107), un groupe d'anges assistant à cette scène; nous les retrouvons accompagnant Jésus enfant, et ceci est d'accord avec le récit de la présentation de Jésus au Temple dans l'évangile de l'enfance: *Circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes eum, tanquam satellites regi adstantes.* Ces quatre anges reparaissent à Ravenne, à Saint-Apollinaire, dans la scène de la réception des mages par le Christ et sa mère.

IV. L'ÉPREUVE DE MARIE, LE VOYAGE DE NAZARETH. — Pseudo-Jacques et Pseudo-Matthieu s'accordent encore dans le récit suivant: Εἶπεν ὁ ἱερεύς: ποτιῶ ὑμᾶς το ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως κυρίου, καὶ φανερώσει τὰ ἁμαρτήματα ὑμῶν καὶ λαβὼν ὁ ἱερεῦς ἐπότισεν τὸν Ἰωσήφ, καὶ ἐπεμψεν αὐτὸν εἰς τὴν ὀρεινήν.... ἐπότισεν δὲ καὶ τὴν Μαριάμ, καὶ ἔπεμψεν αὐτὴν εἰς τὴν ὀρεινήν... καὶ ἐθαύμασεν πᾶς ὁ λαὸς ὅτι ἁμαρτία οὐκ ἐφάνη ἐν αὐτοῖς (c. XVI). *Vocatus est Joseph ad altare, et data est ei aqua potationis Domini : quam si gustasset homo mentiens et septies circuisset altare, dabat Deus signum aliquod in facie ejus. Cum ergo bibisset securus Joseph et girasset altare, nullum signum peccati apparuit in eo... et accessit* (*Maria*) *ad altare Domini confidenter et bibit aquam potationis et septies circuivit altare, et non est inventa in ea ulla macula* (c. XII). Cet épisode est représenté sur deux plaques d'ivoire, l'une d'un manuscrit parisien, l'autre de la célèbre chaire de Maximin de Ravenne (milieu du VIe siècle). Sur cette dernière, c'est Marie qui subit l'épreuve; elle approche la coupe de ses lèvres en présence de saint Joseph et de l'ange. Au fond de la scène on voit un portique ornementé[2] (fig. 834). Nous avons donné ailleurs (fig. 600) une autre plaque d'ivoire de la chaire de Maximin, représentant le voyage de Nazareth à Bethléhem. Ici encore, le sculpteur s'est conformé au récit des sources apocryphes. Voici ce que dit Pseudo-Jacques : Ἰώσηφ ἐπέστρωσεν τὴν ὄνον, καὶ ἐπεκάθισεν αὐτήν..... καὶ ἦλθον ἐν τῇ μέσῃ ὁδῷ, καὶ εἶπεν αὐτῷ Μαριάμ. κατάγαγέ με ἀπὸ τῆς ὄνου, ὅτι τὸ ἐν ἐμοὶ ἐπείγει με προελθεῖν. De son côté Pseudo-Matthieu écrit : *Cum ergo Joseph et Maria irent per viam, quæ ducit Bethlehem,... jussit angelus stare jumentum quia tempus advenerat pariendi, et præcepit descendere de animali Mariam et ingredi in speluncam subterraneam.* La même scène est représentée sur une pyxide d'ivoire de Minden, sur laquelle Joseph donne à la Vierge sa main droite en guise d'étrier afin de l'aider à descendre de sa monture[3]. La couverture du manuscrit de Paris qui offre cette scène ne montre pas l'ange, Joseph tient la bride de l'âne et Marie appuie son bras droit sur l'épaule de son époux.

V. LE BAIN DU CHRIST. — Les apocryphes ont cette originalité d'employer à la naissance du Christ des accoucheuses afin de mieux faire attester la maternité miraculeuse. A l'égard de gens qui croyaient tout à condition qu'on le leur affirmât, on comprend que la tentation était violente de mettre fin à toute discussion sur un sujet délicat par une petite scène, un peu brutale, mais décisive. Il ne semblait pas aux gens du IVe siècle que ces détails fussent déplacés. Voici ce qu'écrit Prudence[4] :

Agnosce (Judæa), *si quidquam tibi*
Mentis resedit integræ,
Ducem tuorum principum.
Hunc quem latebræ et obstetrix,
Et Virgo fœta, et cunulæ,
Et imbecilla infantia
Regem dederunt gentibus;
Peccator intueberis
Celsum coruscis nubibus...

Zénon de Vérone, écrit aussi : *O magnum Sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit. Obstetricis incredulæ periclitantis enixam, in testimonium reperta ejusdem esse virginitatis, incenditur manus ; qua tacto infante, statim ea ex illa flamma sopitur; sicque illa medica feliciter*[5] *curiosa, dein admirata mulierem virginem, admirata infantem Deum, ingenti gaudio exultans, quæ curatam venerat, curata recessit*[6].

Cette histoire était-elle en circulation à Alexandrie dès le IIIe siècle? Nous pouvons l'affirmer et nous voyons que la préoccupation de faire la preuve de la virginité de la Vierge après l'enfantement se trouve déjà consignée chez Clément d'Alexandrie. Ἀλλ', ὡς ἔοικεν, τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γένησιν, οὐκ οὖσα λεχώ καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν ματωθεῖσαν, φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι[7]. « Plusieurs rapportent que Marie, après l'accouchement, fut visitée par la sage-femme qui constata la virginité. » Tertullien, qui a longuement plaidé la virginité de Marie, n'a fait aucune allusion à la légende que nous rapportons[8]. Mais dans le pseudo-évangile de Jacques, nous voyons Joseph cherchant μαῖαν Ἑβραίαν ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ. Il est vrai que μαῖα peut avoir deux sens : sage-femme et nourrice. Avant l'arrivée de la sage-femme que Joseph est allé quérir, Marie a donné naissance à Jésus; cette sage-femme reçoit le nom de Salomé et rapporte elle-même ce qui lui arriva[9] : ἐὰν μὴ βαλῶ τὸν δάκτυλόν μου καὶ ἐρευμήσω τὴν φύσιν αὐτῆς, οὐ μὴ πιστεύσω... καὶ ἔβαλε Σαλώμη τὸν δάκτυλον αὐτῆς εἰς τὴν φύσιν αὐτῆς καὶ ἠλάλαξε καὶ εἶπεν... ἰδοὺ ἡ χείρ μου πυρὶ ἀποπίπτεται ἀπ' ἐμοῦ... καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη λέγων πρὸς αὐτήν... προσένεγκε τὴν χεῖρά σου τῷ παιδίῳ καὶ βάσταζων αὐτό, καὶ ἔσται σοι σωτηρία. Dans Pseudo-Matthieu, Zelomi ou Zahalis s'exprime ainsi : *Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit,* et là-dessus Salomé de dire : *Permitte me ut palpem te et probem, utrum verum dixerit Zelomi. Cumque permisisset Maria ut eam palparet, misit manum suam Salome. Et cum misisset et tangeret, statim aruit manus ejus, et præ dolore cœpit flere vehementissime... Et apparuit juxta illam juvenis quidam valde splendidus dicens ei : Accede ad infantem et adora eum et continge de manu tua, et ipse salvabit te... Quæ confestim ad infantem accessit et adorans eum tetigit fimbrias pannorum in quibus infans erat involutus, et statim sanata est manus ejus.* L'évangile arabe de l'enfance était moins prolixe, c'est Marie qui dit à la femme : *Impone manus tuas infanti. Quod quum fecisset anus, extemplo convaluit.*

[1] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments depuis le IVe siècle jusqu'au XVIe siècle*, 6 vol., in-fol., Paris, 1823, *Peinture*, t. VI, pl. L. — [2] Bugati, *Memorie di S. Celso*, in-4°, Milano. 1782, p. 276. — [3] Hahn, *Fünf Elfenbeingefasse des frühesten Mittelalters*, in-4°, Hannover, 1862, pl. II, n. 3. — [4] Prudence, *Cathemerinon*, hymn. XI, vs. 94 sq., *P. L.*, t. LIX, col. 898. — [5] *Infeliciter* (?). — [6] Zénon de Vérone, *Tractatus*, l. II, tr. VIII, *P. L.*, t. XI, col. 414. — [7] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 529. — [8] Tertullien, *De carne Christi*, *P. L.*, t. II, col. 797. — [9] Elles sont deux en réalité, Rösler, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts*, in-8°, Freiburg, 1893, cite, p. 321, une source d'après un manuscrit du Vatican : *Legitur in evangelii Nazareorum, Sephoram fuisse obstetricem B. Mariæ, quæ cum manum inflexisset et agnovisset virginitatem illius manisisse, exclamans quasi lymphata dixit : Hæc virgo peperit et virginitatem non amisit.*

Digitized by Google

Le moine Épiphane a recueilli ces récits, mais il a eu le bon goût de les écourter : Καὶ τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἔτεκε τὸν Ἐμμανουὴλ ἡ ἁγία παρθένος, ἐξυπηρετησαμένης πρὸς ἅπαντα Σαλώμης τῆς μαΐας, οὔσης ἐκ Βηθλεέμ, ἐξ ἀδέλφης τυγχανούσης [καὶ αὐτῆς τῆς ἁγίας παρθένου] καὶ θεοτόκου Μαρίας κατὰ τὸ μητρῷον αὐτῆς γένος[1]. « La nuit même (de l'arrivée à Bethléhem) la sainte Vierge enfanta Emmanuel, aidée en toutes choses par la sage-femme Salomé, qui était de Bethléhem et cousine de Marie du côté maternel. »

En Occident, la légende de l'accoucheuse Salomé était bien connue dès le IVe siècle par Prudence et saint Zénon de Vérone; mais il lui fallait compter avec le seul esprit critique du temps, saint Jérôme, qui ne voulait rien entendre : *Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit.* (*Maria*) *ipsa et mater et obstetrix fuit. Ipsa collocavit in præsepio ipsa pannis involvebat, unde commenta refelluntur apocryphorum*[2]. On pourrait relever d'autres textes ayant rapport au même sujet parmi les auteurs du moyen âge qui prennent parti pour ou contre l'épisode imaginé par les apocryphes[3]; c'est un travail trop long pour prendre place ici; nous nous bornerons à transcrire le récit de la Légende dorée, au XIVe siècle, qui est comme le réservoir de toutes les inepties légendaires du moyen âge et le metteur au point de cette symbolique avariée à l'usage de la crédulité du temps. Jacques de Varazze, évêque de Gênes, écrivait : « Joseph quoique sachant bien que le Fils de Dieu naîtrait d'une vierge, voulut cependant appeler des accoucheuses, dont l'une s'appelait Zébel et l'autre Salomé. Zebel donc s'écria que cette mère était vierge, et déclara la merveille. Mais Salomé n'y croyait pas si vite et voulut vérifier le fait. Alors sa main se sécha immédiatement, et, par ordre d'un ange, elle recouvra la santé après avoir touché l'enfant[4]. »

L'épisode que nous étudions a été mis en scène par un petit drame liturgique du moyen âge. L'*obstetrix* y prend la parole à deux reprises devant les mages.

OBSTETRIX : *Qui sunt hi quos stella ducit nos adeuntes. Inaudita ferentes?*

MAGI : *Nos sumus quos cernitis, reges Tharsis et Arabum et Saba, dona ferentes Christo regi nato Domino, quem stella deducente adorare venimus.*

OBSTETRIX : *Ecce puer adest quem quæritis;*
Jam properate,
Adorate,
Quia ipse est redemptio mundi[5].

Ces citations suffisent. Aussi bien elles nous entraînent hors des limites ordinaires de nos recherches, et si nous ne nous sommes pas refusé à cette excursion c'est afin de montrer la persistance séculaire de la légende qui, comme l'a fait observer Thilo, n'avait guère rencontré de créance parmi les Pères et a dû sa notoriété aux hommes du moyen âge.

Les monuments figurés nous présentent en assez grand nombre l'interprétation de la légende mise en circulation par les apocryphes. On adopta ce récit en l'agrémentant de toutes sortes de fantaisies. C'est ainsi que, de confusion en confusion, on en vint à faire de la martyre Anastasie, dont la mémoire est rappelée à la messe de Noël, une des accoucheuses de la Vierge, et cette opinion avait tellement pris faveur dans le

835. — Le bain du Christ.
D'après Aringhi, *Roma subterranea*, 1651, p. 353.

peuple que Baronius se crut obligé de la réfuter dans ses notes au martyrologe romain.

Une autre bévue non moins plaisante a été commise.

[1] Epiphanii monachi et presbyteri *edita et inedita*, édit. A. Dressel, in-8°, Lipsiæ, 1843, p. 24; Amaduzzi, *Anecdota litteraria ex mss. codicibus eruta*, in-8°, Romæ, t. III, p. 59, 90. — [2] S. Jérôme, *Cont. Helvidium*, c. X, *P. L.*, t. XXIII, col. 202. — [3] Ch. Cahier, *Intercalation relative à une curiosité monumentale qui prend sa source dans les évangiles apocryphes*, dans les *Nouveaux mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature du moyen âge*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 142, note 1, dans une de ses bizarres divagations écrit ce qui suit : « Avec la bibliothèque particulièrement ecclésiastique dont nous avons pu nous munir pendant soixante années de recherches patientes, je citerais sans peine bien des dissertations de docteurs luthériens ou calvinistes qui ont pris plus ou moins au sérieux l'histoire de l'*obstetrix* (μαῖα). Mais ces défilés de titres (même avec adjonction du format et de l'année) deviennent trop facilement abusifs, lorsqu'un lecteur doit vérifier par lui-même s'il trouvera le pour ou le contre dans ces opuscules, et même s'il démêlera autre chose que le bavardage tout pur. Je ne m'interdis pas les citations (tant s'en faut dira quelqu'un), mais je les veux honnêtes : et non pas que ce soit poudre jetée aux yeux des naïfs. » Quoi qu'en pense l'auteur de ces élucubrations nous réunirons quelques titres de dissertations devenues rares : E. S. Cyprian, *De fasciis Christi*, dans *Dissertationes eccles. pentas*, in-4°, Jenæ, 1704, p. 66 sq.; J. A. Danz, *Partus Virginis miraculosus*, in-4°, Jenæ, 1700; C. A. Doderlein, *De judaicæ gentis negligentia in observandis miraculis quæ circa nativitatem Christi acciderunt*, in-4°, Bütz, 1760; J. M. Englert, *Natalitia Christi*, in-4°, Giessæ, 1686; C. Fries, Ἱστορούμενα *natalitiorum Messiæ*, in-4°, Rostockii, 1701; G. H. Gœtze, *Num Maria filium Dei pariens obstetricis opera fuerit usa?* in-4°, Lubecciæ, 1707; Le même, *Num filius Dei, cum nasceretur, lacrymatus fuerit*, in-4°, Lubecciæ, 1780; P. C. Hilscher, *De erroribus pictorum circa nativitatem Christi*, in-4°, Lipsiæ, 1689; J. Jehoda, *Natalitia pueri Jesu*, in-4°, Norimbergæ, 1678; J. G. Joch, *De singularibus ac mirandis, quæ circa modum partus Christi evenisse dicuntur*, in-4°, Jenæ, 1701; J. C. Junge, *De conceptu et partu virginis*, in-4°, Giessæ, 1685; J. C. Kirchmeier, *De circumstantiis nativitatis Christi earumque mysteriis*, in-4°, Marpurgi, 1734; L. O. Lasius, *Memorabilia natalitia J. Christi*, in-8°, Budissæ, 1727; J. H. Mali, *Historia nativitatis Christi observationibus philologicis illustrata*, in-4°, Giessæ, 1717; J. Meisner, *De virginitate Mariæ in partu Christi*, in-4°, Viteburgi, 1702; G. Olearius, *De nativitate Christi ex virgine*, in-4°, Lipsiæ, 1711; H. Opitz, *De humili et mirabili nativ. Messiæ*, in-4°, Kilonl, 1706; J. Pedani, *Circumstantiæ nativitatis Christi*, in-4°, Regiomonti, 1632; *Vita del Nostro Signore Jesu Christo e de la sua gloriosa madre vergine madonna santa Maria*, in-fol., Bologna, 1747; J. Vermeulen (c'est-à-dire Molanus), *Historia SS. imaginum*, in-8°, Lovanii, 1570, t. II, p. 27; O. Schade, *Liber de infantia Mariæ et Christi salvatoris, ex codice Stuttgartensi*, in-4°, Halis Saxonum, 1869, p. 7 sq. — [4] *Legenda aurea*, édit. Graesse, p. 42; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, in-8°, Lipsiæ, 1832, t. I, p. 245-255, 378-381; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, in-8°, Lipsiæ, 1853, p. 35-38, 74-76, 172 sq., etc. — [5] Ch. Cahier et A. Martin, *Mystère pour les fêtes de Noël représenté au XIe siècle*, dans les *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, in-4°, Paris, 1847, t. I, p. 260, copié sur un évangéliaire du XIe siècle, venant du monastère de Bilsen, près de Liège. Signalons encore l'accoucheuse Salomé dans les fresques d'une chapelle de Baouit. J. Clédat, *Nouvelles recherches à Baouit*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1904, p. 9, n. 4, pl. IV.

Digitized by Google

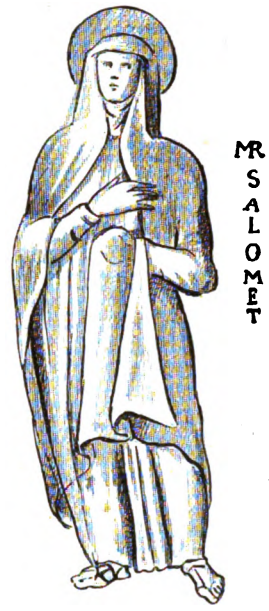
Le cimetière Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne, exploré à nouveau depuis quelques années seulement[1], avait fourni à Aringhi une peinture sur le sens de laquelle il se méprit complètement. Sur une paroi de ce cimetière se voyait la Visitation; l'enfant Jésus dans la crèche, la Vierge tenant Jésus sur ses genoux et enfin une dernière scène représentant, d'après Aringhi, deux bourreaux barbus et enjuponnés plongeant une femme entièrement nue dans une sorte de cuve ou de baquet[2] (fig. 835). L'explication ne laisse rien à désirer; *Martyris cujusdam ferventis olei dolio injecti imago contemplanda proponitur, cui duo hinc inde viri, qui eum manu suffulciendo, vel certe carnificum more excruciando adstant; unus nimirum sede locatus, juxta quem, characteribus... leguntur :* SALOMEV, *alter vero stantis formam præ se fert.*

D'Agincourt, sur la foi d'Aringhi, a intitulé la scène « Martyre d'une sainte » et a fait marquer un peu plus fortement les seins[3].

Il est à peine nécessaire d'ajouter que nous avons ici l'interprétation de l'épisode des accoucheuses rapporté

836. — Le bain du Christ.
D'après Wilpert, *Die Katakombengemälde and ihre alten Copien*, pl. XVIII.

par les apocryphes, épisode bien facile à identifier grâce à la légende *Salomeu* et que l'on semblait s'obstiner à méconnaître. Ciacconio, qui donne à la crypte le vocable du pape Jules[4], en a copié les peintures, et nous pouvons juger par son manuscrit du soin médiocre qu'il y apporta. Deux femmes, dont une agenouillée, maintiennent dans un baquet un jeune hercule (fig. 836). Le nom de *Salomeu* est omis, on le retrouve à côté d'un personnage qui a quelque apparence d'une nonne et qui ne se trouve pas dans les dessins de Bosio et d'Aringhi[5]; ici on lit : M(*a*)R(*ia*) SALOMET (fig. 837). Nous avons dans cette fresque la plus ancienne représentation connue de l'épisode, mais il nous paraît presque certain que nous n'avons pas le prototype. La petite crypte de saint Valentin était trop peu fréquentée pour qu'on puisse supposer raisonnablement qu'elle a inspiré toutes les reproductions presque identiques que nous rencontrons de cette scène. Nous la retrouvons en effet sur le versant en retour du toit de la « Châsse des grandes reliques » à Aix-la-Chapelle (fig. 838). Mais ici la scène est soignée. c'est du premier coup qu'on voit qu'elle représente Jésus enfant prenant un bain, aidé de deux jeunes femmes[6].



837. — L'accoucheuse Salomé.
D'après Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, pl. XVIII.

C'est en effet à cette représentation que l'épisode des accoucheuses aboutit. Aucun monument figuré, à notre connaissance, ne laisse rien voir qui rappelle ou qui

838. — Le bain du Christ.
D'après Cahier, *Mélanges d'archéologie*, Ire sér., t. I, pl. III, fig. c.

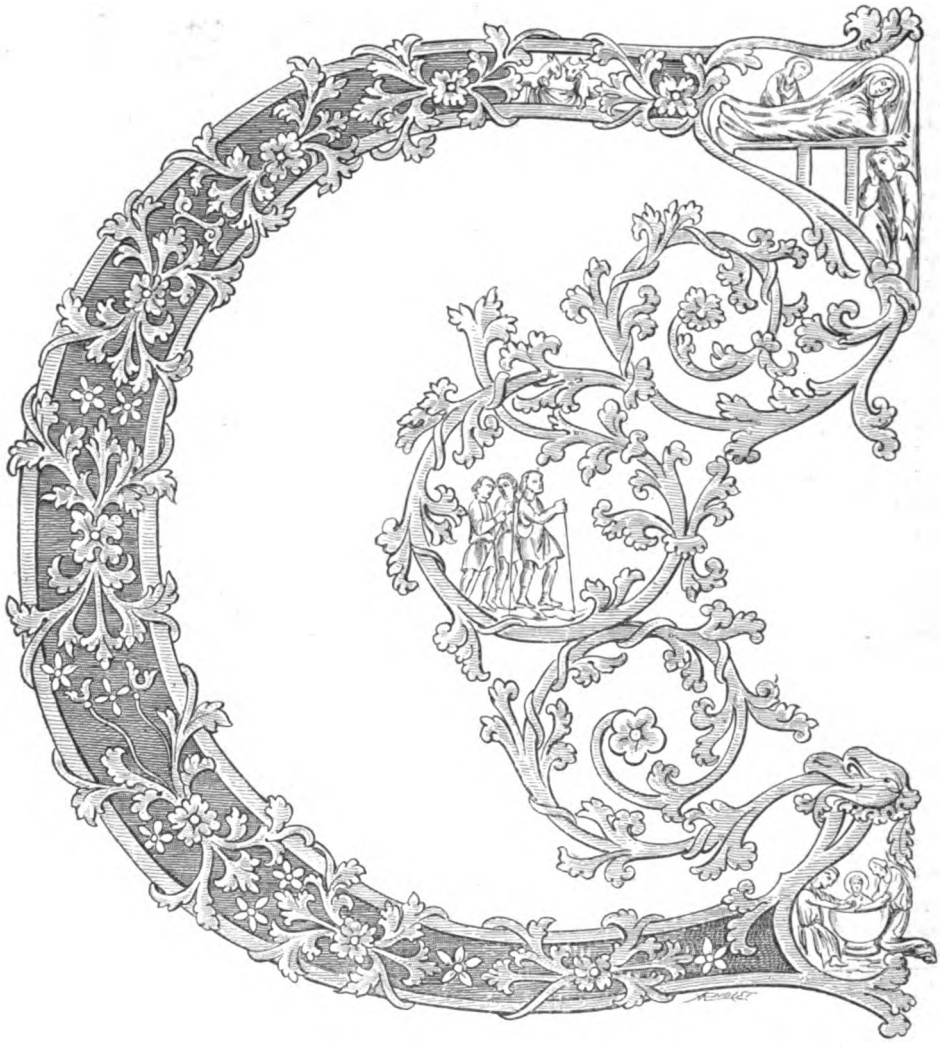
fasse allusion aux investigations odieuses que mentionnent les apocryphes; le plus souvent nous rencontrons la scène du bain de l'enfant Jésus[7]; le *Ménologe* de

[1] O. Marucchi, *La cripta sepolcrale di S. Valentino*, in-4°, Roma, 1890, p. 53 sq. — [2] P. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 352-353; Romæ, 1659, p. 164-165. Bosio décrivait ainsi la scène : *martirio d'un Santo, che sta in un vaso d'acqua ō di olio bollante. Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 579. — [3] D'Agincourt, *Histoire de l'Art, Peinture*, in-fol., Paris, 1823, pl. XII, fig. 18, texte, p. 10. — [4] O. Marucchi, *op. cit.* — [5] J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Copien*, in-4°, Freiboug, 1891, p. 39, pl. XVIII. — [6] Ch. Cahier, *Mélanges d'archéol.*, t. I, p. 22, pl. III, fig. c; Salomé assise a le bras droit en écharpe. Ceci répond bien à la prière que formule Salomé : « Seigneur, vous savez que je n'ai jamais refusé mon service à qui était de petite condition, rendez-moi donc aux pauvres gens que j'assistais si volontiers dans leurs angoisses. » Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 75 sq., cf. p. 36 sq. — [7] *Jahrbuch der kaiserl. königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler*, 1861, t. V, p. 200, 241; G. Philimonof, *Iconographie russe* (en russe), in-16, Moscou, 1873, p. 56 sq.

Digitized by Google

Basile, la porte de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs, une plaquette d'ivoire du Vatican[1], une miniature grecque publiée d'après d'Agincourt[2], la porte de bronze de Monreale, les bas-reliefs sculptés de Poitiers, le devant d'autel donné à l'église de Città del Castello par Calixte II, une tablette d'ivoire et un parement d'autel du baptistère de Florence[3]. Le type ne varie guère, sur tous ces monuments de provenances si diverses qui se répart ssent entre les Xe, XIe, XIIe et XIIIe siècles[4]. Les mêmes données se retrouvent sur beaucoup d'autres monuments de la même période. Le plus intéressant au point de vue de nos études est une initiale du sacramentaire de l'église de Metz, dit sacramentaire de Drogon, « l'un des principaux monuments de l'époque carolingienne[5], » exécuté entre 826 et 855 (fig. 839).

La lettre en question est le C initial de l'oraison pour la troisième messe de Noël : *Concede quæsumus, omnipotens Deus, ut nos Unigeniti tui... nativitas liberet.* Nous voyons ici quatre épisodes distincts. Marie couchée et auprès d'elle Joseph avec une servante qui semble border le lit. Près de là Jésus dans la crèche avec le bœuf et l'âne[6], le bain de l'enfant Jésus et les bergers marchant vers l'étable[7].



839. — Initiale du Sacramentaire de Drogon.
D'après Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, t. II, p. 119.

A Traü et à Spalato, en Dalmatie, nous retrouvons le bain de l'enfant Jésus, mais un peu différemment interprété. Nous ne voyons plus le jeune adolescent levant la main pour bénir; à Spalato, c'est un enfant inerte

[1] Elle a appartenu à d'Agincourt, *Histoire de l'art, Sculpture*, in-fol., Paris, 1823, pl. XII, fig. 14; pl. XIV, fig. 10. pl. XXI, fig. 13. — [2] D'Agincourt, *op. cit., Peinture*, pl. LIX, fig. 3; cf. pl. XXXIII, fig. 4.; pl. L, fig. 3; pl. XCV, fig. 9, etc. — [3] Gori, *Thesaur. veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, pl. XXXIX, pl. de la p. 334. — [4] Grimoüard de saint Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8°, Paris, 1874, t. IV, p. 129 sq., pl. IV; cf. t. I. pl. XI. Bas-relief de la chaire au baptistère de Pise (XIIIe siècle). — [5] L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1886, t. XXXII, p. 100-102, Ms. latin, *9428* de la Bibliothèque nationale. — [6] J. Deutschmann, *De pontificiorum traditione, bovem atque asinum in stabulo Bethlehem, præsepe Christi adstitisse*, in-4°, Viteburgi, 1704; P. L. Hanneken, *De bove et asino in nativitate Christi*, in-4°, Viteburgi, 1696. — [7] Ch. Cahier, *Lettres historiées*, dans les *Nouveaux mélanges*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 119.

Digitized by Google

qu'on plonge dans le bassin (fig. 840). Les deux accoucheuses portent le costume slave ainsi que sur le bas-relief de Traü; mais ici la scène est pleine de mouvement (fig. 841). Le récipient a cessé d'être une sorte de coupe

840. — Le bain du Christ.
D'après *Jahrbuch der k.-k. Centr.-Commission zur Erforschung der Baudenkmäler*, t. v, fig. 76, p. 241.

plus ou moins élégante, c'est une véritable petite baignoire. L'enfant Jésus semble appréhender beaucoup de s'y jeter tandis qu'on la remplit; il crie et se débat avec un mouvement très juste et une vraie grâce enfantine, tandis qu'une des femmes l'y pousse doucement. La tête de l'enfant porte l'auréole crucifère[1]. Nous aurions

841. — Le bain du Christ.
D'après *Jahrbuch der k.-k. Centr.-Commission zur Erforschung der Baudenkmäler*, t. v, fig. 46, p. 200.

peut-être une scène aussi mouvementée dans le bas-relief de la chaire du baptistère de Pise, au XIIIe siècle (fig. 842). Malheureusement cet ouvrage est détérioré, mais ce qui subsiste semble permettre de conjecturer que l'enfant Jésus veut sauter hors de la coupe où on le baigne, il a déjà un pied sur le rebord et semble prêt à le franchir. Jusque dans ces monuments si éloignés par l'inspiration et par la date du prototype, Salomé demeure assise et sa compagne verse l'eau debout ou agenouillée. Il nous reste à mentionner, après la mosaïque dite de Jean VII (fig. 843), trois exemples appartenant à la ville de Poitiers ou à ses environs. C'est d'abord un chapiteau de la nef de Saint-Hilaire-le-Grand, puis un bas-relief de la façade de Notre-Dame-la-Grande. Ces deux ouvrages

842. — Le bain du Christ.
D'après Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, 1874, t. I, pl. XI.

semblent vouloir atteindre la perfection de la hideur. Nous ne les reproduirons pas[2]. Plus intéressante, bien que presque aussi grossière, est une peinture murale découverte vers 1850 sous le badigeon de la petite abside de l'église de Saint-Pierre-les-Églises (fig. 844)[3]. Le sens de cette représentation a été contesté[4]. Nous

843. — Le bain du Christ.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 281.

croyons que le nimbe crucifère résout la difficulté soulevée.

La représentation du bain de Jésus a disparu de l'art moderne, mais non chez les Grecs[5] où la décoration, stéréotypée dans le *Guide de la peinture*, conserve cette scène que son allusion aurait dû faire toujours écarter comme malséante.

[1] R. Eitelberg, *Die mittelalterlichen Kunstdenkmäler Dalmatiens in Arbe, Zara, Traü, Spalato und Ragusa*, dans *Jahrbuch der kaiserl.-königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler*, 1861, t. v, p. 241, Spalato; p. 200, Trau. — [2] On les trouvera dans Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges*, 1874, t. II, p. 142. — [3] Sur la rive droite de la Vienne, à deux kilomètres de Chauvigny. — [4] Auber, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1851, p. 270, pl. IX; Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 143. — [5] Didron, *Guide de la peinture*, in-8°, Paris, 1845, p. 158.

Digitized by Google

Tous les monuments figurés, nous l'avons dit, ne concordent pas exactement dans la représentation du bain; mais ces monuments sont d'époque trop tardive pour nous retenir longtemps. Cependant, dans la crypte de Saint-Valentin nous voyons une scène qui ne reparaîtra guère, Salomé s'approche de la crèche et touche l'enfant de sa main malade[1]. Un diptyque de Bologne publié par Gori qui le fait remonter au VIe ou au VIIe siècle, nous fait voir une sage-femme qui, les bras tendus, le corps incliné, se tourne vers la Vierge; le bassin et l'aiguière sont auprès d'elle[2]. Dans le diptyque Barberini, les sages-femmes préparent le bain tandis que l'enfant est encore dans la crèche[3], ailleurs il n'y a plus qu'une sage-femme[4]. Dans la miniature du *Benedictional* de Saint-Œthelwold (XIe siècle), une sage-femme accommode l'oreiller de la Vierge.

844. — Le bain du Christ. D'après Cahier, *Nouveaux mélanges*, t. II, p. 143.

On ne peut songer ici à noter toutes ces variantes; rappelons cependant que les monuments figurés ne contiennent, à notre connaissance, aucune allusion à une particularité d'un groupe de manuscrits. Dans les *Anfances Nostre-Dame et de Jhesu* (ms. français 7595 de la Bibl. nationale), dans les *Anfances nostre sire Jhésu-Crist* (ms. de l'Arsenal, bell. lettr., franç., in-fol., n. 288), et dans le *Roman du chevalier au Cygne* (ms. suppl. franç. n. 540-548), on trouve la sage-femme nommée Anestasse, Anestaise, Onestaise, enfin dans le *Roman de la Violette*, édit. Fr. Michel, Onestasse.

Nous avons donné quelque développement à cette partie de notre sujet, afin de faire voir par un exemple l'influence durable des apocryphes sur l'art chrétien.

Bien que la littérature apocryphe soit, au point de vue critique, assez mal connue, nous croyons que Salomé, la sage-femme, est la même qui reparaît dans Pseudo-Matthieu en qualité de servante de la Vierge. C'est au moment de la fuite en Égypte : *Erant autem cum Joseph tres pueri et cum Maria quædam ancilla iter agentes.* Dans l'*Historia Josephi*, c. VIII, on lit : *Surgens accepit Mariam matrem meam, et ego in ipsius sinu recubi; comitem etiam itineris ipsa se præbuit Salome.* Ceci concorde exactement avec les paroles prêtées à Salomé par l'Évangile arabe de l'enfance, c. III, où cette femme proteste : *De hinc famula et ministra ero hujus infantis omnibus diebus vitæ meæ.* Quel que soit son véritable rôle, de servante ou de suivante, nous voyons cette Salomé dans la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure. L'enfant Jésus y est représenté recevant sur son trône les mages. A droite, sa mère est assise, à sa gauche se trouve une autre femme[5] qui reparaît sur la mosaïque

845. — Le Christ reçu par Aphrodisius. Mosaïque de l'arc absidial de Sainte-Marie-Majeure. D'après une photographie.

[1] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 352. Il se pourrait que la pyxide n. 2 de Fr. Hahn, *Fünf Elfenbein-Gefasse*, in-4°, Hannover, 1862, pl. II, n. 1, reproduisit la même scène, mais l'exécution est si maladroite qu'on peut conserver des doutes. — [2] Gori, *Thesaur. veter diptychor.*, in-fol., Florentiæ, 1859, t. III, pl. XXXV. — [3] *Ibid.*, t. III, pl. XXXVII. — [4] *Ibid.*, t. III, pl. en regard de la page 344. — [5] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, pl. 280, n. 4.

Digitized by Google

de *Santa Maria ad præsepe* dans la scène de la présentation de Jésus dans le Temple. Quand à Anestasse, on voit sans peine sa parenté avec la martyre Anastasie dont nous avons parlé plus haut.

VI. Enfance de Jésus. — Les évangiles apocryphes ont exploité à leur manière le récit de la fuite et du séjour en Égypte, c'est-à-dire afin d'y introduire des épisodes merveilleux dont les monuments figurés nous offrent quelques interprétations. La décoration en mosaïque de l'arc absidial de Sainte-Marie-Majeure nous montre une scène dans laquelle reparaissent les quatre anges que nous avons déjà rencontrés dans d'autres épisodes (fig. 845). Celui dont nous avons maintenant à nous occuper a été interprété par Garrucci comme l'enseignement de Jésus dans le temple parmi les docteurs [1]. Cependant les constructions représentées derrière le groupe des soi-disant docteurs n'ont rien qui fasse songer au temple. Nous y voyons, à la suite de Mgr de Waal [2], une députation devant la porte d'une ville venant recevoir Jésus accompagné de ses parents

846. — Jésus à l'école. —Évangéliaire de Milan.
D'après une photographie.

et des quatre anges. Pseudo-Matthieu (c. xxiv) contient le récit de cette scène : *Affrodisio duci civitatis illius cum nuntiatum fuisset, cum universo exercitu suo venit ad templum. Pontifices vero templi... putabant, se vindictam videre in eos, quorum causa dii ceciderant. Ille autem... accessit ad Mariam et adoravit infantem... dicens : Nisi hic Deus esset deorum nostrorum, dii nostri coram eo in facies suas minime cecidissent... Tunc omnis populus eiusdem civitatis credidit.* De ce que la scène ne se passe pas à l'intérieur d'un temple, on ne saurait rien conclure, puisque dans l'épisode de la visite des mages à Hérode, le palais de celui-ci est représenté à quelque distance du lieu de la rencontre.

Une couverture de manuscrit en ivoire à la cathédrale de Milan [3] s'inspire également des apocryphes en représentant Jésus étonnant par sa sagesse ses maîtres d'école (fig. 846). Au centre, le maître d'école cause avec un enfant assis sur une chaire, tandis que deux autres enfants, l'un assis à terre, l'autre debout, tiennent en main leur livre de leçons. Celui qui est assis au sommet de la chaire est Jésus [4].

VII. La Passion. — La Passion du Christ n'a pas été moins exploitée que son enfance par les écrivains apocryphes. Les *Acta Pilati*, combinés avec la *Descensio Christi ad inferos*, ont donné naissance à l'*Evangelium Nicodemi*.

L'évangéliaire syriaque de la Laurentienne à Florence, copié et enluminé avant l'année 586, nous montre des soldats assistant au crucifiement de Jésus, la lance au poing. L'un de ces soldats est désigné par son nom ΛΟΓΙΝΟϹ, qui est précisément celui que les *Acta Pilati* (c. xvi) attribuent à l'un d'eux qui perça le côté du Christ : λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἐξεκέντησεν Λογγῖνος ὁ στρατιώτης.

Une des colonnes du ciborium de Saint-Marc, à Ve-

847. — Épisode de la Passion. Ciborium de Saint-Marc.
D'après une photographie.

nise, sculptée au vie siècle (voir fig. 210, col. 896; 598, col. 2058; 763, col. 2259), fait un autre emprunt aux apocryphes. On y représente *Pilatus sedens pro tribunali* (fig. 847). Le Christ comparaît devant lui et foule aux pieds le pan d'une draperie, sorte de manteau. La légende porte ces mots : TRADITVR IESVS MILITIB' FLAGELLATVS. Voici l'explication de cette scène, d'après l'évangile de Nicodème (c. i) : *Advocans autem Pilatus cursorem dicit ei : Cum moderatione adducatur Jesus. Exiens vero cursor et agnoscens eum adoravit et faciale* (= καθάπλωμα), *quod ferebat in manu sua, expandit in terra dicens : Domine, super hoc ambula et ingredere, quia præses vocat te... Ingresso autem Jesu et signiferis ferentibus signa, curvata sunt capita signorum ex se et adoraverunt Jesum.*

[1] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, pl. 214, ne fait que suivre l'opinion de Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. i, p. 110, et de Fr. Bianchini, *De sacris imaginibus musivi operis a S. Xysto Papa III in Basilica Liberiana constructis et de Dominica nativitatis præsepi ac venerabilibus cunis infantiæ Christi Domini ibidem custoditis, dissertationes duæ*, in-fol., Romæ, 1727, p. 20. — [2] A. de Waal, *Die apokryphen Evangelien in der altchristliche Kunst*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. i, p. 189. Cf. *Nachtrag über die Apokryphen in der altchristl. Kunst*, dans la même revue, p. 273; J. P. Richter, *Di un raro soggetto rappresentato nei mosaici della basilica liberiana*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1899, t. v, p. 137-148, pl. vi. — [3] Nous lui avons emprunté la scène de l'Annonciation (fig. 769) et le panneau qui surmonte la fig. 768, représente l'entrée de Marie dans le Temple, sous la conduite d'un ange. — [4] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato, 1873-1881, t. vi, pl. 454.

Digitized by Google

Un autre emprunt au même document a inspiré le panneau central de deux couvertures de manuscrits en ivoire, conservés l'un à Ravenne, l'autre à Paris[1]. Le Christ est assis sur un trône ayant les apôtres Pierre et Paul à ses côtés. Ce panneau est entouré de quatre panneaux de moindres dimensions représentant des miracles du Christ. Il semble que le choix qui est fait de ces miracles soit en rapport avec ceux que rapportent les chapitres VI, VII et VIII de l'Évangile de Nicodème lorsque Jésus comparaît devant Pilate et que les miraculés rendent témoignage de lui.

VIII. Les limbes. — L'évangile de Nicodème ne contient guère de passage plus achevé au point de vue littéraire que la descente du Christ aux Enfers. Cette scène a été traitée avec un talent si réel que les artistes n'ont guère pu se dispenser d'en tenir compte pour

848. — Les limbes. Ciborium de Saint-Marc.
D'après une photographie.

mettre leurs compositions en rapport à l'idée que l'on se faisait généralement du sujet d'après ce qu'en disait l'apocryphe. Le *Guide de la peinture* décrit ainsi le *schéma* auquel devront se conformer les artistes byzantins[2] : « L'enfer comme une grotte obscure, sous des montagnes. Des anges resplendissants enchaînent Beelzebuth, le chef des ténèbres; ils frappent d'autres démons, et en poursuivent d'autres avec des lances. Plusieurs hommes, nus et enchaînés, regardent en haut. Un grand nombre de serrures brisées. Les portes de l'enfer sont renversées; le Christ les foule aux pieds. Le Sauveur prend Adam de la main droite et Ève de la main gauche. A gauche du Sauveur, le Précurseur, le montrant du geste. David est près de lui, ainsi que d'autres rois justes, avec des couronnes et des nimbes. A gauche, les prophètes Jonas, Isaïe et Jérémie; le juste Abel et beaucoup d'autres personnages avec des nimbes. Tout autour une lumière éclatante et un grand nombre d'anges. » Cette description diffère sur quelques points de la mosaïque du monastère de Daphni représentant la descente aux enfers, mais elle nous montre la place inévitable qui revenait à l'évangile de Nicodème dès qu'on abordait la représentation de cette scène.

[1] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 456, 458. — [2] *Manuel d'iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, 1845, trad. P. Durand, p. 199.

Une des plus originales figurations qui nous en soient restées se voit sur les colonnes du ciborium de Saint-Marc à Venise. La scène est intitulée EXPOLIATIO IFERI. Le Christ prend la main d'Adam et semble piétiner l'enfer et la mort (fig. 848). *Hæc videns*, dit l'évangile de Nicodème (c. XXII), *infernus et mors... expaverunt... Similiter et omnes legiones dæmonum, simili perterritæ pavore, et pavida subvertatione una voce clamaverunt*, etc. D'autres monuments figurés sont moins anciens et moins habilement traités. Au VIIIe siècle, les mosaïques du pape Jean VI à Saint-Pierre; au IXe siècle, la mosaïque de la chapelle Saint-Zénon à Sainte-Praxède, qui est l'exact commentaire de ces paroles (c. XXV) : *Dominus autem tenens manum Adæ tradidit (eum) Michæli archangelo et omnes sancti sequebantur Michælem*. Quelques années plus tard, dans l'église de Saint-Clément, la descente aux enfers était

849. — Les limbes.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. I, pl. VII, fig. 4.

représentée (fig. 849). Jésus prenait Adam par la main, et piétinait Satan qu'entouraient les flammes. C'était exactement ces paroles du texte (c. XXII, XXIV) : *Tunc rex gloriæ majestate sua conculcans mortem et comprehendens Satan principem tradidit inferi potestati et attraxit Adam ad suam claritatem... Tenens autem Dominus manum dexteram Adæ dixit ad eum : Pax tibi cum omnibus filiis tuis, justis meis.* Plus loin les justes implorent le Sauveur en ces termes : *Pone Domine, signum in inferno victoriæ crucis tuæ, ne mors dominetur amplius. Et extendens Dominus manum suam fecit signum crucis super Adam et super omnes sanctos suos et tenens dexteram Adæ ascendit ab inferis... Pedemque suum sanctum Satanæ posuit in gutture.*

Ce ne sont pas les seuls exemples de l'influence des apocryphes que nous venons de mentionner. Dans la scène de l'Annonciation nous avons montré en détail cette influence sur un épisode particulier. Dès maintenant nous pouvons signaler la dissertation relative à l'Ascension, dans laquelle nous relèverons les traces de l'influence de ce même évangile de Nicodème.

IX. Apôtres. — En étudiant les représentations figurées d'après les Actes des martyrs (t. I, col. 421) nous avons donné (fig. 67) un panneau d'un sarcophage de Marseille représentant saint Paul aux mains d'un personnage, non caractérisé par son costume, qui lui a passé une corde au cou. La présence d'une femme à leurs côtés a été diversement interprétée. Garrucci croit

Digitized by Google

y voir sainte Thècle qui eut avec l'apôtre des rapports dont témoigne un document apocryphe du plus grand intérêt et que nous voyons à ses côtés sur une coupole peinte d'un monument funéraire d'El-Barah. De Rossi, arguant d'un autre récit apocryphe mis sous le nom du pape saint Lin, préfère voir ici Plautilla assistant au martyre de saint Paul. Le choix est assez difficile entre

850. — Saint Paul et sainte Thècle.
D'après de Bock, *Matériaux pour l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. XIV.

les deux opinions opposées, avoue E. Le Blant, mais la juxtaposition de la seconde scène à celle de la décollation me porte à penser qu'il s'agit plutôt ici d'une image de Plautilla. Dans les deux cas, nous aurions à noter un emprunt de plus fait par les artistes chrétiens à la littérature apocryphe [1]. Nous ne pouvons nous engager dans la description des monuments figurés inspirés par les récits apocryphes et légendaires concernant les apôtres. Cette seule légende de saint Paul et sainte Thècle, à laquelle nous venons de faire allusion, a inspiré des monuments nombreux et importants. Outre un ivoire dans lequel on a pensé, à tort, retrouver la scène de la prédication de Paul à Iconium [2], nous rencontrons Paul et Thècle rapprochés et conversant, sur la fresque d'une coupole de chapelle funéraire à El-Bagaouât en Égypte (fig. 850). Thècle est assise sur un pliant de couleur jaune. Elle est vêtue d'une ample tunique verte, dont les plis sont indiqués par des traits rouges. Le segment rouge derrière Thècle près de la partie supérieure du tabouret représente plutôt un coussin que le bout d'un vêtement. Les cheveux jaunes de Thècle lui retombent sur les épaules en larges ondulations et sont discrètement recouverts par un voile blanc dont les bouts, d'un côté, devant l'épaule gauche, retombent sur la poitrine et de l'autre côté, derrière le dos, descendent jusqu'au tabouret. La pose de Thècle est très naturelle, sa taille est cambrée, ses jambes sont dessinées par les plis de sa tunique; les plis de ses larges manches n'alourdissent pas le mouvement des bras. Elle tient de ses deux mains sur ses genoux une planche carrée, probablement une tablette à écrire. Paul est assis en face d'elle sur un pliant de couleur verte, la jambe gauche croisée sur la droite; la partie supérieure du corps tournée de face. Les cheveux courts sont recouverts d'une sorte de burnous blanc. Le vêtement consiste en une tunique blanche et un *himation* blanc dont un bout retombe sur l'avant-bras gauche. Paul tend la main droite, la paume ouverte, vers Thècle. La main gauche repose sur sa jambe gauche, et au-dessus de la paume ouverte et tournée vers le haut on reconnaît un objet cruciforme que Paul semble tenir dans cette main [3].

Le recueil inédit des monuments des deux Narbonnaises complété par Rulman (Bibl. nation., fonds français, n. *8648*, fol. 65) contient les dessins de plusieurs sarcophages édités par E. Le Blant [4] (fig. 851). Le folio qui nous occupe ici paraît présenter la partie gauche d'un couvercle de tombe. Au milieu était un cartouche soutenu par deux génies ailés, dont un seul subsistait quand fut exécuté le dessin. On y voyait ensuite Moïse détachant sa chaussure sur l'ordre du Seigneur dont la main apparaissait dans l'air; puis un sujet qui se retrouve sur des sarcophages de Vérone [5] et de Man-

851. — Fragment d'un sarcophage de la Narbonnaise.
D'après Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 114, n. 136.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 30-31; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 280, 281; Le même, *Étude sur les sarcoph. chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 46; Ch. Bayet. *La peinture et la sculpture chrétiennes en Orient*, in-8°, Paris, 1879, p. 114. — [2] Fig. 273, et col. 1122. — [3] Wl. De Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, in-4°, oblong, S. Pétersbourg, 1901, p. 29, pl. XIV, cf. pl. XIII, XV. Pour d'autres représentations très anciennes de saint Paul et sainte Thècle, cf. J. Strzykowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 6 sq. — [4] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 114, n. 136. — [5] Gailhabaud, *L'architecture du ve au XVIIe siècle*, in-4°, Paris, 1850, t. III.

Digitized by Google

toue [1]; un personnage vêtu du *pallium* a devant lui un chien assis, levant la patte et ouvrant la gueule. J.-B. De Rossi voit dans cette scène, un trait tiré d'actes apocryphes et le texte nous montre le chien de Simon le Magicien, doué miraculeusement de la parole.

H. LECLERCQ.

APODEIPNON. — I. Origine de l'apodeipnon. II. Grand apodeipnon. III. Petit apodeipnon. IV. Apodeipnon de Pâques. V. Apodeipnon chez les italo-grecs. VI. Abréviations chez les catholiques.

I. ORIGINE DE L'APODEIPNON. — Le mot ἀπόδειπνον, remplacé quelquefois par ἀπόδειπνα et même par ἀποδείπνιον et ἀποδείπνια, vient de ἀπό et de δεῖπνον. Il sert à désigner la partie de l'office grec qui se récite immédiatement après le repas du soir, c'est-à-dire la septième et dernière fraction du cycle quotidien, l'analogue et le correspondant des complies latines.

Cette heure, nul ne l'ignore, a été introduite et propagée en Occident par la règle bénédictine. Le monachisme byzantin la connaissait et la pratiquait avant saint Benoît. De récentes études [2], qu'il me suffira de résumer, semblent avoir retrouvé son berceau dans la solitude du Pont où saint Basile écrivait ses *Grandes Règles* entre 358 et 362. C'est là, du moins, que l'on en rencontre pour la première fois une mention claire et certaine.

Basile, dans sa trente-septième question, s'est demandé quels sont les moments propres à la prière. Il a nommé l'orthros, tierce, sexte, none et vêpres. Cela fait, avant d'en arriver au nocturne, μεσονύκτιον, mais après en avoir fini avec les vêpres, εὐχαριστία, il parle d'un office intermédiaire dans les termes explicites que voici : Καὶ πάλιν τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, ἡ αἴτησις τοῦ ἀπρόσκοπον ἡμῖν καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ὑπάρξαι τὴν ἀνάπαυσιν, λεγομένου καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἀναγκαίως τοῦ ἑνενηκοστοῦ ψαλμοῦ [3]. Il ne s'agit plus ici des vêpres, heure indiquée dans le paragraphe précédent; le καὶ πάλιν initial introduit une heure nouvelle. Celle-ci doit se dire τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, celle-là συμπληρωθείσης τῆς ἡμέρας, et les deux expressions ne sont pas synonymes. D'ailleurs, les deux prières ont un but différent : la première, celle τῆς ἡμέρας συμπληρωθείσης, remercie Dieu pour les grâces et les bonnes actions de la journée, tout en lui demandant pardon des fautes commises; la seconde, celle τῆς νυκτὸς ἀρχομένης, sollicite du ciel une nuit sans trouble et sans tache. Le grand législateur monastique parle donc bien d'une heure différente des vêpres, et cette heure, placée au début de la nuit, bien avant le nocturne dont elle est séparée par le sommeil, ne peut être que l'apodeipnon.

Aussi bien, les autres données du saint docteur le prouvent assez. Basile indique comme obligatoire pour cette partie de l'office la récitation du psaume XC; or, parmi les psaumes du grand apodeipnon grec et des complies latines figure bien toujours le psaume XC : *Qui habitat in adjutorio Altissimi.* Basile indique comme motif de cette heure le besoin d'obtenir de Dieu une ἀπρόσκοπον καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ἀνάπαυσιν; or, c'est bien ce repos tranquille et libre d'imaginations mauvaises que sollicite le grand apodeipnon grec [4], surtout dans son εὐχὴ τοῦ μεγάλου Βασιλείου, et que sollicitent aussi les complies latines, dans ces vers de l'hymne :

Procul recedant somnia
Et noctium phantasmata.

On peut donc affirmer très haut, sans crainte d'erreur, que, vers 360, l'auteur des *Grandes Règles* et ses moines des bords de l'Iris récitaient chaque soir complies comme heure canoniale au même titre que les six autres heures du cycle liturgique.

Basile, ce faisant, innovait-il ou bien suivait-il une pratique déjà en usage ailleurs avant lui? Il semble plutôt que les *Grandes Règles* nous mettent en présence d'une innovation, car l'Orient monastique d'avant saint Basile ne paraît pas avoir connu complies.

Pour l'Asie mineure, la preuve nous est fournie par un *Sermo asceticus* en qui l'on s'accorde à reconnaître l'œuvre du fameux Eustathe de Sébaste ou tout au moins une œuvre de son époque et de son pays [5]. Eustathe, ce précurseur de Basile, cet infatigable propagateur et ce premier législateur du cénobitisme asiatique, sema les couvents par douzaines à travers l'Arménie, la Paphlagonie et le Pont [6]. Il était, à n'en pas douter, on ne peut plus au courant des pratiques du monachisme oriental. Or, que recommande-t-il dans son discours? De partager sexte en deux, afin que le cycle des prières quotidiennes, composé seulement de six heures, en comprenne désormais sept [7], conformément à l'exemple du psalmiste : *Septies in die laudem dixi tibi* [8]. Et les prières qui s'ajoutent à sexte dédoublée pour constituer le cycle septipartite, il les nomme en toutes lettres : ce sont celles de la nuit, du matin, de la troisième heure, de la neuvième heure et du soir. Eustathe ou son contemporain, quel qu'il soit, ne connaît évidemment pas l'apodeipnon.

Pour la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine et l'Égypte, la même preuve nous est fournie par les *Instituta* de Cassien. Cet intrépide voyageur a consacré deux de ses douze livres aux seules pratiques liturgiques des moines répandus dans ces contrées. Nulle part il ne mentionne l'apodeipnon. Plusieurs fois, en donnant l'énumération des heures, il atteste que l'apodeipnon n'existe pas. Il déclare que les ascètes de la Thébaïde, de Scété et de toute l'Égypte se bornaient aux deux seules synaxes nocturne et vespérale, quittes à psalmodier en leur particulier tout le long du jour [9]. Il montre que les moines de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Palestine avaient un cycle sextipartite composé du nocturne et de l'orthros pour le cours nocturne, de tierce, de sexte, de none et de vêpres pour le cours diurne [10]. Il raconte comment son couvent de Bethléhem mit ce cycle en pleine harmonie avec la pratique du prophète-roi en y ajoutant une *matutina solemnitas* nouvelle, celle que l'on a depuis appelée prime [11]. Cassien, on le voit, n'a jamais rencontré complies. Et son témoignage serait confirmé, s'il en était besoin, par la *Peregrinatio Silviæ*, si explicite sur les usages de la prière publique à Jérusalem [12], et par les deux passages de la correspondance de saint Jérôme relatifs aux assemblées liturgiques de Bethléhem [13].

Il semble donc bien résulter que le premier texte clair en faveur de l'apodeipnon appartient aux *Grandes Règles* de saint Basile. Mais pareille conclusion cadre fort mal avec le sentiment de M. P. Ladeuze qui, suivi par dom Besse [14], a prétendu trouver complies dans la règle pakhomienne. Cette règle, telle que nous la donne la traduction de saint Jérôme, parle jusqu'à cinq fois d'une prière que l'on devait appeler à Tabennisi la *synaxe des six oraisons*. Deux fois, c'est incidemment et en des phrases

[1] Odorici, *Di un antico sarcofago di Mantova*, dans *Lucciola*, journal de Mantoue, 25 juin 1885; R. Garrucci, *Storia dell arte cristiana*, in-fol., Paris, 1872, t. V, pl. 320, n. 2. — [2] J. Pargoire, *Prime et Complies*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 281-288, 456-467; A. Vandepitte, *Saint Basile et l'origine de complies*, dans la *Revue augustinienne*, 1903, t. II, p. 258-264. — [3] *Regulæ fusius tractatæ*, XXXVII, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 1016[b]. — [4] Syméon de Thessalonique c. CCC et CCCXLIII, et quæst. LXXIX, *P. G.*, t. CLV, col. 553[a], 620[d], 940[c]. — [5] A. Vandepitte, *op. cit.*, p. 263. — [6] *Historia ecclesiastica*, III, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 1077[c]-1081[a]. — [7] *Inter opera S. Basilii Magni*, *P. G.*, t. XXXI, col. 877[b]. — [8] Ps. CXVIII, 164. — [9] *De cœnobiorum institutis*, l. II, passim; l. III, c. II. — [10] *Ibid.*, l. III, c. I et III. — [11] *Ibid.*, l. III, c. IV-VI. — [12] *Sylviæ peregrinatio*, ed. Gamurrini, p. 76, 77, 81. — [13] *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 890; *Epist.*, CXXX, *ad Demetriadem*, col. 1119. — [14] J.-M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, p. 333.

Digitized by Google

où les trois mots *vespertina sex orationum*[1] et *sex orationibus vespertinis*[2] sont enveloppées d'un contexte sans utilité pour nous. Les trois autres fois, c'est en des passages qu'il faut citer. Le premier est conçu comme suit : *Per domos singulas vespere sex orationes psalmosque complebunt, juxta ordinem majoris collectæ quæ a cunctis fratribus in commune celebratur*[3]. Le deuxième porte : *Sex orationes facere vespertinas, juxta exemplum majoris collectæ, in qua omnes fratres pariter congregantur, summæ delectationis est*[4]. On lit dans le troisième : *Post sex orationes quando ad dormiendum omnes separantur, nulli licebit, excepta causa necessitatis, egredi cubiculum suum*[5]. De ces cinq textes, M. Ladeuze a conclu qu'il existait deux heures vespérales distinctes : l'une, plus solennelle, qui se récitait avant le repas, en un point unique, et réunissait tous les moines du couvent; l'autre, plus modeste, qui se récitait après le repas, sur plusieurs points, et réunissait les frères maison par maison[6]. Si cette manière de voir est juste, l'existence de complies a précédé saint Basile. Mais j'ai quelque peine à distinguer ainsi deux heures dans les textes cités. Je crois, après d'autres[7], qu'il y est uniquement question des vêpres et que cette synaxe organisée par les frères de chaque maison pour sanctifier les dernières heures du jour y est tout simplement comparée à la synaxe générale formée par tous les frères du couvent pour sanctifier les dernières heures de la nuit. Si l'on objecte le texte qui met la synaxe des six oraisons immédiatement avant le coucher, nous répondrons que le repas du soir a pu changer de place et avoir lieu à une certaine époque avant les vêpres.

En tout cas, le VIIe siècle avait déjà commencé que le monachisme alexandrin en était encore aux deux seules synaxes rencontrées par l'auteur des Collations parmi les cénobites égyptiens. Saint Jean l'Aumônier, patriarche de 610 à 619, disait en effet à certains moines dont il avait construit le couvent et assuré l'entretien : « Je pourvois à tous les besoins de votre corps; vous, veillez au salut de mon âme. Que l'office des flambeaux et la vigile de la nuit soient à mes intentions. Quant aux autres prières que vous pouvez faire dans vos cellules, gardez-en le fruit pour vous-mêmes : ἵνα ἡ λυχνικὴ καὶ ἡ νυκτερινὴ ἀγρυπνία ἐμοὶ παρὰ Θεῷ λογίζηται· εἴ τινα δὲ ἐν τοῖς ἡμετέροις κελλίοις λειτουργίαν ποιήσητε, ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων ἔσται ψυχῶν[8]. » Les protégés du patriarche, on le voit, n'ont que deux offices récités en commun à l'église : la λυχνική, vêpres, et la νυκτερινή, nocturne-orthros; tout le reste est prière privée, qui se fait dans les cellules sans aucune réunion de la communauté ni aucune tenue du chœur.

Après la règle pakhomienne, dont le texte a plus d'interpolations que la rédaction de clarté, une phrase de Cassien est souvent citée en faveur de l'apodeipnon antébasilien : *convenientibus in unum fratribus ad concinendos psalmos quos quieturi ex more decantant*[9]. Mais cette phrase, au sentiment de dom Baeumer[10], doit s'entendre d'une synaxe hebdomadaire, et non d'une synaxe quotidienne. L'entendre dans ce dernier sens serait en effet mettre le Collateur en contradiction avec lui-même. Ici, en effet, Cassien parle du couvent de Bethléhem. Or, nous savons par Cassien comment le couvent de Bethléhem en vint à posséder un cycle de sept heures, pareil à celui du psalmiste, une fois que ses moines eurent ajouté prime aux six heures préexistantes qui étaient le nocturne, l'orthros, tierce, sexte, none et vêpres. Supposez complies et vous avez déjà sept heures canoniales avant l'introduction de prime, huit après, ce que le *Septies in die laudem dixi tibi* invoqué par Cassien et la teneur même de ses affirmations nous défendent absolument d'admettre.

Maintenant, s'il est permis d'émettre une opinion sur la raison d'être de complies, je dirai qu'elle a une origine analogue à celle de prime. Celle-ci devint nécessaire lorsque l'orthros, terminé trop tôt et laissant un certain espace libre entre lui et le commencement du travail, ne fut plus réellement la prière du matin qu'il était auparavant[11]. Et de même l'apodeipnon devint indispensable lorsque le second repas de la journée, qu'il fallait éloigner du premier le plus possible, vint se placer après les vêpres monastiques et empêcher cette heure d'être comme au début la vraie prière du soir. Un homme de Dieu pouvait-il ouvrir, pouvait-il fermer le jour autrement que dans la prière?

Signalé par les *Grandes Règles* de saint Basile, l'apodeipnon n'est l'objet d'aucune autre mention chez le docteur de Césarée. On a cru le reconnaître, il est vrai, dans tel autre passage de ses œuvres[12]. Mais le passage en question[13] vise uniquement les vêpres. Saint Basile y indique cette heure de trois manières différentes : d'abord par l'emploi de l'expression ἐπιλύχνιος εὐχαριστία qui est synonyme du mot vêpres; ensuite par la citation de quelques mots de l'antique Φῶς ἱλαρόν qui fait encore aujourd'hui partie des vêpres; enfin par l'allusion à la χάρις τοῦ ἑσπερινοῦ φωτός qui nous ramène au Φῶς ἱλαρόν des vêpres[14]. Il n'y a donc pas lieu, on le voit, de faire fond sur ce texte. A son défaut, celui des *Grandes Règles* se trouve dans un écrit d'une authenticité trop reconnue[15] pour que l'on puisse mettre en doute un seul instant l'existence de l'apodeipnon parmi les moines basiliens du Pont vers 360.

Du Pont, les complies eurent vite fait d'envahir le monachisme byzantin. La preuve de cette pénétration rapide se trouve dans la vie de saint Hypatios qui mourut le 30 juin 446, après quarante ans d'higouménat, au monastère de Rufinianes, dans la banlieue bithynienne de Constantinople. Son biographe, un moine contemporain, énumère toutes les parties du cycle septipartite qu'il récitait d'accord avec le psalmiste, et ce cycle renferme entre les vêpres, λυχνικά, et le nocturne, μεσονύκτια, une heure canoniale dite *du premier sommeil*, πρωθύπνια, qui correspond de toute nécessité à complies[16]. Une fois en usage parmi les moines de la capitale, la nouvelle heure se répandit peu à peu dans l'Orient tout entier. Il serait d'ailleurs malaisé de suivre pas à pas ses conquêtes. On ne peut guère préciser davantage les dates où elle se développa par l'adjonction d'éléments nouveaux, ni surtout fixer l'époque où un abréviateur hardi inaugura le petit apodeipnon à côté du grand.

J. PARGOIRE.

II. GRAND APODEIPNON. — On en trouvera le texte avec quelques rubriques dans l'Ὡρολόγιον[17]. Je vais en indiquer l'ordre d'après la pratique commune actuelle, c'est-à-dire d'après le Τυπικὸν moderne de Constantinople[18]. Celui-ci ne change du reste à peu près rien au Τυπικὸν de Saint-Sabbas[19]; je signalerai les modifications introduites.

[1] *Interpretatio regulæ sancti Pachomii*, 24, *P. G.*, t. XXIII, col. 67[4]. — [2] *Ibid.*, 121, col. 76[4]. — [3] *Ibid.*, 155, col. 79[4]. — [4] *Ibid.*, 186, col. 84[4]. — [5] *Ibid.*, 126, col. 77[4]. — [6] P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain, 1898, p. 288. — [7] A. Vandepitte, *op. cit.*, p. 261. — [8] H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-im-Breisgau, 1893, p. 85. — [9] *Op. cit.*, l. IV, c. XIX. — [10] *Geschichte des Breviers*, Freiburg-im-Breisgau, 1895, p. 103. — [11] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 285. — [12] P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1894, p. 35. — [13] *De Spiritu Sancto*, XXIX, 73, *P. G.*, t. XXXII, col. 205[4]. — [14] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 457. — [15] A. Vandepitte, *op. cit.*, p. 262. — [16] Callinique, *De vita S. Hypatii liber*, Leipzig, 1895, p. 54. — [17] Edit. Rome, 1876, p. 105. — [18] Édition de G. Biolakès, Constantinople, 1888, p. 346; peu de différences avec celle de Constantin le protopsalte, Constantinople, 1838 (plusieurs fois réimprimée à Venise). — [19] Chap. XXXI. Édité à Venise, 1515, et très souvent depuis; je me sers de l'édition de 1691, p. 137. Le chapitre est reproduit dans les diverses éditions du Τριῴδιον, édit. Rome, 1879, p. 135.

Digitized by Google

Le prêtre, revêtu de l'étole, se tient debout devant l'autel; les prières initiales sont celles qu'on trouve au début de tous les offices grecs. Le prêtre chante : Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν... Les chœurs : Ἀμήν. Le προεστώς, à haute voix sans chanter : Δόξα σοι ὁ θεὸς ἡμῶν... et le tropaire au Saint-Esprit : Βασιλεῦ οὐράνιε... emprunté à l'office de la Pentecôte. Le lecteur, debout au milieu du chœur : trisagion, Δόξα καὶ νῦν, Παναγία τριάς..., Κύριε, ἐλέησον trois fois, Δόξα καὶ νῦν et l'oraison dominicale. Le prêtre chante la conclusion : Ὅτι σοῦ ἐστιν... Le lecteur : Ἀμήν, et, en faisant trois métanies, il dit le triple Δεῦτε, προσκυνήσωμεν... qui est l'*invitatoire* grec [1].

A Saint-Sabbas, les complies n'étaient pas chantées à l'église, mais par chaque moine séparément dans sa cellule; le typikon décrit ce qui se passe chez les cénobites de Palestine [2]. L'office est chanté à la douzième heure du jour, c'est-à-dire au coucher du soleil. Après une métanie au proestôs, le κανδηλάπτης frappe douze fois le σήμαντρον. Les frères, en arrivant à l'église, font les métanies convenables et s'asseyent pour attendre les autres. Quand la communauté est réunie ou à peu près, le prêtre se lève, fait une métanie au proestôs et commence l'office. Le typikon indique trois métanies, trois grandes bien entendu, à chaque trisagion, excepté un, et de même à l'alleluia après les groupes de psaumes.

Après l'invitatoire, les quatre premiers jours du grand carême, on disait le psaume LXIX et un quart du *grand canon :* depuis longtemps, on a transporté celui-ci après la doxologie, et le psaume est supprimé, au moins à Constantinople.

Le lecteur : psaumes IV, VI, XII. Δόξα καὶ νῦν, Ἀλληλούϊα trois fois avec trois métanies, Κύριε, ἐλέησον trois fois, Δόξα καὶ νῦν; et les psaumes XXIV, XXX et XC, suivis de la même conclusion.

Les deux chœurs chantent ensuite à tour de rôle, en commençant par le premier ou chœur de droite (d'après le typikon de Saint-Sabbas, par le chœur qui a commencé vêpres), ἀργῶς καὶ μεγάλῃ τῇ φωνῇ [3], une série de versets : Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός· γνῶτε, ἔθνη, καὶ ἡττᾶσθε· ὅτι μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. Ces versets sont pris, avec quelques abréviations, d'Isaïe, VIII, 9-11, 12-15, 18; IX, 2, 6. Le refrain, ὅτι μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός, s'intercale après chaque membre de phrase et se répète une dernière fois après Δόξα καὶ νῦν. Enfin le lecteur reprend le premier verset en entier. Le chant généralement en usage aujourd'hui est une composition du 2e ton plagal, de Pierre Lampadarios [4]. Mais la manière de l'exécuter, qui est d'ailleurs d'un effet saisissant, nous reporte facilement au IVe siècle : nous avons probablement affaire ici au genre même d'antiphone introduit à Césarée par saint Basile [5].

Le lecteur dit χύμα, sans chanter, trois tropaires curieusement symétriques, aux trois personnes divines, et les chœurs chantent neuf autres tropaires, très courts, puisqu'ils ne comptent chacun que trois incises; ce rythme n'a jamais été imité ailleurs. A la fin, le lecteur ajoute une invocation à la trinité et le proestôs récite le symbole de Nicée [6]. Toute cette partie, sans être primitive, a un aspect vraiment archaïque. La musique des tropaires, hymne superbe à la Trinité, est un morceau du 2e ton, de Pierre Lampadarios.

Du même ton et du même compositeur est la mélodie des six versets que commence alors le second chœur et que les deux continuent à chanter alternativement. Ce sont six invocations à la sainte Vierge, aux anges, aux saints, à la croix. La première est répétée trois fois, chacune des cinq autres est doublée, et on termine par une dernière invocation, adressée directement à Dieu : chaque chœur en dit successivement les premiers mots et ils reprennent ensemble la finale. C'est encore ici une vieille antiphone, bien que le refrain y soit moins bien marqué. D'après le typikon de Saint-Sabbas, tandis qu'un chœur chante un des versets, l'autre fait trois métanies; à la fin, trois autres métanies; par contre, on supprime celles du trisagion qui suit.

Le lecteur : trisagion et sa suite habituelle, Πάτερ ἡμῶν, dont le prêtre chante la conclusion. Les chœurs : Ἀμήν; puis ils entonnent trois tropaires du 2e ton [7], remplacés le mardi et le jeudi par quatre stichères du 4e ton plagal [8]. Le lecteur : Κύριε, ἐλέησον, 40 fois, Δόξα καὶ νῦν, Τὴν τιμιωτέραν [9]; puis il demande sa bénédiction au prêtre qui répond par Δι' εὐχῶν [10]. Le lecteur : Ἀμήν, et il lit l'oraison de saint Basile dont il a été question dans la partie historique de cet article.

Après cette oraison, le lecteur dit l'invitatoire avec trois métanies, les psaumes L et CI, et la prière de Manassé, roi d'Israel, le trisagion et sa suite, Πάτερ ἡμῶν. Le prêtre chante la conclusion de l'oraison dominicale. Les chœurs lui répondent : Ἀμήν, et entonnent, πραείᾳ τῇ φωνῇ, deux tropaires *componctionnels* et leur theotokion [11] du 2e ton plagal. Le lecteur : Κύριε ἐλέησον, 40 fois, Δόξα καὶ νῦν, Τὴν τιμιωτέραν; il demande sa bénédiction au prêtre qui répond par : Δι' εὐχῶν... Le lecteur : Ἀμήν, et l'oraison Δέσποτα Θεέ, attribuée à saint Mardarios, martyr du IVe siècle, et qu'on récite aussi au μεσονυκτικὸν et à la fin de tierce. Le typikon de Saint-Sabbas remarque ici que beaucoup d'autres typika n'indiquent pas la prière de Manassé; il semble conclure qu'on doit supprimer aussi l'oraison de saint Mardarios.

Le lecteur redit l'invitatoire avec sa triple métanie et il continue par les psaumes LXIX et CXLII, puis par la *petite doxologie,* c'est-à-dire : Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, suivi de versets particuliers, comme à la fin de l'ὄρθρος des jours où il n'y a pas fête [12].

Ici se place le chant du *canon:* soit, comme je l'ai fait observer, d'un quart du *grand canon* pour les quatre premiers jours du grand carême, soit d'un *canon* à la sainte Vierge tiré du recueil qui porte le nom de Θεοτοκάριον, soit à certains jours d'un simple *triodion.* L'usage est d'ailleurs fort élastique : dans les paroisses, on ne dit guère que les fragments du *grand canon;* dans les monastères, où l'on ne craint pas d'allonger l'office, on dit bien le *canon* à la sainte Vierge, les jours où la coutume, le typikon de Saint-Sabbas ou l'édition du Τριῴδιον dont on se sert, n'indiquent pas de *triodion,* de *canon* pour les défunts ou le *canon* du saint du jour. Bien entendu, cet usage n'est pas primitif, saint André de Crète, le premier auteur de *canons,* étant mort en 740, et le *canon* faisant originairement partie de l'office de l'ὄρθρος.

[1] On trouvera toutes ces formules à la première page de l'Ὡρολόγιον. — [2] Le typikon de 1691 fait dire complies dans le narthex le mercredi-saint et dans les cellules le jeudi et le vendredi-saints. Les diverses éditions du Τριῴδιον que j'ai pu consulter ont quelques divergences; surtout elles n'indiquent pas de complies le vendredi-saint. — [3] Une vieille rubrique, conservée par l'Ὡρολόγιον bien qu'elle n'ait plus sa raison d'être, dit qu'en dehors du grand carême ces versets sont récités χύμα καὶ ἄνευ μέλους. — [4] Sur ce compositeur du XVIIIe siècle, voir G. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Athènes, 1890, p. 318 sq. — [5] Voir Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, t. I, p. 570. — [6] Le symbole, aujourd'hui récité par un seul, était dit autrefois par toute l'assemblée et même, à une époque, chanté, au moins à la messe; ici le typikon de Saint-Sabbas le fait dire χθαμαλῇ τῇ φωνῇ. — [7] Certains τυπικά, dit le typikon de Saint-Sabbas, permettent au proestôs de faire répéter à la fin le premier tropaire, mais cela n'est observé dans aucun monastère. — [8] S'il y a fête, dit une autre vieille rubrique de l'Ὡρολόγιον, on remplace tropaires ou stichères par les tropaires de la fête. — [9] Ce tropaire, qui revient souvent dans l'office grec, est emprunté à un *triodion* de saint Cosmas. Τριῴδιον, p. 457. — [10] Cette formule sert de conclusion générale à toutes les heures; elle est aussi employée par un proestôs non prêtre à la place de l'Εὐλογητός. — [11] Empruntés à la Παρακλητική, Rome, 1885, p. 470, 502. — [12] On sait que la doxologie figure très anciennement à l'ὄρθρος, la grande les dimanches et fêtes, la petite les jours ordinaires : la petite ne se distingue de la grande que par l'adjonction de versets différents et en ce qu'elle est lue au lieu d'être chantée.

Digitized by Google

Le lecteur : trisagion et sa suite, oraison dominicale ; le prêtre : Ὅτι σοῦ ἐστιν. Les chœurs : Ἀμήν, et ils chantent un stichère du 2e ton plagal, musique de Pierre Lampadarios : Κύριέ τῶν δυνάμεων..., en l'intercalant dans les cinq versets du psaume CL. Ils chantent alternativement comme à l'ordinaire ; pour la sixième reprise, ils répètent, moitié chacun, le premier verset du psaume et chantent le stichère tous les deux ensemble. Le lecteur lit Δόξα... Καὶ νῦν... avec deux autres stichères : le typikon de Saint-Sabbas les fait chanter par les chœurs comme les précédents. Les chantres terminent par deux tropaires à la sainte Vierge, le premier du 2e ton plagal, le second du 2e ton, musique de Pierre Lampadarios, qui a composé pour le second plusieurs airs différents. Ce second tropaire, Τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου, se dit aussi à la fin du μεσονυκτικόν, et nous le retrouverons tout à l'heure à la fin de complies [1].

Le lecteur Κύριε, ἐλέησον, 40 fois, la prière Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ, qui se dit à toutes les heures sauf à l'ὄρθρος et à vêpres, Κύριε, ἐλέησον, 3 fois, le tropaire Τὴν τιμιωτέραν ; puis il demande la bénédiction du prêtre qui répond par la formule : Ὁ Θεὸς οἰκτειρήσαι ἡμᾶς... Le lecteur : Ἀμήν, et, Κύριε, ἐλέησον, 12 fois : entre temps, on fait trois grandes métanies, et c'est tout. Mais d'après les rubriques de l'Ὡρολόγιον, comme d'après le typikon de Saint-Sabbas, c'est-à-dire d'après l'usage monastique, on fait ces trois grandes métanies en récitant à chacune un verset de la prière Κύριε καὶ δέσποτα, traduite de saint Ephrem, puis douze petites métanies, enfin une grande en répétant le dernier verset de la prière : c'est du reste le mode indiqué à chaque heure pour les jours « où il y a alleluia ». La même rubrique continue en indiquant le trisagion avec sa suite et l'oraison dominicale, comme nous l'avons déjà rencontré souvent, et seulement alors les douze Κύριε, ἐλέησον. On voit qu'ici encore le typikon moderne de Constantinople a procédé à une simplification pour les paroisses.

Les canonarques vont ensuite se placer, celui de droite devant l'image de la sainte Vierge, celui de gauche devant l'image de Notre-Seigneur, les deux images principales de l'iconostase. Le premier dit l'oraison : Ἄσπιλε, ἀμόλυντε, de Paul, fondateur du monastère de la Vierge bienfaitrice, τῆς Εὐεργέτιδος, de Constantinople, au XIe siècle [2]. Le second ajoute l'oraison : Καὶ δὸς ἡμῖν, δέσποτα, d'Antiochus, auteur des Pandectes, moine du VIIe siècle [3]. Puis ils disent à tour de rôle : Ὑπερένδοξε, ἀειπάρθενε, le tropaire de saint Joannice de l'Olympe ou peut-être de saint Auxence : Ἡ ἐλπίς μου ὁ πατήρ [4], et enfin le tropaire déjà rencontré plus haut : Τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου.

La première semaine du grand carême, dans les églises où on ne fait plus l'ἀγρυπνία (vigile), c'est-à-dire partout en dehors de quelques monastères, on chante ici l'évangile que l'évangéliaire indique pour chaque nuit de cette semaine.

Le prêtre bénit ensuite le peuple en disant : Εἰρήνη πᾶσι. Les chantres répondent : Καὶ τῷ πνεύματί σου. Le prêtre : Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ κυρίῳ κλίνατε. Les chantres : Σοί, κύριε. Et le prêtre dit sur le peuple incliné l'oraison τῆς κεφαλοκλισίας qui sert aussi à vêpres : Δέσποτα πολυέλεε. Si un évêque préside au chœur, c'est lui qui bénit et qui dit l'oraison.

Le prêtre fait l'ἀπόλυσις (voir ce mot) [5] et dit une litanie, la même qu'on trouve à la fin du μεσονυκτικόν. Tous viennent alors recevoir le pardon, λαμβάνουσι πάντες συγχώρησιν, en baisant la main de l'évêque, du président du chœur, ou du prêtre. Pendant ce temps, le second chœur chante le tropaire : Πάντων προστατεύεις ἀγαθή [6], le mardi et le jeudi soir : Σφαγήν σου τὴν ἄδικον, Χριστέ. Le prêtre conclut l'office par la formule ordinaire : Δι' εὐχῶν..., à laquelle les chantres répondent : Ἀμήν.

Ce rite est une imitation de la συγχώρησις monastique qui se pratique aussi à la fin du μεσονυκτικόν. A complies, l'Ὡρολόγιον et le typikon de Saint-Sabbas la placent avant la litanie. Le proestôs fait une métanie jusqu'à terre, en disant aux frères : Εὐλογεῖτε, πατέρες ἅγιοι, συγχωρήσατέ μοι τῷ ἁμαρτωλῷ (le typikon de Saint-Sabbas ajoute : εἴ τι ἥμαρτον λόγῳ, ἔργῳ, διανοίᾳ καὶ πάσῃ μου τῇ αἰσθήσει). Les frères répondent : Ὁ Θεὸς συγχωρήσαι σοι, πάτερ ἅγιε, et, deux à deux, d'un chœur à l'autre, en commençant par le chœur de gauche, viennent aussi se demander réciproquement pardon. L'office terminé, ils font une métanie au proestôs et, rentrés dans leurs cellules, y récitent une dernière oraison.

La cérémonie était un peu différente au monastère τῆς Εὐεργέτιδος [7], où elle avait lieu à la fin de complies et de prime. Tous se prosternaient, et le proestôs disait : Συγχωρήσατέ μοι, ἐν κυρίῳ ἀδελφοί· ἥμαρτον γὰρ καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ κατὰ διάνοιαν. Les moines répondaient : Ὁ Θεὸς συγχωρήσαι σοι, πάτερ· συγχώρησον καὶ ἡμῖν αὐτός, τίμιε πάτερ· ἡμάρτομεν γὰρ καὶ ἐν ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ καὶ κατὰ διάνοιαν ; et le proestôs ajoutait : Ὁ Θεὸς δι' εὐχῶν τῶν πατέρων ἡμῶν συγχωρήσαι πᾶσιν ἡμῖν.

Les autres typika connus nous renseignent mal sur complies : quand ils en parlent, c'est d'habitude pour indiquer le *canon* à chanter. On ne trouvera rien dans le typikon de Sainte-Sophie. Est-ce qu'au IXe siècle complies n'étaient pas encore sorties des monastères ? Au couvent de femmes, τῆς Κεχαριτωμένης, elles étaient chantées après le repas du soir dans le narthex extérieur et on y faisait les grandes métanies les jours d'alleluia [8]. Au monastère du Pantocrator, l'ecclésiarque donne le signal de l'office immédiatement après le souper [9]. Au Stoudion, la συγχώρησις est soigneusement indiquée comme ayant lieu à chaque ἀπόδειπνον : elle porte le nom de : ὁ διὰ χειρῶν σταυροειδὴς ἀσπασμός ; pour demander pardon, les moines sans doute s'inclinaient en croisant les bras. Le samedi, tous les jours du grand carême, c'est à complies que l'higoumène ou un des religieux les plus recommandables faisait la catéchèse aux frères. Tous les samedis et aux fêtes chômées, les complies commençaient seulement à : Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός [10] ; la veille de Noël et de l'Épiphanie, le jeudi et le samedi saints, on ne disait pas complies ; on les remplaçait par un simple trisagion [11]. Il en était de même à la Grande Laure Saint-Athanase du mont Athos : le typikon semble indiquer qu'on y commençait, le samedi et aux fêtes, par le psaume XC [12]. La suppression totale de complies le samedi-saint est, je crois, de règle générale.

Le typikon de Saint-Sabbas lui-même indique des complies abrégées pour la vigile de Noël et de l'Épiphanie : de suite après la doxologie, on fait la λιτὴ et on continue l'ἀγρυπνία.

Ce même typikon ne parle pas des petites complies plus que ne nous en parlent les autres. Cependant, comme le chapitre qu'il consacre aux grandes complies est placé juste au début de la période quadragésimale, on peut conclure de là qu'à l'époque où il a subi sa

[1] Il est emprunté, avec une légère modification, à la Παρακλητική, p. 174. — [2] Sur ce personnage, cf. Dmitrievski, *Opisanie liturgičeskih rukopisei*, Τυπικά, Kiev, 1895, t. I, p. 615 sq. ; Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Litteratur*, 2e édit., p. 188. — [3] Sur ce personnage, voir Krumbacher, *op. cit.*, p. 146. — [4] Cf. *Acta sanctorum*, novembr. t. II, p. 341, 342 ; S. Pétridès, *Notes d'hynmographie byzantine*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1904, t. XIII, p. 421. — [5] Un eucologe manuscrit de Patmos, du XIIIe siècle, contient une formule spéciale d'ἀπόλυσις pour complies, publiée par Dmitrievski, *op. cit.*, Kiev, 1901, t. II, Εὐχολόγια, p. 162. — [6] Il se trouve dans l'Ὡρολόγιον, p. 299. — [7] Dmirievski, *op. cit.*, t. Ier, p. 620. — [8] Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, Vienne, 1887, t. V, p. 359. — [9] Dmitrievski, *ibid.*, p. 668. — [10] *Ibid.*, p. 229. — [11] *Ibid.*, p. 232. — [12] *Ibid.*, p. 247.

Digitized by Google

rédaction définitive les grandes complies étaient déjà un office exceptionnel réservé au grand carême, sans doute aussi aux jours d'alleluia.

C'est probablement vers le XIIIe siècle que sont nées les petites complies. Dès les débuts du XVe siècle, Syméon de Thessalonique les distingue des grandes qui ne se chantent plus que pendant le grand carême[1]. Les grandes complies, nous apprend-il, se chantent partout, durant cette période, après les vêpres et le repas unique. Au contraire, les petites complies sont dites dans le narthex de suite après vêpres : telle est du moins la coutume des monastères importants ; dans les κοινόβια, chaque moine les dit à part après le souper ; de même les prêtres séculiers et les laïques pieux.

III. Petit apodeipnon. — Quoi qu'il en soit de la date de leur institution, les petites complies se disent aujourd'hui ou devraient se dire : 1° tous les jours de l'année en dehors du grand carême ; 2° les samedis et dimanches du grand carême ; 3° le jour de l'Annonciation ; 4° le mercredi-saint ; 5° à Constantinople et ailleurs, les vendredis du grand carême, parce qu'on y chante, les quatre premiers un quart de l'*acathiste*, le cinquième l'*acathiste* en entier ; 6° et la veille du *grand canon*, parce qu'on y chante le *grand canon* (*acathiste* et *grand canon* sont anticipés à la veille au soir pour la commodité des fidèles). Si on disait complies le jeudi et le vendredi-saints, ce serait également les petites ; mais il me paraît bien peu probable qu'on les récite quelque part ces deux jours[2].

Les moines disent les petites complies dans le narthex ; les prêtres séculiers et les laïques les récitent en leur particulier ou du moins sont censés les réciter. Dans les églises paroissiales, elles sont dites à l'église les jours où on leur joint le *grand canon* ou l'*acathiste*. A l'école théologique de Halki, les étudiants les disent au réfectoire même après le repas du soir.

Voici l'ordre des petites complies, d'après l'Ὡρολόγιον[3] :

Prières initiales comme aux grandes complies ; psaumes L, LXIX, CXLII ; doxologie ; *canon*[4] ou *triodion*[5] s'il y a lieu ou *acathiste* (en pratique bien entendu les *canons* sont souvent omis) ; symbole de Nicée ; les tropaires à la sainte Vierge : Ἄξιόν ἐστιν[6], et : Τὴν τιμιωτέραν ; trisagion et sa suite ; quatre tropaires ou le κοντάκιον de la fête[7] ; Κύριε, ἐλέησον, 40 fois ; prière : Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ ; Κύριε, ἐλέησον, 3 fois ; Δόξα καὶ νῦν ; Τὴν τιμιωτέραν ; bénédiction du prêtre ; oraisons et tropaires ; Ἄσπιλε, ἀμόλυντε ; Καὶ δὸς ἡμῖν, δέσποτα ; Ὑπερένδοξε, ἀειπάρθενε ; Ἡ ἐλπίς μου ὁ πατήρ ; Τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου ; apolysis. — Sauf les rares formules réservées au prêtre ou au proestôs et le chant des *canons* ou de l'*acathiste*, les petites complies sont dites en entier par le lecteur.

Au temps de Syméon, l'oraison : Ὁ ἐν παντὶ καιρῷ, n'était pas d'usage général. Par contre, beaucoup de moines ajoutaient, au moins en disant complies à part, des *canons* componctionnels, ou à la sainte Vierge, ou même l'*acathiste*, surtout le vendredi soir.

Aujourd'hui encore, bien qu'aucun livre liturgique n'en fasse mention, moines, prêtres et séculiers ajoutent à la fin des complies le tropaire à la sainte Vierge : Ἐπί σοι, χαῖρε, κεχαριτωμένη[8], une prière à l'ange gardien[9] et le κοντάκιον de l'Annonciation ou de l'*acathiste* : Τῇ ὑπερμάχῳ[10].

IV. Complies de Pâques. — De Pâques au samedi suivant exclusivement, et le jour de l'ἀπόδοσις de la fête, c'est-à-dire la veille de l'Ascension, les complies sont remplacées par l'office suivant répété trois fois[11] : Εὐλογητός ; les tropaires : Χριστὸς ἀνέστη, trois fois ; Ἀνάστασιν Χριστοῦ, trois fois ; Προλαβοῦσαι τὸν ὄρθρον ; Εἰ καὶ ἐν τάφῳ ; Ἐν τάφῳ σωματικῶς ; Δόξα· Ὡς ζωηφόρος ; Καὶ νῦν· Τὸ τοῦ ὑψίστου ; puis : Κύριε, ἐλέησον, 40 fois ; Δόξα καὶ νῦν ; Τὴν τιμιωτέραν ; bénédiction : Δι' εὐχῶν. Cet office est jusque-là semblable à celui qui remplace le μεσονυκτικὸν et les heures. Mais, pour complies, on ajoute une oraison attribuée à saint Basile : Εὐλογητὸς εἶ, δέσποτα[12]. Enfin le tropaire Χριστὸς ἀνέστη, trois fois, et apolysis. Le typikon de Saint-Sabbas ne parle pas de l'oraison de saint Basile.

Jusqu'à la Pentecôte, le tropaire Βασιλεῦ οὐράνιε disparaît du commencement de complies comme de tous les autres offices.

Au Stoudion, où l'on affectionnait les offices relativement courts, pour les complies pascales, on disait seulement le trisagion et douze *Kyrie eleison*[13]. A Saint-Athanase de l'Athos, guère plus : Χριστὸς ἀνέστη, le trisagion et vingt *Kyrie eleison*[14]. A l'Evergetis, on gardait l'ordre des complies habituelles, mais on omettait le début pour commencer seulement au psaume XC[15].

V. Complies chez les italo-grecs. — Le typikon de saint Barthélemy pour Grotta-Ferrata distingue les grandes complies, qui sont à très peu de chose près les mêmes que dans l'usage oriental, des petites[16]. Celles-ci se composent de trois psaumes, d'un *canon* pris habituellement dans la Παρακλητικὴ τῆς Θεοτόκου, quelquefois remplacé par un *canon* de la fête ou du saint du jour, du psaume LXVI, de l'ἀπολυτίκιον et d'une oraison. On connaît en outre, à Grotta-Ferrata, une autre forme de complies réservée au vendredi soir, quand le lendemain samedi n'est pas occupé par une fête : ces complies sont appelés πρέσβεια par le typikon de saint Barthélemy, plus tard : ἀπόδειπνον τῆς παρακλήσεως τῆς Θεοτόκου.

Les complies ordinaires sont abrégées aux παραμοναὶ et le dimanche de la tyrophagie.

Enfin, pendant la semaine pascale, les complies sont remplacées par le *canon* de la fête : Ἀναστάσεως ἡμέρα[17].

VI. Abréviations chez les catholiques. — En 1752, les Basiliens d'Italie obtinrent de Rome de notables abréviations de l'office. Au sujet des petites complies, Benoît XIV dit[18] : *Canon redigatur ad triodium et in ejus recitatione intermisceantur de more oratio dominica, antiphona et synaxarium*[19] *quando oportet, deinde psalmus :* Magnificat, *et reliqua omnia de more ut in horologio.* En 1753, les mêmes moines demandèrent à ne réciter les grandes complies qu'une fois la semaine pendant le grand carême : il leur fut concédé de les dire deux fois seulement, le lundi et le mercredi.

En 1891, le concile provincial de Lemberg (Leopol, Lvov), pour les Ruthènes de Galicie, a posé des règles pour l'abréviation de l'office. Les trois psaumes des petites complies sont récités alternativement : le premier, le lundi et le jeudi ; le deuxième, le mardi et le vendredi ; le troisième, le mercredi et le samedi ; le dimanche, ils sont remplacés par la doxologie. Les grandes complies se disent les lundis, mardis, mercredis et jeudis du grand carême : du premier et du second groupe de

[1] Syméon Thessalon., *De sacra precatione*, 343, *P. G.*, t. CLV, col. 620. — [2] Τυπικόν, p. 213, 374, 349, 360, 363. — [3] Edit. Rome, 1876, p. 126. — [4] Ordinairement, *canon* tiré du Θεοτοκάριον, d'autres fois *canon* du saint, etc., comme aux grandes complies. — [5] Il y a des *triodia* aux προεόρτια de Noël et de l'Épiphanie, et pendant la semaine sainte. — [6] Sur la légende tardive de ce tropaire, voir E. Lamerand, *La légende de* l'Ἄξιόν ἐστιν, dans les *Echos d'Orient*, t. II, p. 227. — [7] La rubrique dit τροπάριον, mais en réalité c'est le κοντάκιον qu'on récite. — [8] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1873, p. 94. — [9] On la trouvera dans l'Ὡρολόγιον, Rome, 1876, p. 135. — [10] *Ibid.*, p. 186. — [11] *Ibid.*, p. 227, 228. — [12] On la trouvera, *ibid.*, p. 104, où elle est indiquée pour être dite *ad libitum* après vêpres. — [13] Dmitrievski, *op. cit.*, t. I, p. 228. — [14] *Ibid.*, p. 246. — [15] *Ibid.*, p. 560. — [16] Th. Toscani, *Ad typica Græcorum ac præsertim ad typicum cryptoferratense... animadversiones*, Romæ, 1864, p. 34 sq. ; cf. aussi p. 46, 47, 56, 57, 60, 61, 66, 67. — [17] *Ibid.*, p. 39. — [18] *Bullarium*, édit. Prato, 1847, t. III, part. 2e, p. 273-275. — [19] Le synaxaire, chez les italo-grecs, est à certains jours transporté de l'ὄρθρος à complies, Toscani, *op. cit.*, p. 30.

Digitized by Google

trois psaumes, on prend un seul psaume à tour de rôle, le troisième revenant les jeudis; des deux psaumes placés après le deuxième invitatoire, on ne prend qu'un seul à tour de rôle; de même des trois psaumes qui suivent le troisième invitatoire, le troisième revenant les jeudis. Du *canon*, on dit une ode par jour alternativement, plus la 9e ode (et de même les jours où on récite les petites complies). Les tropaires Ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε.,. et la litanie, ἐκτενὴς ἱκεσία, qui les suivent dans l'horologion ruthène, seront omis[1]. Notons d'ailleurs que chez les Ruthènes, comme chez les Grecs, les petites complies sont toujours récitées *privatim* par le clergé séculier; il en est dispensé quand il y a vigile[2].

S. Pétridès.

APODOSIS. Certains manuscrits intitulent un *encomium* de Georges de Nicomédie : εἰς τὴν ἀπόδοσιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου εἰς τὸν ναόν[3]. Il s'agit de la fête de la présentation de Marie au Temple, appelée plus communément τὰ εἰσόδια, quelquefois τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Mais dans le grec liturgique, le mot ἀπόδοσις a ordinairement un tout autre sens : c'est la conclusion d'une fête qui a été prorogée pendant un certain nombre de jours, ἡμέραι μεθέορτοι. On a dit[4] que ce mot ἀπόδοσις « est formé du verbe ἀποδίδωμι dans le sens de *revenir*, se *reproduire*, en sorte que l'ἀπόδοσις est le retour, la reproduction de la fête ». Mais on trouve déjà dans Denys d'Halicarnasse, VI, 943, 12, ἀπόδοσις au sens de *conclusion* (d'une période); je crois donc que Du Cange a raison d'expliquer : ἀποδίδοσθαι *dicitur festum cum anteactis diebus celebratum redonatur, finitur, terminatur*[5].

Les rubriques emploient couramment ces expressions: ἀπόδοσις τῆς ἑορτῆς, ἀποδίδοται ἡ ἑορτή. Très anciennement (VIe siècle?), on s'est servi aussi d'une autre, ἀπόλυσις, qui a pris un sens très différent : ἣν ἡ τῆς μάρτυρος αὐτῆς (= Θέκλης) ἑορτὴ καὶ ἡ τελευταῖα τῆς ἑορτῆς ἡμέρα, ἣν δὲ καὶ ἀπόλυσιν καλεῖν ἡμῖν ἔθος ὡς ἂν καὶ πέρας ἐχούσης λοιπὸν τῆς ἑορτῆς[6]. Le samedi après Pâques s'est peut-être appelé σάββατον τῆς ἀπολυσίμου; mais il semble plutôt qu'il y a là une erreur d'écriture pour τῆς ἀπολουσίμου, le lendemain, dimanche de Thomas, étant appelé parfois τὰ ἀπολούσια[7].

Les fêtes des saints n'ont plus de μεθέορτα et par suite d'ἀπόδοσις. Il reste pourtant des traces de l'usage ancien. La fête de saint Dimitri, 26 octobre, est suivie de celle de saint Nestor, son compagnon de martyre, et ce jour-là une partie de l'office reste consacré à saint Dimitri[8]. La fête de la décollation de saint Jean-Baptiste se continue le 30 août avec celle des saints du jour[9]. Pour la nativité du Précurseur, le ménée imprimé dit formellement qu'elle a son ἀπόδοσις le 25 juin, et l'office de ce jour a en effet rapport à saint Jean[10]. De même, l'aspect de l'office nous autorise à regarder la synaxe des douze aprôtres, le 30 juin, comme l'ἀπόδοσις de la fête de saint Pierre et saint Paul[11]. Mais sauf ces restrictions, l'ἀπόδοσις est réservée, dans l'usage officiel de Constantinople et des églises qui ont accepté le rite byzantin, à des fêtes de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge.

L'ἀπόδοσις grecque, bien qu'ayant la même origine, se distingue encore de l'octave latine en ce qu'elle n'a pas toujours lieu le huitième jour après la fête : les deux termes ne sont donc pas exactement synonymes, comme on le rencontre trop souvent affirmé. Voici la liste des fêtes fixes qui ont une ἀπόδοσις, avec l'indication de leur durée :

Nativité de la sainte Vierge, 8-12 septembre[12];
Exaltation de la Croix, 14-21 septembre[13];
Présentation de la sainte Vierge, 21-25 novembre[14];
Noël, 25-31 décembre[15];
Épiphanie, 6-14 janvier; l'ἀπόδοσις a lieu le 13, si la période du Τριῴδιον commence le 14[16];
Hypapante, 2-9 février. Si la fête tombe du samedi de l'Enfant prodigue au samedi de l'ἀπόκρεω, elle se termine le vendredi suivant; si elle tombe, le mercredi, le jeudi ou le vendredi de l'ἀπόκρεω, elle va jusqu'au mardi de la τυρινή; si elle tombe du dimanche de l'ἀπόκρεω au mardi de la τυρινή, elle finit le vendredi de la τυρινή; si elle tombe du mercredi de la τυρινὴ au samedi, l'ἀπόδοσις est le dimanche même de la τυρινή; enfin, si elle coïncide avec ce dimanche ou avec le lendemain, lundi de la première semaine du grand carême, la fête se termine le jour même[17];
Annonciation : 25 mars. Cette fête se termine le jour même où elle tombe, soit à none, soit à vêpres, selon le jour de l'incidence; tout au plus, pourrait-on regarder la synaxe de l'archange Gabriel, le 26 mars, comme étant une espèce de continuation[18];
Transfiguration, 6-13 août[19];
Assomption, 15-23 août[20].

Les règles qui concernent l'ἀπόδοσις de l'Épiphanie, de l'Hypapante et surtout de l'Annonciation, rappellent d'une manière frappante la loi générale qui au rite romain supprime toute octave pendant le carême.

La fête de la procession de la Croix au 1er août ne se célébrant plus solennellement, du moins à Constantinople, n'a plus d'ἀπόδοσις : au moyen âge, celle-ci avait lieu le 13 ou le 14 août[21].

A propos de la fête de l'Assomption, il faut noter que sa durée a été limitée à un seul jour, depuis son établissement par Maurice jusqu'au XIVe siècle, où Andronic II Paléologue ordonna de la prolonger jusqu'à la fin du mois d'août[22]; j'ignore à quelle époque et dans quelles circonstances l'ἀπόδοσις a été ramenée au 23 août.

La fête de la conception de sainte Anne, au 9 décembre, est présentée par un certain nombre de synaxaires comme une fête de la sainte Vierge; elle a de fait, au ménée imprimé des προεόρτια avec office de Georges de Nicomédie, par conséquent du IXe siècle; il est étrange qu'on ne lui assigne pas d'ἀπόδοσις[23].

Le typikon du monastère de l'Evergetis, du XIe siècle, présente plusieurs différences avec le typikon commun d'aujourd'hui, c'est-à-dire au fond avec celui de Saint-Sabbas. L'exaltation de la Croix y a son ἀπόδοσις marquée au 15 septembre[24]; la Présentation au 23 novembre[25]; l'Épiphanie au 13 janvier[26]; l'Hypapante au 6 février[27].

Les fêtes mobiles du Πεντηκοστάριον, c'est-à-dire du temps pascal, ont, elles aussi, leur ἀπόδοσις. La fête de Pâques dure toute la semaine, jusqu'à none du samedi exclusivement; on continue à lui emprunter ensuite une partie de l'office et elle a son ἀπόδοσις proprement dite le 39e jour, veille de l'Ascension[28]. Les mémoires

[1] *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciæ habitæ Leopoli an. 1891*, Romæ, 1896, p. 316. — [2] *Ibid.*, p. 44 sq. — [3] Du Cange, *Glossarium ad script. med. et inf. græcit.*, v° ἀποδίδοσθαι. — [4] *Quelques particularités du rite grec*, dans la *Revue des Églises d'Orient*, t. II, p. 217. — [5] Du Cange, *loc. cit* — [6] Basile de Séleucie (?), *De vita sanctæ Theclæ*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXV, col. 596. — [7] Voir Allatius, *De dominicis et hebdomadibus Græcorum*, XXXVI; Du Cange, *op. cit.*, v° ἀπόλυσις. — [8] Μηναῖον, édit. Venise, 1895, octobre, p. 147. — [9] *Ibid.*, août, p. 149. — [10] *Ibid.*, juin, p. 89. — [11] *Ibid.*, juin, p. 113. — [12] Τυπικόν, édit. Constantinople, 1888, p. 71. — [13] *Ibid*, p. 80. — [14] *Ibid.*, p. 106. — [15] *Ibid.*, p. 131. — [16] *Ibid.*, p. 152, 154, 157, 158. — [17] *Ibid*, p. 181-187. — [18] *Ibid.*, p. 215, 217, 219, 220. — [19] *Ibid.*, p. 315. — [20] *Ibid.*, p. 323. — [21] Constantin Porphyrog., *De ceremoniis aulæ byzant.*, II, 7, *P. G.*, t. CXII, col. 1005. Cf. P. Bernardakis, *Le culte de la croix chez les Grecs*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, p. 260. — [22] Boissonnade, *Anecdota Græca*, t. II, p. 107; Z. von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 672; *P. G.*, t. CLXI, col. 1095. — [23] Μηναῖον, décembre, p. 51 sq. — [24] Dmitrievski, *Opisanie liturgičeskih rukopisei*, t. I, Τυπικά, Kiev, 1896, p. 275. — [25] *Ibid.*, p. 324. — [26] *Ibid.*, p. 390. — [27] *Ibid.*, p. 410, 412. — [28] Τυπικόν, p. 400.

Digitized by Google

de la palpation de saint Thomas et des myrophores ont leur ἀπόδοσις le samedi suivant[1]; celle du paralytique le mardi suivant[2]. La mi-pentecôte se célèbre d'un mercredi à l'autre[3]. La mémoire de la samaritaine se célèbre sans interrompre la mi-pentecôte, est interrompue par elle du lundi au mercredi et reprend le jeudi pour se terminer le samedi[4]. La mémoire de l'aveugle avait autrefois son ἀπόδοσις le mercredi, aujourd'hui le mardi[5]. L'Ascension se termine le vendredi avant la Pentecôte[6]; la mémoire des pères du premier concile de Nicée, au dimanche suivant, se clôt ce même dimanche soir[7]; enfin, la Pentecôte a son ἀπόδοσις le samedi suivant[8].

Le jour de l'ἀπόδοσις d'une fête, l'office et la messe sont semblables à ceux du jour de la fête, même pour l'ἀπόδοσις de Pâques où on reprend une dernière fois l'office très spécial de la semaine pascale. Cependant on omet les leçons et la λιτὴ à vêpres, l'évangile et le πολυέλεος à matines (ὄρθρος); en outre, à la messe, l'épître et l'évangile sont ceux du jour. L'office de saint perpétuellement empêché par une ἀπόδοσις fixe est anticipé au jour précédent; cependant l'office de saint Codrat, du 11 septembre, est remis au lendemain, le 20 étant occupé par la fête du *grand martyr* saint Eustathe[9]. La coïncidence de l'ἀπόδοσις avec un dimanche et quelquefois avec certaines fêtes donne lieu à des combinaisons d'offices dont on trouvera les règles dans le τυπικόν, mais qu'il serait fastidieux de résumer ici.

Signalons en terminant ce fait que les italo-grecs ont conservé l'usage de l'ἀπόδοσις pour les fêtes de saints. Le typikon de saint Barthélemy pour Grotta-Ferrata (XIe siècle) l'indique pour les fêtes de saint Pierre et saint Paul, saint Nil, la Dédicace de l'église (cette dernière fête dure du 17 au 19 décembre seulement à cause des προεόρτια de Noël). La fête de saint Barthélemy a la même solennité[10]. Notons enfin l'emploi du terme ὀκταήμερον inconnu des Grecs orientaux.

S. PÉTRIDÈS.

APODYTERIUM. Voir SACRISTIE.

APOLOGIES (en liturgie). — I. Nom, définition, objet. II. Collection, classement. III. Place, caractère, origine. IV. Bibliographie.

I. NOM, DÉFINITION, OBJET. — On donne en liturgie le nom d'*apologia* ou *apologia sacerdotis* à une prière que le prêtre récite soit au commencement de la messe, soit à l'offertoire, soit même à d'autres moments durant le sacrifice. Ce nom, comme les nombreux synonymes qui lui sont donnés dans certains livres liturgiques, indique que cette prière est une sorte de confession ou d'accusation que le prêtre fait devant Dieu, comme pour s'excuser de célébrer ces mystères redoutables; ainsi on trouve parfois les titres *excusatio ante altare, confessio sancta penitentis, confessio peccatoris, indulgentia, oratio de conscientiæ reatu ante altare,* etc. Quelquefois elles sont attribuées à un Père, *oratio sancti Augustini, sancti Ambrosii, sancti Isidori,* etc. Enfin, dans certains cas elles n'ont même pas de titre et se présentent à la suite avec un simple mot *alia* pour les séparer les unes des autres. Toutes ces désignations peuvent avoir quelque importance pour la question de provenance.

Avant de passer à un autre ordre de considération sur l'origine de ces pièces, il est nécessaire de les classer.

II. COLLECTION, CLASSEMENT. — Ce serait une longue tâche et qui sortirait du cadre de ce dictionnaire de réunir ici toutes ces formules pour en faire une étude comparative. Ce travail sera entrepris quelque jour, nous l'espérons, d'une façon méthodique pour les plus importantes pièces liturgiques; il réservera sans aucun doute bien des découvertes à ceux qui s'y livreront. Il ne faut même pas songer pour le moment à un classement chronologique; le nombre de ces prières est trop considérable, leur provenance encore trop obscure; il serait même trop long dans un ouvrage de ce genre de les mentionner toutes. Nous citerons seulement les ouvrages liturgiques où on les trouve, en signalant les plus anciennes et les plus remarquables.

On peut dire d'abord en principe que les plus anciens manuscrits liturgiques n'en contiennent pas ou du moins n'en possèdent qu'un nombre tout à fait restreint. A mesure que l'on descend vers le IXe siècle, elles se multiplient et c'est le Xe et le XIe qui semblent avoir été l'époque de leur plus grand développement. Le léonien, le manuscrit de Rheinau (messes de Mone), le gélasien n'ont pas d'apologies. Le *missale gothicum* en contient une et celui de Bobbio a une prière qui peut passer pour une apologie[11]; nous reviendrons du reste sur ces deux formules. Les sacramentaires grégoriens nous en présentent déjà un certain nombre. Mais ce sont les livres celtiques, le missel de Stowe, *Book of Cerne,* le *Liber ordinum* mozarabe, le *Libellus* de Fleury, la messe d'Illyricus, et les livres de prières usités dans les monastères du IXe au XIe siècle qui en contiennent la plus riche collection.

1° *Les plus anciennes apologies.* — Dans le *missale gothicum* on lit au jour de Pâques (*Missa prima die sanctum Paschæ*), après l'oraison qui suit le cantique *Benedicite* à la messe, cette *apologia sacerdotis.* Nous en donnons quelques extraits, car elle peut servir de type.

1. *Ante tuæ immensitatis conspectum et ante tuæ ineffabilitatis oculos, o Majestas mirabilis, scilicet ante tuos sanctos vultus, magne Deus, et maxime pietatis et potestatis omnipotens Pater, quamlibet non sine debita reverentia, attamen nulla officii dignitate, vilis admodum precator accedo, et reus conscientiæ testis adsisto... Accuso ergo me et non excuso : et coram testibus confiteor injustitiam meam tibi Domino Deo meo... Habes me confitentem reum, sed* (*scio*) *nisi verbis non emendantem... Subveni ergo, subveni pietas ineffabilis. Parce, parce, parce, supplico, deitas placabilis. Exaudi, exaudi, exaudi me, rogo, his verbis illius filii tui clamantem : Pater, æterne Deus, peccavi in cælo, et coram te,* etc.[12].

On peut considérer cette apologie comme l'une des plus remarquables et des plus célèbres en liturgie, comme on le verra par l'énumération des livres où elle a été reproduite; parfois elle l'a été avec des variantes ou même des interpolations considérables qui pourraient donner lieu à une étude intéressante, si c'était la place ici. Elle est dans la messe de Flacius Illyricus (entre l'épître et l'évangile)[13]; dans un missel français antique donné par Martène[14]; dans le pontifical de Troyes (après l'évangile)[15]; dans le missel de Stowe, elle se lit après l'épître[16]; dans le missel mozarabe[17]; dans le *Book of Cerne,* où l'éditeur signale d'une façon intéressante les divergences entre ce texte et celui du *Missale gothicum* (p. XXV, XXVI, 8, 10).

Une autre apologie qui n'est pas moins célèbre, est celle désignée parfois sous ce titre : *Oratio sancti Ambrosii,* elle commence ainsi :

2. *Ante conspectum divinæ majestatis tuæ,* et on la trouve dans de nombreux sacramentaires et missels avec

[1] Τυπικόν, p. 393. — [2] *Ibid.*, p. 396. — [3] *Ibid.*, p. 398. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*, p. 399. Cf. Πεντηκοστάριον, édit. Rome, 1883, p. 292 sq. — [6] *Ibid.*, p. 404. — [7] Cf. Πεντηκοστάριον, p. 359-361. — [8] *Ibid.*, p. 410. — [9] Μηναῖον, septembre, p. 124. — [10] Th. Toscani, *Ad typica Græcorum... animadversiones,* Roma, 1864, p. 36. — [11] Tommasi, *Opera,* t. VI, p. 292; *Musæum Italicum,* t. I, p. 359. — [12] Tommasi-Vezzosi, *Opera,* t. V, p. 292. — [13] Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, l. I, c. IV, a. 11, *Ordo IV.* — [14] Ibid., *Ordo V.* — [15] Martène, *loc. cit.*, *Ordo VI, Ordo VIII, Ordo XIII, Ordo XV.* — [16] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church,* Oxford, 1881, p. 230; cf. la note 28, p. 255. — [17] *P. L.*, t. LXXXV, col. 538.

Digitized by Google

des variantes (Missel de Stowe, édition Warren, p. 239; *Libellus precum* de Fleury, Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, l. IV, c. XXXIV, t. III, p. 245), et dans plusieurs autres missels donnés aussi par Martène, l. I, c. IV, art. 4, 12, *ord. V, VI, VII, IX, XIII, XIV, XV, XIV*, elle est tantôt avant la messe, tantôt avant les secrètes (voir plus loin, col. 2599); dans le *Liber ordinum*, p. 249. Dans le missel de Stowe, elle donne lieu à une observation curieuse et qui n'est pas sans importance pour la critique de ce texte. Elle est à la messe entre deux parties d'une litanie et se termine brusquement par les mots *quorum ut dixit...* Warren, *loc. cit.*, p. 239. De plus, chose inusitée pour une apologie, elle se trouve *après* la consécration au *Memento* des morts. L'éditeur ne s'est pas aperçu qu'il faut aller chercher la suite de cette oraison quelques pages plus haut (p. 226), sous le titre d'*Oratio sancti Augustini, Profeta omnes justitiæ nostræ sicut pannus*, etc. Si le sens lui-même ne justifiait pas cette remarque, il suffirait de consulter les documents que nous venons de citer et où les deux parties de la prière se trouvent réunies. Il faut donc conclure que dans le manuscrit du missel de Stowe il y a eu interversion de pages. Les feuillets 29 et 30 doivent être transportés après le feuillet 13. On a alors une suite logique; les litanies commencées p. 13 du manuscrit se continuent p. 29 et 30, puis vient l'oraison *Ante conspectum*, dont il faut aller chercher la suite à la p. 14. A la p. 28 l'ordre logique est également rétabli; on a le *Memento* des morts et une liste de noms qui commencent ainsi : *Ablis* (Abelis) *zeth, enoc*, etc. Un ingénieux liturgiste, M. W. C. Bishop, en s'appuyant sur d'autres considérations tirées de l'ordre général du canon, était arrivé à des conclusions identiques sur l'interversion des feuillets de ce missel, conclusions qu'il nous avait communiquées de vive voix et qui fortifient notre hypothèse.

2° *Mozarabes.* — Un document édité par dom Férotin dans son *Liber ordinum*, le rituel *M*, contient une apologie précédée de cette rubrique qui a son intérêt : *Ordo missarum votivarum quas sacerdos pro se dicere debeat. Quum venerit sacerdos, ut sacrificium offerrat, antequam Prolegendum decantare incipiat, adclinis ante altare tacite dicit hanc orationem :*

3. *Oratio, Accedam ad te, Domine in humilitate*[1]. Elle est aussi donnée dans le *Liber ordinum*[2]. On sait qu'elle est l'œuvre de saint Julien de Tolède, au VIIIe siècle, ce qui donne à cette apologie une place à part[3].

Il faut remarquer que dans ces documents mozarabes, plusieurs des oraisons de la messe sous le titre de *missa* ou même d'*illatio*, sont pour la forme et le contenu de vraies *apologiæ*, encore qu'elles n'en aient pas le nom, et on les trouve dans d'autres liturgies, sous ce titre. Par exemple l'*Ante conspectum divine Majestatis*, dont nous avons parlé plus haut et qui est incontestablement une apologie, est donnée à la place de la collecte dans une messe mozarabe[4]. Nous en citerons quelques autres exemples :

4. *Oremus. O. S. D. tue glorie pietatem supplici devotione depreco*, p. 234.

Celle-ci est attribuée à saint Isidore et décrite sous cette rubrique : *prime missæ oratio admonitionis est erga populum, ut corda eorum excitentur ad exorandum Deum.*

5. *O. P. et misericors D. tuam humiliter obsecro pietatem*, p. 249.

6. *Miserere mei, D., et ne despicies me*, p. 249.

7. *Humo prostratus tuo coram altario*, p. 252.

8. *Adsiste, D. Clementissime D., quamvis indigni*, p. 252.

9. *Vel si indignus hæc offero*, p. 252.

10. *Intuere cælum oculis, non valeo*, p. 253.

11. *Salva me, D. periclitantem*, p. 255.

12. *Compellor ab officio glorioso tuo*, p. 262.

13. *Ignosce quod maculate vite*, p. 263.

14. *Te invoco Æ.O.D., Pater et filius et spiritus*, p. 266.

15. *Offerentes tibi, D. hostiam*, p. 270.

16. *Converte me ad te, D.*, p. 270.

17. *Adsiste, Cl. D. quamvis indigni*, p. 274.

18. *Ad tuum altare concurro*, p. 277.

19. *Deus Magne et terribilis*, p. 280.

20. *Dimitte, D. quiquid per intemperantiam*, p. 283.

21. *Deus fons bonitatis et pietatis origo*, p. 297.

22. *Deus qui me indigum*, p. 297.

23. *Tibi Deo nostro immolamus sacrificium*, p. 299.

24. *Spem ac fiduciam Dominum supplicandi*, p. 306.

25. *Deus a quo multum utiliter*, p. 307.

26. *Deum qui contritarum non despicit gemitum*, p. 335.

27. *O. D. J. C. qui nos per multas tribulationes*, p. 336.

28. *Dñe D. Magne et omnipotens qui sanas contritos corde*, p. 340.

29. *Multe sunt, Dñe, clementie tue*, p. 341.

30. *Domine Dei filius... supplices deprecemur*, p. 344.

31. *Magnificis vocibus nos tui clientuli*, p. 344.

32. *Si ante oculos tuos Dñe culpas quas fecimus*, p. 356.

33. *Christe D. qui penitentibus viam*, p. 356.

34. *O. D. ob accedentem plebis suæ*, p. 374.

35. *Tu, D. singulorum fidelium medicus*, p. 375.

On pourra remarquer que d'ordinaire ces *apologies* se rencontrent dans les messes intitulées : *quam pro se sacerdos celebrat.*

36. Le missel mozarabe imprimé, en dehors de l'*Accedam ad te* et de l'*Ante conspectum* citées ci-dessus, n'a conservé qu'une apologie : *Deus qui de indignis dignos, P. L.*, t. LXXXV, col. 525. Celle-ci est au missel de Tolède, cf. La note de Lesley, *loc. cit.*, col. 525 et la note col. 345. Mais dans les messes comme dans celles du *Liber ordinum* plusieurs des oraisons intitulées *Missa*, ressemblent fort par leur contenu aux apologies, notamment, *P. L., loc. cit.*, col. 112, 321, 327.

3° *Celtiques.* — Parmi les documents celtiques qui, on le sait, ont beaucoup de relations avec les mozarabes, nous avons plusieurs apologies curieuses, outre l'*ante conspectum divinæ majestatis tuæ* déjà notée : *De conscientiæ reatu ante altare :*

37. *D. D. O. ego humiliter te adoro. Tu es rex regum* (Warren, *Celtic liturgy*), p. 185.

38. *Letania apostolorum : Peccavimus, Domine, peccavimus* (ibid.), p. 226[5].

39. *Rogo te Deus Sabaoth* (ibid.), p. 227.

Je crois aussi que l'on peut donner comme apologie ce fragment récemment découvert par Bannister[6] :

40. *Comple vota suplicum exaudi gemitus*, et celles du *M.S. Reg. 2 A. XX :*

41. *Oratio pænitentiæ. Gratias ago Deo meo*, Warren, *loc. cit.*, p. 101.

42. *Oratio S. Augustini. D. Universitatis conditor*, p. 100.

43. *Oratio. Dñe J.-C., qui de hoc mundo*, p. 100.

44. *Oratio. Obsecro te J.-C. filius Dei vivi*, p. 100.

45. *D. justitiæ te deprecor*, p. 101.

L'*incipit* de ces prières est donné par Warren dans son édition de l'antiphonaire de Bangor; le texte complet a été édité par le P. Kuypers dans son *Book of Cerne*, p. 210, 211, 220-222.

Dans le même *Book of Cerne* nous relevons quelques formules d'*Apologie*, mais il faut remarquer qu'ici elles

[1] *Liber ordinum*, p. 249. — [2] *Loc. cit.*, p. 230. — [3] *P. L.*, t. XCVI, col. 760; t. LXXXV, col. 113, 538. — [4] *Liber ordinum*, p. 249, note. — [5] Les oraisons, p. 244-247 dans le même missel de Stowe, ainsi que celle de saint Finnian (VIe siècle?), *ibid.*, p. 195 et note 4, quoiqu'elles ne soient pas des apologies proprement dites, ont néanmoins des analogies avec ces prières. — [6] *Journal of theological studies*, octobre 1903, p. 66, 67.

Digitized by Google

sont données comme simples prières, et non pas comme faisant partie de la messe; ce livre est en effet un livre de dévotion privée. La première est :

Sancta confessio : Ante tuæ immensitatis conspectum, p. xxv et 95[1].

46. *Confessio sancta pænitentis. Dñe Sci P. O. vet. D. Rogo te ut mittas in cor meum*, p. 92.

47. *Sancta confessio. Ante oculos tuos, D., reus conscientiæ*, p. 95.

48. *Oratio ad Deum. D. D. qui non habes Dominum*, p. 117.

49. *Peccavi Dñe peccavi coram te*, p. 120.

50. *Deus immortali præsidium omnium*[2], p. 125.

51. *Oratio S. Ephrem. Deus excelsissime,... salus infirmantium*, p. 142.

52. *Oratio penitentis. D. justitiæ te deprecier*, p. 145.

53. *Oratio S. Iéronimi Succurre mihi Dñe antequam moriar*[3], p. 148.

Dans le Missel de saint Augustin (Rule) que nous donnerons à la suite des livres celtiques, nous n'avons que les suivantes, encore sont-elles en marge et d'une autre main, sous ce titre : *Sacerdotis propria :*

54. *Deus qui contritorum*, p. 142.

55. *D. qui tribulatos*, p. 142.

56. *Dimitte qs̄ Dñe peccata*, p. 142[4].

Dans le missel de Léofric l'éditeur ne signale que la suivante :

57. *Apologia sacerdotis. Memento mei, Dñe, et miserere*, p. 175. Après la préface.

Mais il en est plusieurs autres que nous trouvons dans son missel, et qui, pour ne pas porter ce titre, n'en sont pas moins de vraies apologies, car elles se retrouvent comme telles dans d'autres collections :

58. *D. qui juste corrigis*, p. 8.

59. *Dñe J.-C. propitius esto*, p. 8.

60. *Suscipe sancta Trinitas* (Litanique), p. 8.

61. *Ignosce, D. quod dum rogare*, p. 8.

Les deux suivantes ont aussi la teneur des apologies :

62. *Dñe D. rex cæli et terræ*, p. 207

63. *Dñe D. O. exaudi me propitius*, p. 207.

L'éditeur en publie aussi quelques autres tirées d'un manuscrit des XIe et XIIe siècles.

64. *Suscipere digneris confessionem, sancta Trinitas*, p. 295

65. *D. misericordiæ*, p. 295.

66. *Clementissine D. qui non mortem*, p. 295.

67. *Item Oratio. Piissime D. qui es immortalis*, p. 296.

68. *Clementissime D. qui omnim ocultorum*, p. 296.

69. *Oratio ad personam Patris. Dñe D. O. quem trium*, p. 296.

70. *Oratio ad personam Filii. D. J.-C. rex virginum*. p. 296.

71. *Oratio ad Spirit. S. Spiritus sce D. O.*, p. 296.

4° *Ambrosiens.* — Le manuscrit de Bergame possède quelques apologies :

Oratio ante altare : Rogo te altissime D. Sabaoth, p. 91[5].

Alia excusatio ante altare : Indignum me Dñe sacris tuis, p. 91.

72. *Oratio ante secreta. Alia : Suscipe, qu., Dñe, propitius*, p. 92.

73. *Or. ante altare. D. O. miserere ac propitius esto*, p. 175.

74. *Indignum me, D., sacris tuis altaribus*, p. 192.

75. *Iniquitates meas et propinquorum*, p. 192.

Quelques autres qui sont dans ce manuscrit des prières d'oblation ont la même teneur que ces apologies, par exemple : **76** *O. S. D. placabilis et acceptabilis*, p. 91[6].

4° *Grégoriens.* — Dom H. Ménard a publié une riche collection dans son sacramentaire ou dans ses notes[7].

Dans le sacramentaire elles sont à part sous la rubrique : *Incipiunt apologiæ.*

77. *Impellit ministrandi officium*, p. 226.

78. *Ante oculos tuos, Dñe, reus conscientiæ*, p. 227.

79. *Conscientia quidem trepidi*, p. 227.

80. *Ignosce Dñe ignosce quod deum rogare compellor*, p. 227.

81. *Rogo te D. Sabaoth*, p. 227.

82. *Ante æterni regis Christi præsentiam*, p. 228.

83. *Eripiat nos tuorum deprecatio*, p. 228.

Item apologiæ quotidianæ.

84. *Mordacis conscientiæ stimulis*, p. 228.

85. *Indignum me, D., sacris tuis*, p. 228.

86. *Projectis nobis, D., in condemnationem*, p. 228.

87. *Ita Domine immensi criminis*, p. 229.

88. *Si ante oculos tuos, D. culpas quas fecimus*, p. 229[8].

89. *Ignosce, D., commaculatæ vitæ*, p. 230.

90. *Deus ad quem accedere mundi*, p. 230.

91. *Dimitte D. quidquid per intemperantiam*, p. 230.

Les monumenta publiés par Gerbert sous le titre de *Liturgia allemannica* contiennent des documents grégoriens, gélasiens, même ambrosiens[9]. On y trouvera plusieurs apologies :

92. *Deus qui contritorum*, t. I, p. 274,

93. *Deus misericordiæ, deus pietatis* et plusieurs autres dans les *missæ quam sacerdos pro semetipso debet canere* ou *missæ sacerdotis*[10], p. 291.

(Avant la secrète) :

94. *Episcopus se accuset. D. D. O. fac me peccatorem*, p. 348.

95. *Majestatem tuam totis viribus*, t. I, p. 350.

96. *Ignosce mihi quem maculate vitæ*, p. 350.

97. *Or. ante altare. Ignosce Dñe quod dum rogare compellor*, p. 350.

98. *Or. S. Ambrosii. Ante conspectum divinæ Majestatis*, p. 350.

99. *Dñe J.-C. propitius esto mihi peccatori*, p. 350.

100. *Confessio peccatoris. Ego miser et peccator*, p. 351.

101. *De indulgentia. Ipse ocultorum omnium cognitor*, p. 351.

102. *Or. ad Filium. Deus meus et Dñus J.-C. tu scis*, p. 351.

103. *Alia. D. M. et Dñus J.-C. nunc confiteor*[11], p. 351.

5° *Messe d'Illyricus et Alcuin.* — Une des collections les plus nombreuses se trouve dans la messe d'Illyricus, dont l'auteur, probablement Alcuin, a pris ses apologies un peu partout[12] :

104. *Ante oculos tuos, Dñe, conscientiæ reus*, p. x[13].

105. *Christe, parce, miserere mei*, p. xi.

106. *Quæsumus immensam pietatem tuam*, p. xi.

107. *Mordacis conscientiæ*[14], p. xi.

[1] L'éditeur donne un parallèle entre cette apologie et celle du *Missale gothicum*. cf. ci-dessus, col. 2592. — [2] Se retrouve dans le sacramentaire d'U. Chevalier, *Bibl. lit.*, t. VII, p. 347 ; au supplément grégorien, Muratori, *Lit. Rom. vet.*, t. II, col. 155; et enfin comme collecte au léonien, n. XXXIII, cf. *Book of Cerne*, p. XXVI. — [3] Donnée en partie par S. Isidore, *Synonym.*, l. I, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 841 (et par saint Ephrem ?), *Precatio IV ad Deum*. — [4] M. Rule, *The Missal of S. Augustine's Abbey Canterbury*, Cambridge, 1896. — [5] Répétée avec quelques variantes, p. 175, n. 1623, et p. 192, n. 1671. — [6] Répétée comme *Or. ad munus oblatum*, p. 192. — [7] *P. L.*, t. LXXVIII. — [8] Voir sur ces apologies les notes de dom Ménard, *P. L.*, t. LXXVII, col. 514 sq. Voir aussi les apologies éditées dans Muratori, *Liturgia Romana vetus*, t. II, p. 382 sq. — [9] *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ*, typis San-Blasianis, 1777. — [10] Cf. aussi p. 297 sq. et les *Præparationes missæ*, p. 347 sq. — [11] Plusieurs des formules employées dans les rites de pénitence sont devenues plus tard des apologies. Ainsi on en trouvera un certain nombre dans Gerbert, *loc. cit.*, t. I, p. 70, 71, 117-119, 244, 246; t. II, p. 28, 30, 33, 190. — [12] Voyez ce que nous avons dit ailleurs sur l'origine de cette messe : *La messe de Flacius Illyricus*, dans la *Revue bénédictine*, année 1905, avril, p. 151 sq. — [13] Edition Bona, *Rerum liturgicarum*, 1753, t. III. — [14] Sur celle-ci, cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 516, note 821.

Digitized by Google

108. *Si ante oculos tuos, D., culpas quas fecimus,* p. XI.
109. *Ante conspectum tuæ inestimabilis,* p. XII.
110. *Miserere Deus omnibus errantibus,* p. XII.
111. *Succure mihi D. meus antequam moriar,* p. XII.
112. *Domine J.-C qui me tuo sanguine,* p. XIII.
113. *D. J.-C. integritatis amator,* p. XIII.
114. *Tuam, Domine, clementiam precor,* p. XIII.
115. *Projectis nobis, D. in condemnationem,* p. XIII.
116. *Impellit me peccatorem ministrandi,* p. XIII.
117. *Suspende, precor, interventu istorum,* p. XIV.
118. *Salva me, Dñe, rex æterne gloriæ,* p. XIV.
119. *D. qui contritorum non despicis,* p. XIV.
120. *Dimitte Dñe D. quicquid per intemperantiam,* p. XV.

Toutes ces apologies sont après la collecte au lieu d'être au début de la messe.

Après l'Offertoire on lit les suivantes :

121. *Ante oculos tuos reus conscientiæ* (pour la 2e fois), p. XVII.
122. *D. qui te præcipis a peccatoribus,* p. XVII.
123. *Conscientia quidem trepidi,* p. XVII.
124. *Ante conspectum divinæ Majestatis,* p. XVII.
125. *Altissime Deus, ignosce mihi peccatori,* p. XVII.
126. *Ignosce quæso mihi, D., quem maculatæ vitæ,* p. XIX.
127. *Apologia sacerdotis. Suscipe confessionem meam,* p. XX.
128. *Dñe D. qui non mortem sed pænitentiam,* p. XXIII.
129. *Ignosce quod dum rogare compellor,* p. XXVIII.

Dans le *Liber Sacramentorum* d'Alcuin, plusieurs des oraisons aux *Missæ* dites de saint Augustin peuvent être considérées comme de vraies apologies et ont du reste été employées comme telle après Alcuin. Nous avons parlé ailleurs de leur origine mozarabe. Voir ALCUIN, col. 1083. Nous ne citons que les suivantes :

130. *Da mihi, Domine, peccatori confessionem,* Migne, *P. L.*, t. CI, col. 446.
131. *Ignosce mihi, quæsumus, Domine, quem maculatæ vitæ,* col. 449.
132. *Domine, Deus incomprehensibilis, æterne, perpetue,* col. 451.

Dans ses autres opuscules liturgiques, il donne plusieurs confessions des péchés et prières de pénitence qui se rapprochent par la forme des apologies, mais qu'il ne faut cependant pas confondre avec elles [1].

La messe, donnée par Bona à la suite de celle d'Illyricus et tirée d'un manuscrit Chigi contient les suivantes [2] :

133. *Aures tuæ pietatis, mitissime D.,* p. XXX.
134. *Rogo te Deus sabaoth,* p. XXX.
135. *Aufer a nobis iniquitates,* p. XXX.
136. *Conscientia trepida, O. D., ad altare tuum,* p. XXXV.
137. *D. qui de indignis dignum,* p. XXXV.
138. *D. D. O. qui es trinus et unus,* p. XXXV.

Cassandre, dans ses *Preces ecclesiasticæ* a publié aussi quelques-unes de ces prières [3].

139. *Pro salute propria. O. S. D. cujus pietatis et misericordia non est numerus,* p. 157.
140. *Pro remissione peccatorum. D. misericordiæ, D. pietatis,* p. 160.
141. *In quacumque tribulatione. D. qui contritorum non despicis gemitum,* p. 162.
142. *Dñe D. pater O. Libera me,* p. 238.
143. *Dñe D. noster, D. pie, D. bone,* p. 239.

Mais la plus riche collection de beaucoup est celle que l'on retrouve dans l'ouvrage de Martène, qui les a tirées d'un grand nombre de missels, de sacramentaires ou d'autres ouvrages dont il a édité des fragments plus ou moins considérables :

144. *Conscientia trepida, O. D. ad altare tuum* (Tours, Xe s.), t. I, p. 130.
145. *Ego reus et indignus sacerdos,* p. 130.
146. *Suscipe sancta Trinitas* (sous plusieurs formes) [5], p. 141-142.
147. *Ante conspectum divinæ Majestatis tuæ,* p. 142.
148. *Confessio. Confiteor tibi D. M. quia ego peccator* (après Le Pater, mss. de Gellone; elle est de Grégoire III), p. 150.
149. *Intrans in Sca Scorum. Dñe D. O. qui es magnus,* p. 187.
150. *Oratio sancti ante altare. Ante conspectum divinæ majestatis,* p. 187.
150 bis. *Confessio sacerdotis. Suscipe confessionem meam unica spes,* p. 187.
151. *Dñe D. O. pius et misericors cui nihil,* p. 187.
152. *Ante oculos tuos, D., reus adsisto,* p. 187.
153. *D. D. O. qui es trinus et unus,* p. 188.
154. *Dñe I. C. redemptor mundi, propitius esto,* p. 188.
155. *Dñe D. P. O. sensuum illuminator,* p. 188.
156. *Dominator Dñe D. O. in voluntate tua,* p. 188.
157. *D. misericordiæ et veritatis, clementiam tuam,* p. 188.

A l'offertoire : **158.** *Largire mihi D. nunditiam labiorum,* p. 188.
159. *Ignosce D. quod dum rogare compellor,* p. 188.
160. *Mordacis Conscientiæ stimulis,* p. 188.
161. *D. Bonitatis eximiæ, fons pietatis,* p. 188.
162. *Concede quæsumus, O. D., ut hæc oblatio,* p. 188.

Dans le Pontifical de Prudence de Troie :

A L'offertoire : **163.** *Suscipe confessionem meam* (cf. n. 150), p. 190.
164. *Dñe D. O. cui nihil impossibile est,* p. 190.
Item alia confessio. Ecce ego Domine ecce ego miser, p. 191.

Dans le manuscrit de saint Gratien de Tours :

Or. sacerdotis ante altare id est confessio. Veniam peto a te D. J. C., p. 193.

Puis sous ce titre : *Incipiunt apologiæ,* il contient les prières n. 134, 147, 159, ensuite :

D. qui de indignis dignos facis, p. 193.
Dñe J.-C. propitius esto mihi, p. 193.
Incipit confessio. Confiteor tibi Dñe, rex cæli et terræ, p. 193.

Dans le manuscrit de saint Thierry, sous le nom de *Orationes ante missam.* On trouve les n. 147, 159 et plusieurs autres dans comme les manuscrits précédents, quelques-unes spéciales :

Alia apologia. Si tantum D. reatus nostræ conscientiæ, p. 195.
D. ad quem accedere mundi, p. 195.
Indignum me. D. sacrificiis tuis, p. 195.
Dñe misericors, quem Ecclesiæ tuæ [6], p. 195.

Le mss. de Reims (Martène) place ses apologies après le *sanctus.* La plupart sont des répétitions des mss. précédents, p. 197 sq.

Les *Missæ generales,* dans le même missel, ont des oraisons que l'on pourrait prendre pour des apologies.

Des manuscrits de Corbie, de Salzbourg, de saint Bénigne, de Stavelot, de Bâle, de Rouen, de Jumièges, du Bec, de Saint-Ouen, de Fleury, etc., Martène tire encore un grand nombre d'apologies, la plupart semblables à celles que nous avons déjà données [7]. C'est ici surtout qu'un classement et une édition s'imposeraient.

Les *Apologiæ* qui s'étaient développées à une époque

[1] *P. L.*, t. CI, col. 465 sq., 596 sq. — [2] Bona, *loc. cit.* — [3] *Preces ecclesiasticæ quæ collectæ,* etc., Burchmann, n. 1560, Coloniæ. Dans les *Œuvres complètes,* Parisiis, MDCXVI, les *preces* se trouvent à la p. 440 sq. — [4] La même, p. 187. — [5] Cf. d'autres formes, p. 189, 194. — [6] Pour les apologies d'Alcuin rééditées par Martène, p. 197, voir col. 2597. — [7] Martène, *loc. cit.*, p. 203-250.

Digitized by Google

où l'on tendait à multiplier les rites aussi bien que les formules, disparurent peu à peu à mesure que se manifestait la tendance contraire à simplifier et à résumer. Cependant il en resta quelques traces qu'il peut être intéressant de rechercher dans la liturgie moderne.

Il faut d'abord noter les deux prières de préparation que conserve le missel romain actuel : *Summe sacerdos* et *Ante oculos*.

Le *Summe sacerdos et vere pontifex* est d'après Bona une des apologies les plus célèbres. Elle est attribuée à saint Ambroise, dont elle porte le nom dans bien des manuscrits, ou à saint Augustin. Mais Raynaud, Gerberon, et les éditeurs bénédictins de saint Ambroise, l'attribuent plutôt à saint Anselme; elle n'est en effet dans aucun manuscrit avant l'époque de saint Anselme [1]. Il nous semble qu'il suffit de la lire pour sentir qu'elle n'est pas du IVe ou du Ve siècle. Elle a dans tous les cas quelques emprunts à des documents très antérieurs, nous en signalons quelques-uns au passage :

Feria IV.

præfero... tribulationes plebium, pericula populorum, captivorum gemitus.	*tribulationes plebium, pericula populorum, captivorum gemitus,* etc., citée par Alcuin dans une des messes dites de saint Augustin et provenant sans doute d'une ancienne source mozarabe. Cf. *P. L.*, t. CI, col. 449 et plus haut col. 1080.

Feria VI.

Descendat etiam Domine illa sancti spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque Majestas.	*Descendat, Domine, plenitudo Magistatis,* etc. Mone, *Lateinische u. Griechische Messen*, p. 24, Mozar., *P. L.*, t. LXXXV, p. 475, 794. Alcuin, c. I, p. 449, et plus haut col. 1080,1890; *Liber ordinum*, p. 265, et messe d'Illyricus.

La deuxième *Ante oculos tuos, Domine,* donnée comme oraison de saint Augustin, se retrouve dans des documents antiques pour quelques-unes de ses parties. Ménard remarque qu'elle est déjà donnée dans la messe d'Illyricus, mais qu'elle n'est pas dans les manuscrits des sacramentaires qu'il avait à sa disposition, ni dans les sacramentaires édités. Elle venait à ce moment d'être placée sous une forme abrégée, par Urbain VIII, dans le Missel. Mais depuis elle a été retrouvée dans plusieurs manuscrits liturgiques, comme on peut voir par les listes qui précèdent, elle est notamment, au moins pour le début, dans le *Liber ordinum* mozarabe [2].

Outre ces deux prières préparatoires qui sont en dehors de la messe, on peut trouver des formules d'apologie que le IXe ou le Xe siècle nous ont léguées et qui font maintenant partie intégrante de la messe, par exemple les deux oraisons du début *Aufer a nobis, quæsumus Domine, iniquitates nostras* et *Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum* et même à l'offertoire le *Suscipe sancta Trinitas* qui joue parfois dans des documents anciens le rôle d'apologie.

III. Place, caractère, origines. — Ce qui ressort de cette collection de formules qu'il serait aisé de compléter, c'est d'abord que la place de l'*apologia* est variable. Logiquement au début de la messe, elle est encore parfois avant l'offertoire; et nous avons vu par quelques exemples qu'elle pouvait occuper d'autres places.

Cela seul suffirait à prouver qu'elle n'appartient pas à la substance de la messe, qu'elle n'en est pas une formule essentielle, qu'elle est plutôt un élément adventice.

En second lieu et pour la même raison, on a vu que cette formule varie presque à l'infini, comme expression. C'est d'ordinaire un acte d'humilité du ministre ou du pontife qui se sent indigne d'offrir le sacrifice et demande à Dieu de le purifier. La multiplicité de ces formules résulte de ce fait qu'à cette époque VIIIe, IXe siècle, la plupart des prières de la messe sont devenues invariables dans leur forme. La liberté d'improvisation ou de composition se réfugie dans ces prières qui ne font pas partie intégrante du canon.

On aura remarqué aussi que par sa forme littéraire elle n'appartient à aucun des genres employés dans l'antiquité; ce n'est ni une oraison proprement dite, ni une préface, ni une prière litanique; elle se rapproche tantôt de l'une, tantôt de l'autre, mais en somme d'une façon générale c'est une composition d'allure libre qui n'est astreinte à aucun rythme, à aucune règle.

La collection d'apologies que nous avons donnée nous permet de dire que l'époque principale pour la composition des *apologiæ* fut du IXe au XIe siècle. On n'en trouve guère, nous l'avons déjà remarqué, dans les plus anciens manuscrits liturgiques. Dans les plus anciens *ordines romani* publiés par Mabillon, il n'en est pas question; dans la liturgie ambrosienne l'évêque entre dans l'église, il salue, pendant que le chœur chante *l'ingressa*, il récite l'*oratio super populum*, mais là non plus, il n'est pas parlé d'une prière d'apologie [3]. Il en est de même dans la liturgie gallicane, où le chœur chante une antienne pendant que le clergé entre dans le sanctuaire; le pontife va débuter par la collecte [4]. Dans la liturgie mozarabe où nous avons pu citer une apologie du VIIe siècle, cette prière ne paraît pas non plus primitive.

Dans les liturgies orientales, il y a bien le rite que l'on appelle *prothesis*, dont la formule présente quelques rapports avec certaines apologies, mais à y regarder de près, c'est une cérémonie d'un caractère particulier; et il serait téméraire peut être de chercher des analogies entre ces prières. La *prothesis* maintenant au début de la messe, était autrefois à l'offertoire [5].

Mais si nous ne trouvons pas d'exemples d'apologies antérieures au VIIe siècle, ou si l'on veut, au VIe, nous savons que la messe était précédée d'une prière préparatoire, confession ou amende honorable ou contrition, et cette tradition remonte très haut. Ainsi dans les *ordines romani* que nous citions tout à l'heure, il est dit que le pontife prie et demande pardon de ses fautes, sans qu'aucune formule soit indiquée. Dans la liturgie gallicane pendant que le chœur chante l'*ingressa*, le pontife se prosterne devant l'autel [6]. C'est évidemment sur cette coutume que se fonde l'usage de l'apologie [7].

Pour la liturgie orientale nous recueillons dans les ouvrages attribués à saint Denys ce renseignement qui a pour notre sujet une haute valeur, car on ne peut le faire descendre plus bas que le VIe siècle. Dans son épître VIII il raconte ce trait : Γενόμενόν μέ ποτε κατὰ τὴν Κρήτην, ὁ ἱερὸς ἐξεναγώγησε Κάρπος, ἀνὴρ, καί εἴ τις ἄλλος, διὰ πολλὴν καθαρότητα νοῦ πρὸς θεοπτείαν ἐπιτηδειότατος. Καὶ γοῦν οὐδὲ ταῖς ἁγίαις τῶν μυστηρίων τελε-

[1] Cf. Édition bénédictine, t. II, appendice p. 490; Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 366. — [2] P. 356. — [3] Cf. col. 1401. — [4] Mer Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 162. — [5] Brightman, *Liturgies eastern a. western*, p. 586. — [6] *Ordines romani*, messe de saint Germain, cf. Duchesne, *loc. cit.* Il y a parmi les œuvres d'Ennodius, évêque de Pavie († 521), une *Oratio ante Missam* qui débute par les mots : *Collator bonorum Deus, P. L.*, t. LXIII, col. 273, mais il est douteux qu'on y puisse voir une apologie. — [7] Nous ne citons que pour mémoire le concile de Ravenne (canon 15) qui a été allégué par certains auteurs; sa date est trop récente (1314) pour apporter aucune lumière. Mansi, *Concilia*, t. XXV, col. 547.

Digitized by Google

ταῖς ἐνεχείρει, μὴ πρότερον αὐτῷ κατὰ τὰς προτελείους εὐχὰς ἱερὰς, καὶ εὐμενοῦς ὁράσεως ἐπιφαινομένης[1]. D'après ce texte il paraît donc que c'était déjà la coutume avant de commencer les mystères d'avoir des prières préparatoires que l'auteur appelle προτέλειαι εὐχαί. Le mot ne se trouve ni dans Suicer, ni dans Clugnet, mais un interprète du pseudo-Denys le croit emprunté à la langue classique qui désignait sous ce nom certaines prières qui chez les Athéniens précédaient le mariage, πρὸ, τελετὴν *ante mysterium*[2]. Dans tous les cas cette prière répond bien à notre *Apologia*. J. Moschus rapporte un trait qui éclaire le passage du pseudo-Denys[3]. Il faut donc mettre l'origine de cette prière vers le VIe siècle.

4° BIBLIOGRAPHIE. — Le sujet n'avait jamais encore été traité à part. Outre les renvois aux documents dans le corps de l'article, on trouvera quelques renseignements dans Bona, *Rerum liturgicarum*, éd. Sala, t. I, p. 228, 261 (apologies de l'église d'Aquilée), et t. III, p. 2, 10. Mabillon, *De liturgica gallicana*, l. III, n. 37; Lebrun, *Explication de la messe*, éd. 1777, t. I, 101, 102.

F. CABROL.

APOLYSIS. Le mot ἀπόλυσις signifie étymologiquement *absolutio;* mais le grec ecclésiastique ne l'emploie pas dans ce sens, bien qu'il fasse usage d'ἀπολύω = *absolvo*. Dans un exemple, au moins, il désigne le dernier jour d'une fête[4]. Plus ordinairement, il correspond assez bien à *missa*. Saint Athanase l'emploie déjà pour désigner la fin de l'office[5], sens qu'il a conservé jusqu'à nos jours. D'autres fois il indique la fin d'une partie seulement de l'office, comme de l'évangile[6], d'une collecte[7].

On appelle aussi ἀπόλυσις la formule spéciale que le prêtre récite à la fin d'un office (pour exprimer l'action, on se sert du verbe ἀπολύω et plus souvent de la locution ποιῶ ἀπόλυσιν). Telle la conclusion de l'office de l'aurore chez les solitaires d'Égypte au IVe siècle : Υἱὲ καὶ λόγε τοῦ Θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐλέησον ἡμᾶς καὶ βοήθησον καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Ἀμήν[8].

Je relève au moyen âge ce texte curieux de Demetrius Chomatianus[9] : Μετὰ τὴν ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τοῦ ἀρχιερέως λειτουργίαν ἡ καθολικὴ εὐχὴ τῆς τοῦ ἐκκλησιάζοντος λαοῦ ἀπολύσεως, τουτέστι τό· Εὐλογία Κυρίου ἐφ' ἡμᾶς, ὅπερ ἐκφωνεῖται παρὰ μὲν τοῦ ἀρχιερέως διὰ τοὺς ἐν τῷ βήματι καὶ διὰ τοὺς πλησιάζοντας λαϊκοὺς ταῖς τούτου κιγκλίσι, παρὰ δὲ τοῦ ἱερέως ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος διὰ τοὺς καὶ ἐν ταῖς ἐσχατίαις τοῦ ναοῦ ἱσταμένους. Le fameux archevêque de Bulgarie semble donc regarder la bénédiction finale de la messe comme en constituant l'apolysis[10]. Mais cette opinion est contraire aux définitions de tous les liturgistes grecs et même aux rubriques de l'eucologe. En outre, la bénédiction dont Demetrius donne les premiers mots ne se trouve qu'à la messe et, les jours de fête, à vêpres, tandis que l'apolysis termine tous les offices.

Les diverses éditions des livres liturgiques sont loin de concorder entre elles ou ne donnent que l'*incipit* de la formule. Sans entrer dans le détail des variantes, il nous suffit de savoir qu'on distingue en réalité deux sortes d'apolysis, la petite et la grande.

La petite est récitée après le nocturne, prime, tierce, sexte, none et complies; après les petites vêpres, quand il y a vigile, et après la préparation des oblats à la messe.

Le prêtre : Δόξα σοι, ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.

Le peuple : Δόξα. Καὶ νῦν. Κύριε ἐλέησον, *trois fois*. Δέσποτα, εὐλόγησον.

Le prêtre : Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς Θεὸς ἡμῶν, ταῖς πρεσβείαις τῆς παναχράντου αὐτοῦ μητρός, τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐλεήσαι καὶ σώσαι ἡμᾶς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος.

Le peuple : Ἀμήν.

Après les apôtres, on intercale le saint du jour, si son office a un doxastikon, et, à la messe le nom de saint Jean Chrysostome ou de saint Basile.

La grande apolysis s'emploie seulement à la fin de vêpres, de l'orthros et de la messe. Elle diffère de la précédente en ce qu'on y intercale, après la sainte Vierge, la mention de la Croix, des anges et de saint Jean-Baptiste; après les apôtres, la mention des martyrs, des Pères, de saint Joachim et sainte Anne, du patron de l'église[11].

Aux fêtes de Notre-Seigneur, l'apolysis débute par un membre de phrase rappelant le mystère du jour; ainsi à Pâques (pendant 40 jours) et les dimanches : ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν Χριστὸς ὁ ἀληθινός[12]...

Enfin l'une et l'autre apolysis se clôt par la formule : Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίων πατέρων [si un évêque préside, τοῦ ἁγίου δεσπότου] ἡμῶν Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεός, ἐλέησον ἡμᾶς. Ἀμήν. Entre elle et l'apolysis proprement dite, se placent parfois d'autres prières, par exemple une συναπτὴ au nocturne et aux grandes complies[13]. Pendant la semaine et le jour de l'apodosis de Pâques, cette formule est remplacée par des acclamations particulières[14].

Signalons en terminant l'existence de formules spéciales à certains offices : par exemple à la bénédiction nuptiale, où sont invoqués saint Constantin, sainte Hélène et saint Procope[15]; aux funérailles[16].

Partout ailleurs, on emploie la petite apolysis.

S. PÉTRIDÈS.

APOLYTIKION. L'ἀπολυτίκιον est un tropaire qui se chante vers la fin des vêpres et de l'ὄρθρος, un peu avant l'apolysis, d'où son nom[17]. Il figure en outre aux autres heures, au moins les jours de fêtes et s'est glissé jusque dans la messe, après l'entrée de l'évangile. Son importance lui fait quelquefois donner le nom de τροπάριον, tropaire par excellence. Le typicon règle la manière d'exécuter les divers apolytikia, à vêpres, à l'orthros et à la messe[18].

D'après Pitra[19], suivi par le R. P. E. Bouvy[20], L. Clugnet[21], etc., l'apolytikion serait le plus ancien des tropaires, un débris de l'hymnographie primitive de chaque fête. Cette opinion ne paraît pas fondée. Il semble qu'au début l'hymnographie ne connut que les stichères ou tropaires intercalés entre les versets de certains psaumes ou cantiques. L'apolytikion peut lui-même avoir été, à l'origine, un stichère du cantique Νῦν ἀπολύεις à vêpres; mais on ne relève en lui rien qui lui donne un air archaïque spécial. S. PÉTRIDÈS.

[1] *P. G.*, t. III, col. 1097. — [2] *Adnotationes Corderii, loc. cit.*, col. 1101-1102. Cf. aussi *S. Maximi scholia, P. G.*, t. IV, col. 553, 556. — [3] *Pratum*, c. XXVII, CL. — [4] Basil. Seleuc., *De vita sanctæ Theclæ*, 18, *P. G.*, t. LXXXV, col. 596. C'est le seul sens indiqué par Meursius, *Glossarium græco-barbarum*, s. v. — [5] *Histor. Arian. ad mon.*, 55, *P. G.*, t. XXV, col. 760; *Epist. ad Iovian.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 821. Cf. Euseb. Alex., *Serm.*, XVI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 416; Cyril. Scythopol., *Vita S. Sabbæ*, dans Cotelier, *Eccles. græc. monum.*, t. III, p. 325; Eustrat., *Vita S. Eutych.*, 37, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2317; Doroth., *Doctr.*, XI, 6, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1741. — [6] Sophron., *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3460; Constant. Porphyr., *De cerimon.*, édit. Bonn, p. 31. — [7] Constant. Porphyr., *ibid.*, p. 137. — [8] Récit de Jean Mosch, dans Pitra, *Juris eccles. Græc. histor. et monum.*, t. I, p. 221. — [9] *Ad Constant. Cabas. respons. V*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. VI, col. 623. — [10] Pachymère, dans son commentaire sur le *De eccles. hierarchia* du pseudo-Aréopagite, VII, *P. G.*, t. III, col. 573, emploie à propos de l'apolysis des funérailles, une expression à rapprocher du passage ci-dessus de Demetrius Chomatianus : Καὶ τὴν ἀπόλυσιν, ἥτις λέγεται ὑπὲρ πάντων εὐχή, ποιησάμενος [ὁ ἀρχιερεὺς] ἀποτίθησι τὸ ὦμα ἐν οἴκῳ τιμίῳ. — [11] Τυπικόν, édit. Constantinople, 1888, p. 11-13. — [12] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. Rome, 1873, p. 78-80. — [13] Τυπικόν, p. 13. — [14] *Ibid.*, p. 389. — [15] Εὐχολόγιον, p. 174. — [16] *Ibid.*, p. 273; plus développée dans Ἱερατικόν, Constantinople, 1895, p. 159. — [17] Il est d'ailleurs chanté aussi vers le début de l'orthros. — [18] Τυπικόν, édit. Constantinople, 1888, p. 11, 16, 28, 31. — [19] Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 42. — [20] Bouvy, *Poètes et mélodes*, p. 225. — [21] L. Clugnet, *Dictionn. grec-français des noms liturgiques*, s. v. ἀπολυτίκιον.

Digitized by Google

APOMYRISMA. Les Byzantins parlent souvent de certains saints dont le tombeau, les reliques ou les icones laissaient couler une substance miraculeuse dénommée μύρον. La liste de ces saints, dressée par Du Cange [1], compte le fameux Nicolas de Myre, qui ne pouvait mieux faire pour justifier le nom de sa ville épiscopale; elle compte aussi et surtout le non moins fameux Démétrius de Thessalonique, que les Grecs désignent couramment sous le nom caractéristique de Myroblyte. Ce n'est pas des saints myroblytes qu'il doit s'agir ici; mais il faut signaler quelques pratiques de dévotion introduites par l'emploi de leur μύρον. Un fidèle prenait-il de cette substance pour s'oindre telle ou telle partie du corps, on disait de lui qu'il s'*apomyrisait,* qu'il faisait une *apomyrisis,* qu'il usait d'un *apomyrisma.* Bientôt, par extension, ces mots s'appliquèrent aux matières simplement bénites ou sanctifiées qui furent employées dans un but analogue et l'on eut ainsi tout ensemble l'*apomyrisma* du myron, celui de l'huile et celui de l'eau.

Les deux premiers de ces *apomyrismata* seront étudiés l'un et l'autre avec les détails voulus sous le nom respectif de la matière qui les spécifie. Un mot pourtant du premier. Qu'il suintât, comme c'était l'ordinaire, sous forme de substance onctueuse, ou qu'il coulât, par exception, sous forme de sang [2], le myron était soigneusement recueilli, et il suffisait au pieux fidèle d'en obtenir pour se l'appliquer lui-même ou se le faire appliquer par un ministre de l'autel. Un mot aussi du second. L'huile en était empruntée aux lampes allumées, soit dans les églises, soit ailleurs, devant les reliques et les icones. Plus le lieu avait de célébrité et plus ses lampes recevaient de visiteurs. Celles qui brûlaient devant la vraie croix à Jérusalem, occupaient la première place dans l'estime de tous. Parfois, au lieu de puiser aux lampes, on usait d'une huile bénite exprès. Cet *apomyron,* comme l'appelle la Vie de saint Bacchus le Jeune [3], était presque toujours d'un usage externe; parfois cependant, ainsi que le montre la Vie de saint Euthyme le Grand [4], on le buvait.

Quant à l'*apomyrisma* de l'eau c'est celui, semble-t-il, qui portait le plus couramment le nom d'*apomyrisma* et c'est lui, si je ne me trompe, que visait saint Théodore Studite [5] quand il écrivait à une de ses correspondantes: « Quelle prière, quel *apomyrisma* vous donnerai-je, moi qui suis pécheur? » L'eau utilisée comme *apomyrisma* jouissait d'une vertu spéciale, tout au moins d'une sanctification particulière, par suite de sa mise en contact avec une relique ou de son infusion dans un vase sacré.

Quand tel hagiographe nous dit qu'une femme, venue au tombeau du patriarche saint Ignace, se trouva guérie après avoir pris un certain breuvage : τῶν ἁγίων αὐτοῦ τριχῶν ἀπομυρισθεισῶν καὶ πιεῖν δεδωρημένων [6], la boisson mentionnée me semble être de l'eau passée sur la barbe ou les cheveux du saint. Et il en va la même chose de la seconde femme qui fut l'objet d'une faveur analogue : διὰ τῆς ὁμοίας τῶν ἁγίων τριχῶν ἀπομυρίσεως [7]. En tout cas, nous avons le fait très clair d'un moine athonite qui, possesseur d'un linge jadis humecté du sang de saint Athanase de Lavra, demanda ceci à une hémorroïsse : εἰ θέλεις, ἀπομυρίσω ἐν ὕδατι τὸ ἡμαγμένον ῥάκος καὶ πιοῦσα εὑρήσεις βοήθειαν [8], et qui, sur la réponse affirmative de la malade, lui prépara un *apomyrisma* sauveur en plongeant son linge dans un verre d'eau.

Pour l'*apomyrisma* fait avec de l'eau versée dans un vase sacré, et plus exactement dans un calice, nous avons le témoignage de ceux qui virent encore pratiquer cette dévotion au XVIIe siècle, je veux dire : Allatius [9] et Goar [10]. L'auteur du Glossaire grec s'est appuyé sur ces deux savants pour glisser dans son ouvrage cette phrase : ἀπομύρωμα ἅγιον, *aquæ in calicem sacrum immissæ epotatio.* Mais il faut compléter Du Cange en disant que le terme ἀπομύρωμα est une simple variante du mot ἀπομύρισμα et que la pratique elle-même se trouve déjà mentionnée dans une lettre canonique de saint Théodore Studite. Cette question avait été posée au saint : εἰ ἔξεστι μοναστρίᾳ ἀπομυρίζειν, et lui de répondre : ἐξ ἀπορίας πάσης ἱερωμένου ἢ μονάζοντος ἀπομυριζέτω διὰ τὴν κατεπείγουσαν ἀνάγκην [11]. S Théodore exige ainsi le ministère d'un clerc ou d'un moine, n'admettant la religieuse que dans le cas de nécessité, c'est qu'il s'agit bien ici de l'*apomyrisma* contenu dans un vase sacré. Et le traducteur l'a bien compris, lui qui a rendu : *An liceat moniali aquam e sacro calice bibere?* Sous cette dernière forme, l'*apomyrisma* est un hommage indirect rendu à l'eucharistie au même titre que l'*antidoron.*

Notons en finissant qu'il n'est pas toujours facile de préciser le genre d'*apomyrisma* que les auteurs byzantins ont en vue. Ainsi, par exemple, Constantin Porphyrogénète nous dit que chaque année, le 27 juillet, au cours de leur pèlerinage à l'église de Saint-Pantéléémon, l'empereur et l'impératrice vénèrent la tête du martyr et ἀπ' αὐτῆς λαμβάνουσιν ἅγιον ἀπομύρισμα [12]. Ces mots, bien que le saint figure parmi les myroblytes, ne peuvent-ils indiquer autre chose qu'un *apomyrisma* de myron?

J. PARGOIRE.

APOSTASIE, APOSTAT. Voir ABJURATION, col. 98 sq.; ABSOLUTION, col. 197-199, et LAPSI.

APOSTOLICUM. Voir ÉPISTOLIER.

APOSTOLOEVANGELON, Ἀποστολοευάγγελον, livre de la liturgie grecque comprenant les leçons de la messe et les évangiles pour les fêtes ou les dimanches. Voir EUCHOLOGIUM et LECTIONNAIRE. W. H.

APOSTOLUM. Voir ÉGLISE.

APOSTOLUS. Voir ÉPITRE.

APOTACTITES ET APOTAXAMÈNES. — I. Les orthodoxes : Apotagè ou Abrenunciatio. II. Les orthodoxes : apotactiques et monazontes. III. Les hérétiques : Littérature. IV. Les hérétiques : Pratiques et doctrines. V. Les hérétiques : origine probable. VI. Bibliographie.

Ce mot qu'on rencontre sous la double forme Ἀποτακτικοί et Ἀποταξαμένοι [13] (cette dernière plus fréquente) a été porté à la fois par des ascètes indubitablement orthodoxes et par des sectes tenues pour hérétiques vers la fin du IVe siècle [14]. Le terme n'appartient point à

[1] *Glossarium infimæ latinitatis,* s. v. *Manna ; Glossarium infimæ græcitatis,* s. v. μυροβλύτης. — [2] Contin. de Théophane, *Michael Amoriensis,* 33, *P. G.,* t. CIX, col. 92b. — [3] Combefis, *Christi martyrum lecta trias,* Paris, 1666, p. 67. — [4] Cyrille de Scythopolis, *Vita sancti Euthymii,* n. 147. — [5] *Epist.,* I, 55; *P. G.,* t. XCIX, col. 1109a. — [6] Nicétas Paphagon, *Vita sancti Ignatii,* dans *P. G.,* t. CV, col. 561c. — [7] *Ibid.,* col. 561d. — [8] *Vita sancti Athanasii Ath.,* inédite; *Codex de Lavra* Λ, *127,* fol. 76v. — [9] *De templis Græcorum recentioribus; de narthece ecclesiæ veteris, necnon de Græcorum hodie quorumdam opinationibus,* Cologne, 1645, p. 125. — [10] Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum,* Paris, 1647, p. 902. — [11] *Epist.* II, 219, *P. G.,* t. XCIX, col. 1664c. — [12] *De cerimoniis aulæ byzantinæ,* II, 13, *P. G.,* t. CXII, col. 1034b. — [13] On lit Ἀποταξῆται dans la *Passio Theodoti* (éd. Franchi de' Cavalieri, p. 73) et dans la *Synopsis* de Timothée de Constantinople. *P. G.,* t. LXXXVI, col. 16. La leçon Ἀποτακτιστάς, fournie par l'*Oratio VII* de l'empereur Julien, est une pure conjecture du dernier éditeur. Le *Codex Leidensis Voss* 77 (XIIe-XIIIe) porte seulement ἀποτακτ... et l'édition de Petau ἀποτακτίσας. Il n'y a pas lieu de chercher là une forme nouvelle. — [14] Ἀποταξῆται, plus répandu en Asie-Mineure, a désigné à la fois les hérétiques et les orthodoxes. Ἀποτακτικοί, d'origine égyptienne, n'a peut-être jamais été porté par les hérétiques malgré l'emploi qu'en fait Épiphane. *P. G.,* t. XLII, col. 867.

Digitized by Google

la littérature anténicénienne. De plus, il n'est pas inutile de constater qu'aucun des textes qui l'ont conservé n'est antérieur à la seconde moitié du IVe siècle.

I. Les orthodoxes : Apotagè ou Abrenunciatio. — Dans la langue du Nouveau Testament où on le rencontre seulement à la voix moyenne, le verbe ἀποτάσσεσθαι a acquis un sens assez différent de sa signification primitive et classique [1]. Il est devenu le vocable des séparations, des adieux avant les voyages [2]. Par exemple Luc, IX, 61 : πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἰκόν μου [3]. Avec cette affectation spéciale le mot revient fréquemment. Une seule fois on voit apparaître, conditionné par lui, le sens chrétien de « renoncement » qu'il gardera dans la littérature ecclésiastique. Luc., XIV, 33 : Οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Luc entend d'ordinaire par ὑπάρχοντα non point la situation dans laquelle se trouve le disciple [4], mais d'une façon plus précise les biens qu'il a à sa disposition [5]. Toutefois ici le contexte (V, 26 sq.) dont cette phrase est comme le résumé [6] lui donne une portée plus vaste. L'ἀποταγή ou ἀπόταξις à laquelle Jésus invite ses disciples, c'est essentiellement le renoncement au monde et à tous ses biens, renoncement qui inclut une « séparation » plus ou moins réelle [7] et dont l'état de « pauvreté » monastique sera la réalisation la plus parfaite. Une nuance qui restera toujours perçue par les auteurs ascétiques la distinguera de l'ἐγκράτεια, de la « continence » qu'elle dépasse et qu'elle protège.

C'est dans ce sens que l'emploie déjà saint Ignace, *Ad Philadelph.*, XI [8]. Ῥαίῳ Ἀγαθόποδι, ἀνδρὶ ἐκλεκτῷ, ὃς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ, ἀποταξάμενος τῷ βίῳ. C'est-à-dire que Raios avait renoncé à tout ce qui est de la vie d'ici-bas, τὸν βίον τοῦ κόσμου, pour se livrer sans réserve aux invitations de la vie supérieure, ζωὴν αἰώνιον [9].

Toutefois une conception du christianisme n'allait pas tarder à s'affirmer qui prétendait imposer à tous les renoncements de l'ascèse, et faisait de l'ἀποτάσσεσθαι évangélique entendu dans un sens absolu, la seule voie ouverte vers l'espérance du salut. Nous n'avons pas à étudier ici l'histoire de l'encratisme et des autres *revivals* d'essence puritaine qui agitèrent les premiers siècles de l'Église, quelles perspectives eschatologiques lui avaient donné naissance, quelle conception de la matière et du monde en assura le succès [10]. Il suffira de rappeler que l'encratisme ne fut pas une secte, il les débordait toutes, mais « un esprit répandu dans l'Église même au IIe siècle » [11] et beaucoup plus indépendant des spéculations gnostiques qu'on ne l'avait cru jusqu'à ces dernières années. Avec ces vues outrancières sur la vie chrétienne, une portée nouvelle s'attache à l'*abrenuntiatio* dans la littérature encratite du IIe siècle. Celle-ci est exprimée avec une certaine netteté par l'auteur de la *Secunda Clementis* dont l'ascèse est déjà toute pénétrée d'encratisme catholique [12]. Ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται. οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρᾶσθαι [13]. De même c'est à tous les chrétiens que l'Apôtre adresse ses invitations dans les *Acta Pauli et Theclæ* [14]. Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ.

Cependant si l'encratisme fut un esprit très répandu dans l'Église, il ne fut jamais l'esprit de l'Église. Toutefois certains milieux ascétiques conservèrent longtemps une conception analogue de la vie, conception favorisée par la lecture des Actes apocryphes des Apôtres, lesquels restèrent en honneur jusqu'au concile de Nicée. D'ailleurs si l'Église prenait conscience peu à peu des distinctions qui allaient lui permettre de s'adapter à toutes les réalités de la vie sans refuser aux exercices ascétiques leur place légitime et indispensable, une théorie fut longue à se dégager de cette expérience. Origène en avait donné une première idée [15] mais ce fut seulement avec saint Ambroise [16] que furent établis les principes définitifs de l'ascèse chrétienne [17].

Il y eut en fait deux *abrenuntiationes* qui se partageaient l'ensemble des fidèles. L'ἀποταγή ou *abrenuntiatio* baptismale devint une renonciation *en esprit* aux œuvres de ce monde et à Satan prince de ce monde [18], et à côté d'elle et comme un prolongement, l'ἀποταγή ou *abrenunciatio* monastique, renonciation de *fait* suivant la lettre de l'Évangile aux biens et aux libertés de ce monde [19].

Au VIe siècle dans la littérature monastique d'Égypte surtout, ἀποτάσσεσθαι a pris généralement le sens de *monachari*, Pallade l'emploie très fréquemment sans aucune qualification. Κἀκεῖνοι ἀπετάξαντο... ; Ἀπολλώνιός τις ἀποταξάμενος καὶ οἰκήσας τὸ ὄρος... ; ...γενόμενος ὡς ἐτῶν εἰκοσιπέντε ἀπετάξατο... ; Ἀμφότεροι ἐσώθησαν. ἀπετάξαντο γάρ... οὗτος ἀπετάξατο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰουλιανοῦ [20]. Les moines sont souvent appelés ἀποταξάμενοι. C'est le titre donné par Cassien à l'un des livres de ses *Institutiones* [21]. Mais s'ils ont reçu ce nom ainsi que le suivant, c'est parce qu'ils ont fait

[1] Très usité dans le vocabulaire militaire, ἀποτάσσω s'appliquait aux détachements qu'on séparait de l'armée, Polybe, VI, XXXV, 3 (éd. Hultsch); Xénophon, *Helléniques*, V, II, 40 (éd. A. Hug). — [2] Son équivalent classique serait ἀσπάζεσθαι. Cf. Phrynicus, *Ecloga*, éd. Lobeck, Leipzig, 1820, p. 24 : ἀποτάσσομαί σοι ἔκφυλον πάνυ. χρὴ γὰρ λέγειν, ἀσπάζομαί σε. Rapprocher Platon, *Charmide*, p. 153 *b*, éd. M. Schanz, ἀσπάζεσθαί πόρρωθεν. — [3] Marc, VI, 46; Act., XVIII, 18, 21; II Cor., II, 13 : ἀλλὰ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἐξῆλθον... On peut y joindre la leçon du *Codex Bezæ*, Actes, XXI, 15. Cf. Blass, *Acta apostolorum...*, editio philologica, in-8°, Göttingen, 1895, p. 227. — [4] Ce serait le sens ordinaire. Démosthène, XVIII, 12; CII, 2 (éd. Weil); Thucydide (éd. Classen), IV, 18; VI, 31; VII, 76, etc. — [5] Luc., VIII, 3, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς; Luc., XVI, 2. — [6] Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, in-8°, Edinburgh, 1896, p. 366 (*Int. crit. Commentary*). — [7] Sous la forme absolue que semble lui donner ici le Christ et sans aucune des distinctions de précepte et de conseil qu'y introduira l'expérience de l'Église, il était difficile de ne point attribuer à cette parole une signification extrême. *Quiconque* veut être disciple de Jésus *doit* renoncer par une *séparation réelle* ἀποτάσσεσθαι, dire adieu à tout ce qu'il possède. Cet appel libérateur de Jésus allait, par une singulière fortune, garder longtemps dans l'Église un sens troublant. — [8] Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II, II, 1, p. 279-281. — [9] I Joa., III, 15, 17. Cf. la note de Lightfoot, *op. cit.*, p. 225, et rapprocher Philo, *Leg. ad Cai.*, 41, ἵνα μὴ ὁ σὸς Ἀγρίππας ἀποτάξηται τῷ βίῳ. — [10] Cf. A. Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, 4e éd., Giessen, 1895, in-12; J. O. Hannay, *The spirit and origin of christian monasticism*, in-16, London, 1903, c. II, III. — [11] Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive : Les origines de la pénitence*, 3e éd., in-16, Paris, 1904, p. 50-54. — [12] Batiffol, *loc. cit.* — [13] *Secunda Clementis*, *VI*, dans Lightfoot, *op. cit.*, I, 2, p. 221. — [14] *Acta Pauli et Theclæ*, c. V, dans Lipsius et Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, p. 237. Cf. C. Schmidt, *Acta Apostolorum aus der Heidelberger koptischen Papyrus Handschrift*, in-8°, Leipzig, 1904. — [15] F. W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, in-4°, Gottingæ, 1885. — [16] S. Ambroise, *De officiis ministrorum*, *P. L.*, t. XVI, col. 23-184. — [17] Cf. Hannay, *op. cit.*, p. 287 sq., appendix III, *The history and meaning of the patristic distinction between counsels and precepts*. — [18] Cf. l'article *Abrenuntiatio* de Caspari, dans A. Hauck, *Realencyklopädie f. p. K.*, t. I³, p. 119-120, et l'article *Abrenunciatio*, I, de Krüll, dans *Real-Encyklopädie der christl. Alt.* de Kraus, t. I, p. 10-11. Sur le sens primitif de πομπή dans la formule baptismale, voir la communication de S. Reinach : *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, sept.-oct. 1902, p. 484. — [19] Cf. l'art. *Abrenunciatio*, dans Kraus, *Real Encyklopädie der christlichen älterthümer*, t. I, p. 11. — [20] Dom C. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, II, dans *Texts and Studies*, t. VI, 2, p. 60, lig. 6, p. 36, lig. 12, p. 100, lig. 8, p. 104, lig. 1, p. 132, lig. 20; voir encore p. 123, lig. 4, p. 131, lig. 5, p. 146, lig. 18, p. 154, lig. 6, p. 156, lig. 5, p. 157, lig. 17. Rapprocher Macaire l'Égyptien, *Homilia*, XXVI, 19; *P. G.*, t. XXXIV, col. 688. — [21] Cassien, *De cœnobiorum institutione*, l. IV : *De institutis renunciantium*, *P. L.*, t. XLIX, col. 151. Voir dans l'article de Weiss une abondante littérature à ce sujet

Digitized by Google

l'abandon complet de leurs biens, lesquels ils ont distribués sans en rien garder pour eux, et qu'ils mènent ainsi réellement l'ἀποταξάμενον βίον. D'autres ne poussaient point jusque-là le détachement, et suivant la pratique des anciens ascètes, conservaient, tout en vivant pauvrement, l'administration de leurs biens pour en consacrer les revenus aux pauvres. Ceux-là pratiquaient la κοινωνικὸν βίον et ils se paraient moins facilement de ce titre [1]. C'est là la conception d'un Grégoire de Nazianze, par exemple, qui avait à se défendre à ce sujet contre les railleries de certains apotactites plus austères auxquels il riposte sur le même ton [2]. Il faut toujours avoir sous les yeux cette distinction en parcourant les pages suivantes.

En Égypte, d'ailleurs, grâce au caractère qu'avaient donné au monachisme saint Antoine et ses successeurs, tous les moines ou peu s'en faut étaient ἀποταξάμενοι ou mieux ἀποτάκτικοι. Ce dernier terme est plus usité que le précédent et semble avoir été une forme spéciale au monachisme égyptien ou à peu près. La *Vita Pachomii et Theodori* (texte copte), XXII : *ô homme apotactique...* ou encore : *Car si le juste n'eût pas été apotactique chaque jour dans le désir de son cœur* [3]. La *Regula Pachomii* est plus explicite, Ἐάν τις προσέλθῃ τῇ μονῇ, θέλων γενέσθαι ἀποτακτικός... et un peu plus loin ἐνδύσουσιν αὐτὸν τὸ σχῆμα τὸ ἀποτακτικόν [4]. Les *Acta Philippi in Hellade* rédigés vraisemblablement en Asie-Mineure vers la fin du IVe siècle nous apprennent ce qu'étaient, là où ils furent écrits du moins, ces vêtements apotactiques : Ἔδοξαν γὰρ τὸν Φίλιππον εἶναι φιλόσοφον, ἐπειδὴ ἦν ὁδεύων σχήματι ἀποτακτικοῦ. Et un peu plus bas : καὶ οὐκ ἔγνωσον ὅτι ἀποστολός ἐστιν Χριστοῦ τὸ γὰρ ἔνδυμα ὅπερ ἔδωκεν τοῖς ἀποστόλοις ὁ Ἰησοῦς ἐπενδύτης μόνον ἦν καὶ λέντιον [5]. De ce singulier vêtement *apotactique* et *apostolique* il sera question plus loin en même temps que de ceux des *monazontes* et des *saccophores*.

II. Les orthodoxes : apotactites et monazontes. — Dans la littérature égyptienne, nous venons de le voir, le mot ἀποτάκτικος resta pratiquement un simple qualificatif, porté en fait par tous, et ne servit jamais à distinguer une classe spéciale d'ascètes. Il n'en fut pas de même du terme ἀποταχτῖτης dans les pays où l'influence égyptienne parvint plus lentement à dissoudre les formes monastiques autochtones surtout, en Asie-Mineure et à Jérusalem.

La trace la plus ancienne qu'on puisse relever de ces ἀποτακτῖται leur est plutôt défavorable. Dans un passage de son *Oratio VII* contre le cynique Héraclius composée en 362 [6], l'empereur Julien compare les faux cyniques auxquels il fait la guerre à ces moines errants et vivant d'aumônes que les Galiléens appellent ἀποτακτῖται [7], et dont il nous offre ce portrait peu flatteur [8] : Ἀποτακτιστάς τινας ὀνομάζουσιν οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι. Τούτων οἱ πλείους μικρὰ προέμενοι, πολλὰ πάνυ, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα πανταχόθεν ξυγκομίζουσι καὶ προσην οἶμαι τὸ τιμᾶσθαι καὶ δορυφορεῖσθαι καὶ θεραπεύεσθαι. La part faite à la caricature, il ne saurait s'agir ici de ces moines réguliers que saint Basile réunissait en ce moment même autour de lui. On ne peut cependant les confondre avec les sectes hérétiques dont il sera question plus bas. L'accueil que leur fait le peuple et que Julien oppose à la répulsion qu'inspirent les cyniques οἱ μὲν γὰρ καλούμενοι, ὑμεῖς δὲ καὶ ἀπελαυνόμενοι ne permet pas de supposer qu'ils vivent en dehors de l'Église [9]. Mais la comparaison avec les cyniques est utile à retenir. Ces moines voyageurs paraissent avoir conservé une compréhension de la vie monastique analogue à celle que l'on trouve dès le milieu du IIIe siècle chez les ascètes pérégrinants des *Epistolæ ad Virgines* du Pseudo-Clément [10], qui s'en allaient parfois à la façon des apôtres et des prophètes primitifs visiter les églises, édifier les frères, vivant d'aumônes au cours de leur voyage [11]. D'ailleurs le goût pour les pèlerinages était très accentué vers la fin du IVe siècle chez les apotactites et les moines et on les voyait affluer à Jérusalem, rapporte Ætheria, *dies enceniarum cum venerint... turbæ non solum monachorum vel aputactitum de diversis provinciis, id est tam de Mesopotamia vel Syria vel de Egypto aut Thebaida ubi plurimi monazontes sunt sed et de diversis omnibus locis vel provinciis* [12].

On retrouve les apotactites dans un récit hagiographique de basse époque, la *Passio Theodoti* [13] dont l'auteur peu soucieux de vérité historique paraît cependant avoir opéré sur des documents plus anciens. Suivant le P. Delehaye ce serait le cas de l'épisode des sept vierges d'Ancyre auxquelles Théodote assure après leur martyre une sépulture honorable [14]. Trois d'entre elles Τέκουσα, Ἀλεξάνδρεια et Φαεινή sont des apotactites : Ταύτας οἱ ἀποτακτῆται λέγουσιν ἰδιας εἶναι, κατα ἀλήθειαν δὲ εἰσιν [15]. A côté de ce groupe d'Ancyre on a signalé un autre groupe à Amisos [16], également de sept femmes où les noms se retrouvent à peu près les mêmes et dont Pseudo-Nilos pourrait avoir utilisé le souvenir, à deux exceptions près cependant. Cinq noms sont communs aux deux séries Ἀλεξάνδρεια, Κλαυδία, Εὐφρασία, Ματρῶνα et Ἰουλίττα (à Amisos Ἰουλιανή). Les deux autres diffèrent. A Amisos : Εὐφημία, et Θεοδοσία à la fin de la liste. A Ancyre, Τέκουσα et Φαεινή *en tête de liste*. Or, Tecusa et Phaeine se trouvent être deux des apotactites. Tecusa joue le rôle principal. Elle est la seule à parler, dit son âge, qu'elle est âgée de plus de soixante-dix ans, etc. Il semble bien qu'ici la liste d'Amisos n'a d'autre utilité que celle d'encadrer une tradition locale qui aurait conservé les noms tout au moins de Tecusa et de Phaeine en même temps que le souvenir de leurs relations avec les apotactites.

[1] Bingham's *Works. A new edition*, Oxford, 1855, t. II, p. 363-367. — [2] *P. G.*, t. XXXVII, col. 1349-53. — [3] *Mission archéologique française au Caire*, 1895, t. IV, p. 592, 593. — [4] *Regula Pachomii*, c. XVI, *P. G.*, t. XL, col. 949. Le σχῆμα ἀποτακτικοῦ est opposé aux κοσμικὰ ἱμάτια. Voir un texte différent dans Pitra, *Analecta sacra et classica*, 1888, t. V, p. 114, et la traduction latine de S. Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 70, n. 49 : *Si quis accesserit ad ostrum monasterii, volens sæculo renuntiare ... tunc nudabunt eum vestimentis sæcularibus et induent habitu monachorum.* — [5] *Acta Apost. apocrypha*, ed. Bonnet, c. VI, t. II, 2, p. 4. Dans les *Acta Petri et Andreæ*, c. IV, Bonnet, *ibid.*, t. II, 1, p. 119, Pierre est également vêtu d'un ἐπενδύτης et d'un λέντιον. — [6] P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1903, t. II, p. 263 : voir *supra*, n. 1. — [7] *Juliani opera, Oratio VII*, édit. Hertlein, Leipzig, 1875, t. I, p. 290. — [8] *Ibidem*, Ficker, *Die Petrusakten. Beiträge zu ihrem Verständnis*, in-16, Leipzig, 1903, p. 65. — [9] Sur les moines gyrovagues tels que des documents postérieurs nous les font connaître, cf. dom Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, p. 50-56. — [10] Cf. Harnack, *Die pseudo-Clementinischen Briefe* de Virginitate *und die Entstehung des Mönchtums*, dans *Sitzungsberichte der kgl. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, Berlin, 1891, p. 361-385. — [11] *Epistol.* II, *ad virgines*, c. I-VI, *P. G.*, t. I, col. 17-433. — [12] Geyer, *Itinera Hierosolymitana... S. Silviæ peregrinatio*, p. 100. — [13] H. Delehaye, *La passion de S. Théodote d'Ancyre*, dans *Analecta Bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 320-328. Ces conclusions sont, croyons-nous, généralement acceptées aujourd'hui. — [14] Delehaye, *loc. cit.*, p. 327. « L'on pourrait supprimer toute cette histoire sans modifier sensiblement les autres péripéties ni le dénouement. Nous sommes encore ici en présence d'un emprunt. » — [15] Franchi de' Cavalieri, *I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne*, in-12, Roma, 1901, p. 73.21-22 (*Studi e Testi.*, VI). — [16] *Acta sanct.*, nov. t. III : *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolis*, p. 546. « On ne possède qu'un pâle résumé de leur légende, dit le P. Delehaye (p. 377), et il est juste de dire que ni la scène de la procession ni celle de la noyade n'y figurent. La coïncidence est pourtant à signaler. D'ailleurs l'épisode des sept vierges, tout en ayant les apparences d'une bonne couleur locale, porte en plusieurs endroits les traces d'une tradition légendaire et même mythologique bien marquée. »

Digitized by Google

Mais quels sont ces apotactites qui revendiquent pour eux les trois vierges, revendication légitime au jugement de Nilos : κατὰ ἀλήθειαν δέ εἰσιν. Si le texte, ici un peu hésitant, est correct, l'orthodoxie des ascètes nous est garantie par celle de l'écrivain qui a consacré son récit à la louange d'un cabaretier et qui ne pouvait avoir aucun lien avec une secte où l'on proscrivait jusqu'à l'usage du vin. L'existence de vierges apotactites catholiques est par ailleurs attestée à Seleucie et Jérusalem. De plus, il est peu probable qu'à l'époque tardive où semble avoir écrit l'auteur, ces sectes aient conservé, même en Galatie, assez de vitalité pour que pseudo-Nilos se soit vu obligé de leur disputer la mémoire des martyres [1]. Il n'y a donc aucun motif de supposer, comme l'ont fait après Tillemont, MM. Franchi et Ficker qu'un mot est tombé du texte qui transposait entièrement le sens de l'affirmation de Nilos [2]. La petite contestation qu'elle suppose a dû se passer entre moines cénobites et moines apotactites. Ces derniers, ayant conscience d'une ancienneté plus grande, estimaient que le souvenir des vierges martyres leur appartenait. Les cénobites qui méprisaient ces frères aînés alors dégénérés, ne pouvaient sans doute accepter l'idée que leur corps si décrié ait pu fournir des martyrs.

Ces apotactites des deux sexes apparaissent en pleine lumière dans la *Peregrinatio ad loca sancta* et c'est grâce à son auteur, la vierge espagnole Ætheria, que l'on peut se faire une idée précise de ce qu'ils furent et de la curieuse organisation liturgique où ils eurent à jouer un rôle important. Les *aputactitæ* [3] d'Ætheria ne doivent pas être distingués des μονάζοντες καὶ παρθένας de saint Athanase, de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Nil, etc. Il est vrai que le vocabulaire de la pèlerine espagnole n'a pas toujours pour nous toute la précision que nous pourrions souhaiter. Mais s'il lui arrive, à deux ou trois reprises, d'employer indifféremment *monachi* et *monazontes* ou *monachi* et *aputactitæ* [4], c'est qu'elle s'adressait à des lectrices, qui, *monazontes* elles-mêmes, ne connaissaient pas d'autres formes de vie monastique. A tout le moins, pour les moines vivant à Jérusalem, elle est très nette. Ce sont des *monazontes* ou des *apotactitæ*. Par contre, il est remarquable qu'à Béthléhem où nous savons par saint Jérôme que la conception antonienne avait pénétré, elle par le des moines du lieu *quels qu'ils soient : loci ipsius monachi quicumque sunt* en même temps que des *monazontes qui in ipso loco deputati sunt* [5].

Ce monachisme hiérosolymitain n'a rien de commun avec les premiers essais de monachisme égyptien en Palestine [6]. Il lui est antérieur et doit au contraire être rapproché de ces moines dont saint Jérôme, qui ne les aimait pas, nous dit qu'ils furent les premiers moines de Palestine, et de son temps encore les plus nombreux : les *Remoboth*. Sous ce nom oriental, il faut entendre les *Sarabaitæ* de Cassien [7] et les *Renuitæ* d'Isidore [8] alors en défaveur en Égypte devant le succès du monachisme antonien. Les quelques lignes que leur a consacrées saint Jérôme qui dépeint en adversaire, uniquement leur conception de la vie monastique, éclairent singulièrement les détails donnés avec sympathie par Ætheria et par saint Cyrille de Jérusalem sur leur rôle liturgique. saint Jérôme écrit de Béthléhem à Eustochium [9] en 384 : *Tertium genus est quod* Remoboth *dicunt, deterrimum atque neglectum, et quod in nostra provincia aut solum, aut primum est. Hi bini vel terni, nec multo plures simul habitant, suo arbitratu ac ditione viventes : et de eo quod laboraverint, in medium partes conferunt, ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis : et quasi ars sit sancta non uita, quidquid vendiderint, maioris est pretii. Inter hos sæpe sunt iurgia : quia suo viventes cibo, non patiuntur se alicui esse subiectos. Revera solent certare ieiuniis et rem secreti, victoriæ faciunt. Apud hos affectata sunt omnia, laxæ manicæ, caligæ follicantes, uestis crassior, crebra suspiria ; visitatio Virginum, detractio Clericorum : et si quando dies festus venerit, saturantur ad vomitum.*

Ce n'était point là une organisation spéciale à la Palestine. Au moment des voyages de Cassien ils étaient hors d'Égypte à peu près les seuls connus. *Cæterum per alias regiones quas me necessitas catholicæ fidei compulit peragrare, istud tertium Sarabaitarum genus ac prope solum esse cognovimus.* Il en était ainsi dans le Pont et l'Arménie romaine dans les dernières années de l'empereur Valens († 378), *licet cœnobiorum disciplinam in quibusdam civitatibus rarissimam videremus. Anachoretarum tamen apud illos ne ipsum quidem nomen auditum fuisse comperimus* [11].

En Perse, la *Demonstratio VI* d'Aphraate [12] suppose dès le premier tiers du IVe siècle une organisation identique avec *les fils et les filles du pacte*. Et comme les méthodes de l'ascétisme égyptien n'y furent pas introduites avant la fin du VIe siècle, l'institution autochtone primitive s'y développa en paix.

Dans les pays de langue grecque, les ascètes que saint Jérôme désigne du nom syriaque *Remoboth* (moines) sous lesquels on les connaissait en Palestine, semblent avoir porté généralement le titre de μονάζοντες. Ils formaient dans chaque église un corps constitué, intermédiaire entre le clergé et les fidèles le τάγμα τῶν μοναζόντων et le τάγμα τῶν παρθένων [13]. Ils devaient faire connaître à l'évêque leur intention d'embrasser la vie ascétique et celui-ci, s'il y avait lieu, les inscrivait dans la « confrérie », après une profession publique, pour les femmes du moins [14]. Ils vivaient ensemble autour de l'église, les vier-

[1] Il n'en serait pas de même si l'on persistait à faire de la *Passio Theodoti* une œuvre de la première moitié du IVe s. — [2] Les divergences entre les solutions imaginées montrent bien que la correction n'est pas naturelle. Tillemont, qui écrivait à une époque où apotactite était synonyme d'hérétique, proposait l'introduction de οὐκ avant εἰσιν, *Mémoires*, t. V, p. 662. Franchi suggère καθολικαί (*op. cit.*, p. 38 sq.) et Ficker ἡμῶν (*op. cit.*, p. 78). Aucun de ces deux auteurs n'a connu la date réelle de la *Passio* : les conclusions présentées par Ficker à ce sujet pèchent donc aujourd'hui par la base. — [3] Cf. Anglade, *De latinitate libelli qui inscriptus est Peregrinatio ad loca sancta*, in-8°, Parisiis, 1905, p. 9. En Espagne, l'ω grec se rendait souvent par la voyelle *u* qui prenait le son d'*o* fermé. V. g. *episcupo, diacunus*. Cf. Carnoy, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions*, dans le *Museon*, 1903, p. 60. — [4] Geyer, *S. Silviae Peregrinatio*, p. 70.10 : *visis etiam sanctis monachis vel aputactitis, tam viris quam feminis qui ibi erant ...*, p. 100.17 : *non solum monachorum vel aputactitum... ubi plurimi monazontes sunt*. Dans la première de ces deux phrases où il est question des apotactites de sainte Thècle, le sens général n'est pas douteux. — [5] Geyer, *Ibidem*, p. 77.9 sq. : *Ipsa lætitia celebratur a presbyteris et ab omni clero ipsius loci et a* monazontes qui in ipso loco deputati sunt. *Nam ex illa hora quâ omnes nocte inerusoluma revertuntur cum episcopo, tunc loci ipsius* monachi quicumque sunt, *usque ad lucem in ecclesia in Bethleem pervigilant*. — [6] Cf. Grützmacher, *Mönchtum*, dans *Hauck. Realencyklopädie f. pr. Kirche*, XIII³, p. 221. — [7] Cassien, *Collatio*, VIII, n. 7, *P. L.*, t. XLIX, col. 1102-1108. — [8] S. Isidore, *De offic. eccles.*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 799. — [9] Lettre XXII, 34, *P. L.*, t. XXIII, col. 119. — [10] Cassien, *ibid.*, col. 1106. — [11] Cassien, *ibid.*, col. 1108. — [12] Aphraate, éd. Parisot, *Demonstratio*, VI. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide*, in-16, Paris, 1904, p. 28-31 et spécialement note 1 de la p. 30. — [13] Cyrille de Jérusalem, *Catechesis*, IV, *De decem dogmatibus*, n. 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 485, ἀκουέτω τῶν μοναζόντων καὶ τῶν παρθένων τάγμα ; cf. aussi *Catechesis*, XII, n. 33, *ibid.*, col. 768. — [14] S. Basile, *Epistola*, CXCIX, *canonica secunda*, *P. G.*, t. XXXII, col. 717, 720, ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν. Il n'y avait généralement pas de profession pour les hommes, ce qui ne laissait pas que d'être embarrassant pour l'évêque qui avait à déterminer leur pénitence en cas de chute : saint Basile estime que tous doivent être soumis à une profession publique... καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν ὁμολογίαν ἐναργῆ.

Digitized by Google

ges sous l'autorité d'une diaconesse, comme à Séleucie [1] et en Perse [2], ou bien en petits groupes dans des maisons particulières. Étroitement attachés à la célébration du culte dans les églises, ils paraissent n'avoir vécu que dans les villes [3], *in urbibus et castellis,* dit saint Jérôme. En 341, on les rencontre à Alexandrie où ils eurent fort à souffrir lors de l'entrée de Grégoire l'Arien, Παρθένοι γὰρ ἅγιαι καὶ ἀμίαντοι ἐγυμνοῦντο καὶ ἔπασχον ἅ μη θέμις... μονάζοντες κατεπατοῦντο καὶ ἀπέθνησκον [4]. On les retrouve à Jérusalem, à Bethléhem, à Néocésarée, à Nazianze, à Iconium, etc.

Saint Grégoire de Nazianze qui dut s'employer à réconcilier ceux de Nazianze avec le vieil évêque son père dont la théologie semi-arienne les avait effarouchés, décrit ainsi le costume qu'ils portaient : αὐχμῶσα καὶ πιναρὰ κόμη, πόδες γυμνοὶ καὶ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι, μηδὲν νεκρὸν φέροντες, κουρὰ σύμμετρος, περιβολὴ τύφον κολάζουσα, ζώνη τῷ ἀκόσμῳ κοσμία, μικρόν τι τοῦ χιτῶνος ἀναστέλλουσα, καὶ ὅσον μὴ ἀναστέλλειν [5]. Après plusieurs années (383), Grégoire devenu μοναχὸς retraçait le même portrait mais avec un tout autre accent dans une pièce : εἰς τοὺς διαβάλλοντας τοὺς μοναχοὺς καὶ εἰς ἐπιπλάστους μονάζοντας. Il y persifle en ces termes l'austérité affectée d'un jeune ascète dont l'orthodoxie lui paraît suspecte [6] :

Ὡς στυγνὸς, ὦ νεανίσκε, καὶ ὠχρὸς κἀνυπόδητος,
Αὐχμηρός τε κόμην, φθεγγόμενός τε μόγις!
Καὶ ζώνης διαρεῖ τὸ χιτώνιον, ἥ τε μέλαινα
Διπλοῖς εὐτάντως ἕλκετ' ἐς ἀστραγάλους
. . . . . .
Ἔστω σοι πώγων τε βαθὺς, καὶ σάκκινος ἔσθος,
Καὐχέν' ἐπιθρύπτων, δόγματα καινὰ τίθει.

On remarquera le dernier mot. Un peu plus bas, Grégoire laisse entendre que ces tendances hérétiques se manifestaient par des critiques sur la manière de vivre des autres.

Ἀλλὰ βίους [7] στρεφέτω, καὶ ῥήματα πάντ' ἀναλέξας,
Αἱρεσιαρχείτω.

Ce costume, à peu près aussi sommaire que le σχῆμα ἀποτακτικοῦ de l'apôtre Philippe, se composait, ici du moins, d'une tunique grossière qu'une ceinture commune retenait à peine [8], et sur laquelle retombait jusqu'à terre un long manteau noir que remplaçait parfois le lugubre σάκκος fait de poils de chèvre [9]. L'ascète allait, la chevelure abondante et en désordre, la barbe longue, les pieds nus [10].

Saint Jérôme a connu un semblable appareil et il suspectait fort ceux qui le portaient [11]. Toutefois les disciples d'Eustathe [12] ainsi que les Remoboth [13] semblent avoir été vêtus d'une façon un peu différente et qui ne diffère pas sensiblement du costume basilien.

A l'église, ils occupaient des places spéciales, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. On voit à Jérusalem quel rôle important leur était réservé dans toutes les cérémonies liturgiques [14]. Sur eux, hommes et femmes, repose presque toute la charge des vigiles quotidiennes auxquelles ils doivent assister à l'Anastasis *ante pullorum cantum* [15] et qui sont présidées par deux ou trois prêtres ou diacres. Le dimanche après la vigile à laquelle le peuple a pris part, ils restent à l'Anastasis, où, jusqu'au jour, ils psalmodient une sorte d'office facultatif composé de psaumes antiphonés, après chacun desquels, suivant la coutume, un prêtre dit une oraison. De là, ils vont assister à la longue synaxe liturgique de l'église majeure au Golgotha après laquelle ils reconduisent l'évêque au chant des hymnes jusqu'à l'Anastasis [16].

La nuit de l'Épiphanie ils se rendent à pied [17] à Béthléhem où a lieu la réunion, et revenus avant le jour au chant du *Benedictus,* ils attendent comme d'ordinaire le lever du soleil, occupés à chanter leurs psaumes [18]. De même à Pâques [19] et aux autres fêtes solennelles. On les retrouve enfin, durant le carême, aux catéchèses *ad neophytos,* pendant lesquelles il arrivait à saint Cyrille de s'interrompre pour les exhorter à la pratique des vertus qu'ils avaient vouées [20].

On leur confiait parfois d'une façon toute spéciale, le service d'une église plus célèbre, autour de laquelle ils se groupaient. C'était le cas à Séleucie, où Thekla, martyre de la virginité, ne pouvait être servie que par des vierges. Les monastères de vierges y étaient déjà constitués en 371, lorsque saint Grégoire de Nazianze s'y réfugia après qu'il eut été consacré évêque de Sasima [21]. Æthéria y vint à son tour, poussée par la dévotion et le désir de revoir son amie, la diaconesse Marthana [22], qu'elle avait connue à Rome, et qui était à cette époque à la tête des *monasteria aputactitum seu virginum* [23]. Autour de l'église, il ne se trouvait rien autre que les habitations des ascètes, hommes et femmes. *Ibi autem ad sanctam ecclesiam nichil aliud est nisi monasteria sine numero virorum ac mulierum... per collem* [24]. Le service de la basilique était fait par les vierges. Un certain nombre y couchaient pendant la nuit [25]. Les hommes et les femmes prenaient part ensemble à la célébration de l'office liturgique. Quelques-uns de ceux-ci venaient chaque jour, deux fois, de la ville voisine, pour y assister [26].

[1] Geyer, *Peregrinatio,* op. cit., p. 69 : *sancta diaconissa nomine Marthana... hæc autem monasteria aputactitum seu virginum regebat.* — [2] Labourt, *op. cit.,* p. 31. — [3] Cf. dom Touttée au sujet des μοναζόντες de Cyrille de Jérusalem. *P. G.,* t. XXXIII, col. 36, 485, 486. Toutefois il en a peut-être été autrement en Perse, cf. Labourt, *op. cit.,* p. 30, note 1. — [4] Athanase, *Epistola encyclica ad episcopos,* 3, *P. G.,* t. XXV, col. 228-229, et la lettre du pape Jules, n. 30, *ibid.,* col. 300. — [5] Grégoire de Nazianze, *Oratio prima de pace,* ἐπί τῇ ἑνώσει τῶν μοναζόντων, *P. G.,* t. XXXV, col. 724. Ils étaient très stricts en fait d'orthodoxie. Il arriva même aux μοναζόντες de Néo-Césarée de suspecter celle de Basile. Cf. Athanase, *Epistola ad Palladium, P. G.,* t. XXVI, col. 1168. — [6] Grégoire de Nazianze, *Poemata de se ipso,* n. XLIV, *P. G.,* t. XXXVII, col. 1349, 1351. — [7] Sur les motifs qui doivent faire préférer βίους à la leçon βίβλους d'un certain nombre de mss., cf. *P. G., loc. cit.,* col. 1352, n. 41. — [8] Basile, *Epistol.,* II, 6, *P. G.,* t. XXXII, col. 232. — [9] Comparer Cassien, *Institut. I,* VIII, *De melote et pella caprina, ibid.,* col. 73-75. — [10] Cassien, *ibid.,* c. X, *De calceamentis eorum : Calceamenta vero velut interdicta evangelico præcepto recusantes, cum infirmitas corpore vel matutinus hiemis rigor, seu meridiani æstus fervor exegerit, tantum modo caligis suos muniunt pedes.* — [11] Jérôme, *Epistol.,* XXII, 28, *P. L.,* t. XXII, col. 413 : *Viros quoque fuge,* dit-il à Eustochium, *quos videris catenatos; quorum feminei contra Apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium, et nudi in patientia frigoris pedes. Hæc omnia argumenta sunt diaboli.* — [12] Basile, *Epistol.,* CCXXIII, *Adversus Eustathium Sebastenum,* n. 3, *P. G.,* t. XXXII, col. 825, ἥρκει μοι πρὸς πληροφορίαν τὸ παχὺ ἱμάτιον καὶ ἡ ζώνη, καὶ τῆς ἀδεψήτου βύρσης τὰ ὑποδήματα. — [13] Voir col. 2607. — [14] D. Cabrol, *Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle,* in-12, Paris, 1895, p. 37 sq. — [15] Geyer, *op. cit.,* p. 71. — [16] P. 74, 75. — [17] *Et quoniam pro monazontes qui pedibus vadent, necesse est lenius iri,* p. 75. — [18] P. 76. — [19] P. 91-99. — [20] *Catech.,* IV, 24, *P. G.,* t. XXXIII, col. 485 ; *Catech.,* XII, n. 33, *ibid.,* col. 768. Voir la note de la col. 485. A ces réunions, auxquelles les fidèles pouvaient assister, les *monazontes* suivant leur coutume venaient en corps bien qu'ils fussent généralement baptisés. — [21] Grégoire de Nazianze, *Poemata de se ipso,* XI, *De vita sua, P. G.,* t. XXXVII, col. 1067. πρῶτον μὲν ἦλθον εἰς Σελεύκειαν φυγὰς — Τὸν παρθενῶνα τῆς ἀοιδίμου κόρης — Θέκλας. — [22] Basile de Seleucie, *Miracula s. protomartyris Theclæ, P. G.,* t. LXXXV, col. 618, avait conservé le nom de Marthana au début d'une liste de quelques-unes des vierges qui s'étaient sanctifiées auprès de la martyre. Sur l'ouvrage de Basile et le monastère, cf. Lipsius, *Die apokr. Apostelgeschichten,* t. II, 1 (1887), p. 426, 432 sq., et Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche,* Tübingen, 1904, p. 206, n. 1. — [23] Geyer, *op. cit.,* p. 69. — [24] *Ibid.* — [25] Basile de Séleucie, *op. cit., ibid.,* col. 596, ὁ νεὼς ... ταῦτα τῶν ἔνδον τινὲς τότε καθευδουσῶν παρθένων καὶ μαθουσαι... — [26] Basile, *ibid.,* col. 617.

Digitized by Google

Pour subvenir à leurs besoins, les *Remoboth* travaillaient et mettaient en commun le produit de leur travail. Il dut en être ainsi fréquemment. Cependant on les voit aussi vivre d'aumônes comme les apotactites de Julien l'Apostat. Les eustathiens qui furent en réalité des μονάζοντες à tendance schismatique prétendaient vivre [1] ainsi que le clergé [2] et les pauvres, des offrandes de l'autel : καρποφορίας τε τὰς ἐκκλησιαστικὰς τὰς ἀνέκαθεν διδομένας τῇ ἐκκλησίᾳ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς σὺν αὐτοῖς ὡς ἁγίοις τὰς διαδόσεις ποιούμενοι.

Quelle était la manière de vivre spéciale de ceux qui parmi les monazontes portaient plus régulièrement le nom d'apotactites, aucun document ne nous renseigne à ce sujet d'une manière précise. Mais l'histoire même du nom qu'ils avaient choisi nous permet d'induire qu'il signifiait une vie plus austère, un abandon plus réel des biens de la terre, un costume plus pauvre et une pratique plus rigoureuse des jeûnes et des abstinences [3].

Ætheria a conservé de curieux détails sur l'austérité des apotactites de Jérusalem. Durant tout le cours de l'année, ils ne font qu'un seul repas par jour [4]. De plus, nous apprend saint Cyrille, ils se refusent l'usage du vin et de la viande [5]. Pendant le Carême c'est parmi eux surtout que se recrutent les *ebdomadarii* « qui s'abstiennent de toute nourriture durant la semaine entière. Ils prennent le dimanche leur unique repas après la communion vers onze heures, et ils jeûneront avec la plus inflexible rigueur jusqu'au samedi suivant; encore ce jour-là ne rompront-ils le jeûne que pour un unique repas après la communion comme le dimanche » [6]. Le samedi matin, par égard pour eux, on célèbre la messe avant le jour, à l'Anastasis *ut citius absolvant, ante sole fit missa in Anastase sabbato*. Ceux d'entre eux auxquels leurs forces ne permettent point un jeûne aussi rigoureux ont la faculté de l'interrompre une fois ou deux durant la semaine. Quelques-uns même mangent tous les soirs. Leur abstinence, durant le carême, est encore plus stricte que durant le reste de l'année : *Esca autem eorum, quadragesimarum diebus, hæc est ut nec panem, quod librari non potest, nec oleum gustent, nec aliquid, quod de arboribus est, sed tantum aqua et sorbitione modica de farina* [7].

Cette discipline du jeûne n'était point nouvelle dans l'Église. Plus d'un siècle auparavant, à Alexandrie, une lettre de saint Denys révèle pour la semaine qui précédait Pâques des dispositions presque identiques. Un certain nombre de fidèles restaient, les uns deux, les autres trois, quatre jours et même une semaine sans prendre aucune nourriture. Aussi ces derniers, exténués, le matin de la Résurrection, rompaient-ils le jeûne à une heure plus matinale que le commun des fidèles [8].

Au IVe siècle, des jeûnes analogues étaient pratiqués en Orient et en Occident [9]. Mais en général une pareille rigueur dans le jeûne et surtout dans l'abstinence était suspecte et ne se rencontrait guère que dans les sectes ascétiques d'Asie-Mineure.

Ce ne sont point d'ailleurs les seules tendances inquiétantes qu'on puisse relever chez les apotactites. Sur deux points de la plus haute importance, ils se rapprochent singulièrement des autres apotactites, les hérétiques dont il reste à parler. Saint Cyrille de Jérusalem nous le laisse entrevoir dans les avis qu'il adresse à ses monazontes au sujet du mariage et où il leur reproche de vouloir enlever l'espérance du salut aux chrétiens mariés. Μὴ δ'αὖ πάλιν κατορθῶν τὴν σωφροσύνην, τυφωθῇς κατὰ τῶν ὑποβεβηκότων ἐν γάμῳ Τίμιος γὰρ ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, ὥς φησιν ὁ Ἀπόστολος· Καὶ σὺ ὁ τὴν ἁγνείαν ἔχων, ἆρα οὐκ ἐκ τῶν γεγαμηκότων ἐγεννήθης; Μὴ γὰρ ὅτι χρυσίου κτῆσιν ἔχεις, τὸ ἀργύριον ἀποδοκίμαζε· ἀλλ' εὐέλπιδες ἔστωσαν καὶ οἱ ἐν γάμῳ νομίμως τῷ γάμῳ χρώμενοι [10].

Un peu plus loin, le catéchiste se retourne de nouveau vers eux pour leur rappeler que si l'abstinence de la viande et du vin est une œuvre méritoire, ils ne doivent pourtant point considérer ces aliments comme impurs et condamner ceux qui en usent. Οἱ δὲ ἀσκοῦσι μέν, κατακρίνουσι δὲ τοὺς ἐσθίοντας·... Νηστεύομεν γὰρ οἴνου τε καὶ κρεῶν ἀπεχόμενοι, οὐχ ὡς βδελύγματα μισοῦντες, ἀλλὰ τὸν μισθὸν προσδοκῶντες·... Μὴ τοίνυν καταφρόνει τῶν ἐσθιόντων, καὶ διὰ τὴν σωμάτων ασθένειαν μεταλαμβανόντων· μηδὲ ψέγε τοὺς ὀλίγῳ οἴνῳ χρωμένους... καὶ μήτε αὐτοὺς, ὡς ἁμαρτωλοὺς κατακρίνῃς. Μήτε ὡς ἀλλότρια μίσει τὰ κρέα... Ἀπεχόμενος τοίνυν τούτων, μὴ ὡς βδελυκτῶν ἀπέχου, ἐπεὶ μισθὸν οὐκ ἔχεις· ἀλλ' ὡς καλῶν ὄντων ὑπερφρόνει [11].

Cette organisation embryonnaire, encore à moitié chemin entre la vie des ascètes primitifs et la discipline monastique, ce manque d'équilibre dans les conceptions ascétiques, leur affluence partout où n'avait point pénétré le monachisme égyptien, tout nous invite à aller chercher l'origine des apotactites et monazontes à une date au moins aussi reculée que celle où saint Antoine groupait ses premiers disciples. Ce sont des ascètes selon la formule anténicénienne qui à l'ἐγκράτεια primitive ont voulu joindre une ἀποτάξις plus effective et incorporer dans une institution ce qui n'avait d'abord été qu'un besoin d'âme. Tandis qu'en Égypte ces tendances nouvelles conduisaient au désert la plupart des ascètes, en Asie-Mineure et ailleurs elles les réunissaient plus étroitement autour de l'église à l'imitation de ce qui avait déjà été fait pour les vierges. L'avenir allait montrer tout ce que cette idée réservait de mécomptes. Les rivalités entre ascètes et clercs, l'indépendance fatale de ces groupements inorganiques, les idées excessives et bizarres toujours prêtes à lever dans ce jardin d'hérésies que resta le centre de l'Asie-Mineure, l'absence d'autorité morale incontestée qui comme celle d'Athanase en Égypte sut prévenir les sécessions en dirigeant les enthousiasmes, tout contribuait à entretenir un état de luttes et d'agitations aussi funeste aux progrès réels de l'institution monastique qu'à l'unité de l'Église. Les schismes furent fréquents, encouragés peut-être par l'animosité évidente de quelques évêques désorientés par certaines de leurs conceptions et irrités par certaines de leurs critiques. L'œuvre de centralisation monastique vigoureusement poursuivie par saint Basile était le seul remède qui pût tirer l'Asie de ce chaos. Mais malgré la fécondité de l'œuvre basilienne, la tendance subsista longtemps vers un retour au type primitif [12] et la lutte entre les deux

[1] Synode de Gangres, voir la *Lettre synodale* et les *canons 6* et 7, Lauchert, *op. cit.*, p. 79, 81. — [2] *Canones Apostolici*, v, Lauchert, p. 1. Voir Canons d'Hippolyte, 36, et Wriedel and Crum, *The canons of Athanasius of Alexandria*, in-8°, London, 1904, p. 42; Canons 63 et 64 (texte arabe) et p. 119, canon 63 (du texte copte). — [3] C'est ce que laisse entendre Ætheria, *loc. cit.*, p. 80.28, en parlant de leurs jeûnes : *omnes qui sunt, ut hic dicunt, aputactitæ*. Voir également ce que dit saint Jérôme du jeûne des Remoboth : *Revera solent certare ieiuniis*. — [4] *Consuetudo enim hic talis est, ut* omnes, *qui sunt, ut hic dicunt, aputactitæ*, viri vel feminæ, *non solum diebus quadragesimarum, sed et toto anno, qua manducant semel in die manducant*, p. 80. — [5] Cyrille, *Catechesis*, IV, n. 27, *P. G.*, t. XXXIII, col. 489 : Νηστεύομεν γὰρ οἴνου τε καὶ κρεῶν ἀπεχόμενοι. — [6] D. Cabrol, *op. cit.*, p. 135 sq. — [7] Geyer, *op. cit.*, p. 81. — [8] Feltoë, *The letters and others remains of Dionysius of Alexandria*, in-16, Cambridge, 1904, Lettre à Basilide, p. 92-93, 101-102. — [9] Cf. S. Épiphane, *Expositio fidei*, n. 22, *P. G.*, t. XLII, col. 825; S. Augustin, *De moribus Ecclesiæ*, XXXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 339; S. Jérôme, *Epistola*, XXIV, n. 4, *P. L.*, t. XXII, col. 428, l'histoire d'Asella. Le grand jeûne de Paul le Simple ne durait pas quinze jours comme on le lisait dans l'édition interpolée de l'histoire Lausiaque, mais quatre jours seulement, suivant le texte restitué par D. Butler, et une semaine selon le texte grec de l'*Historia monachorum*. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, t. I, p. 189, dans *Texts and Studies*, t. V, part. 1. — [10] Cyrille, *Catechesis*, IV, *op. cit.*, col. 488. — [11] *Ibid.*, col. 489. — [12] D. Butler, *The Lausiac history*, t. I, p. 245.

Digitized by Google

conceptions y revêtit un caractère singulier qui n'a pas encore été bien éclairci jusqu'à ce jour[1].

III. Les hérétiques : Littérature. — La dispersion et le manque de précision des sources, le point de vue de polémique échauffée qui les inspire ne permettent qu'à grand'peine de se faire une idée juste de la nature et de l'origine de ces sectes. Un rapide coup d'œil critique sur les principales d'entre ces sources ne sera donc pas inutile.

1. *Les deux lettres canoniques de saint Basile* (374-375[2]). — Répondant à la consultation d'Amphiloque d'Iconium dans la *Prima Canonica*, Basile, au sujet du baptême des cathares, encratites, hydroparastates[3] s'était référé à la décision prise par Cyprien et Firmilien relativement aux premiers et avait déclaré qu'il fallait tous les rebaptiser en principe. Néanmoins il consentait à faire une exception à cette règle en faveur des cathares à cause de la coutume de certains évêques d'Asie (la discipline de Nicée) qui les recevaient sans baptême. Mais il tenait ferme au sujet des encratites qui pour rendre leur retour plus difficile avaient ajouté quelque chose au baptême et sur lesquels aucune tradition sûre n'avait été établie. Même contre eux cependant il ne veut pas de sévérité excessive et il accepte qu'à tout le moins on se contente de renouveler pour eux publiquement l'onction du saint chrême avant de les admettre aux mystères. Παντὶ δὲ λόγῳ τυπωθήτω, τοὺς ἀπὸ τοῦ βαπτισμοῦ ἐκείνων προσερχομένους χρίεσθαι ἐπὶ τῶν πιστῶν δηλονότι, καὶ οὕτω προσιέναι τοῖς μυστηρίοις. Il reconnaît d'ailleurs avoir conservé sur leurs sièges deux évêques de la secte, Isoïs et Satorninos, et reçu sans baptême tous leurs paroissiens. Il est clair qu'il les considère plutôt comme schismatiques, et s'il réitère le baptême, c'est, comme il le dit lui-même, en conformité avec la doctrine de Cyprien, lequel tenait qu'après le schisme les prêtres redevenaient laïques et ne pouvaient plus donner aux autres l'Esprit-Saint qu'ils avaient perdu eux-mêmes. Il faut ajouter que sa politique de répression religieuse lui conseillait la même attitude afin, comme il le dit encore, de les rendre moins prompts à donner le baptême, βουλόμεθα ὀκνηροὺς αὐτοὺς περὶ τὸ βαπτίζειν ποιῆσαι.

Cette décision paraît avoir été trouvée trop sévère par Amphiloque qui sollicite une nouvelle consultation. Dans sa contrée on suivait la coutume de Rome et il ne croyait pas devoir rebaptiser ces hérétiques. Basile maintient pourtant son avis. Il faut leur appliquer la règle qui a été portée pour les novatiens puisque rien n'a été décidé à leur sujet[4] jusqu'à ce qu'on ait pu réunir un synode d'évêques qui seul aurait autorité pour supprimer le baptême. D'ailleurs ὅτι ἐπειδὴ ils professent une hérésie qui est comme un germe de celle de Marcion. Par leur condamnation du mariage et du vin, ils tiennent des créatures de Dieu pour souillées et font de Dieu lui-même l'auteur de choses mauvaises.

Dans la seconde canonique, les *encratites* et *hydroparastates* de la première sont appelés *encratites, saccophores* et *apotactites*, mais il n'y a pas de substitution de personnes et il s'agit bien des mêmes sectes dans cet échange de correspondance entre les deux évêques.

Ce document est de beaucoup le plus sûr de tous ceux que nous possédons sur ces sectes. Basile et Amphiloque discutent un cas pratique qu'il leur arrive de rencontrer dans leur ministère. Si Basile est plus sévère que son correspondant, nous avons vu pourquoi, mais la tradition littéraire n'a aucune influence sur son jugement et il n'est pas tenté d'aller chercher dans les écrivains du IIe siècle des renseignements sur la doctrine des encratites du IVe siècle. Il n'en a peut-être pas été de même des hérésiologistes dont il nous reste à parler.

2. *Le Panarion* d'Épiphane : *apostoliques*[5] *et encratites*[6] (vers 375). — Basile identifiait les encratites et les apotactites de son temps. Épiphane les distingue et leur consacre deux articles séparés.

Les apostoliques ou apotactiques[7]. Un curieux passage de l'Ἀνακεφαλαίωσις, les caractérise d'un mot. C'est une secte de moines apotactiques lesquels prient à part de l'Église, Ἀποστολικοί, οἱ καὶ Ἀποτακτικοί, καὶ αὐτοὶ περὶ Πισιδίαν, μονον Ἀποτακτικοὺς δεχόμενοι, καθ' ἑαυτούς δὲ εὐχόμενοι, παραπλησιάζουσι δὲ τοῖς Ἐγκρατίταις[8]. Épiphane rapproche dans une même phrase les apotactites séparés et ces moines apotactiques ou ἀποταξάμενοι, dont il avait mené la vie en Égypte. Là encore la secte est avant tout schismatique. Venue, dit l'évêque après les encratites et les novatiens, elle condamne absolument la propriété et le mariage et refuse de recevoir de nouveau ceux qui sont tombés. Ils lisent des apocryphes et ont changé quelque chose aux mystères. Παρήλλακται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τὰ μυστήρια[9]. Nous verrons plus loin la valeur de cette dernière phrase. On les trouve seulement en Phrygie, en Cilicie et en Pamphilie.

Les encratites, eux, sont très répandus en Orient et jusque chez les Latins, ἤδη δὲ καὶ ἐπὶ τὸ τῶν Ῥωμαίων μέρος[10]. Épiphane donne sur eux des renseignements abondants dont on ne peut faire usage, on l'a souvent remarqué, qu'avec une certaine réserve[11]. Il est vraisemblable qu'il a compris sous ce nom, un grand nombre de sectes ascétiques dont il avait entendu parler et avec lesquelles se confondent souvent les apotactites étrangers à la Phrygie, Cilicie et Pamphilie. Mais le peu

[1] Outre les ouvrages déjà signalés, cf. O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 2e éd., Frankfurt, 1897, 2 vol. in-12; Schiwietz, *Vorgeschichte des Mönchtums oder das Asketentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, dans *Archiv. für kath. Kirchenrecht*, 1898, t. I, p. 3 sq.; t. II, p. 305 sq. (ont été depuis réunis en volume); J. Wilpert, *Die gottegeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche...*, Freiburg, 1892; Marin, *Les moines de Constantinople* (330-398), in-8°, Paris, 1897; Antonelli, *Sancti Patris Jacobi episcopi Nisibeni sermones cum præfatione, notis, et dissertatione de Ascetis*, in-fol., Romæ, 1756, — [2] Basile, *Epistolæ*, CLXXXVIII, *Canonica prima*, canon 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 64-672; *Epistolæ*, CXCIX, *Canonica secunda*, canon 47, *ibid.*, col. 729-732. — [3] Les éditions anciennes portent toutes après ὑδροπαραστάτας le mot ἀποτακτῖτας. Les bénédictins l'ont écarté parce qu'ils ne l'ont pas trouvé dans leurs bons manuscrits. — [4] Canon 47 : Ἐγκρατῖται καὶ σακκοφόροι, καὶ ἀποτακτῖται τῷ αὐτῷ ὑπόκειν ται λογῳ ᾧ καὶ Ναυατιανοί, ὅτι περὶ μὲν ἐκείνων κανὼν ἐξεφωνήθη, εἰ καὶ διάφορος· τὰ δὲ κατὰ τούτους ἀποσεσιώπηται. Dom Maran propose ici une correction *qu'aucun* manuscrit n'autorise : οὐ τῷ αὐτῷ ὑπόκειται λόγῳ, parce que, dit-il, dans la *Prima canonica*, Basile a reconnu que certains évêques d'Asie (c'était la discipline de Nicée) se dispensaient de rebaptiser les novatiens, tandis qu'il tient lui-même pour une législation contraire en ce qui regarde les apotactites. Il n'y a peut-être dans le texte aucune contradiction. Le λόγος concernant les novatiens, ce ne serait pas la tolérance des Asiatiques, mais la rebaptisation exigée par Firmilien. Basile persiste à croire que, puisqu'aucun canon n'a décidé du sort des autres, il faut leur appliquer la règle existante, et la leur appliquer avec fermeté à cause de leurs conceptions relatives au mariage et aux aliments. — [5] *Panarion*, l. II, t. I : *Hæresis* LXI, *Adversus Apostolicos*, *P. G.*, XLI, col. 1040-1052. — [6] *Panarion*, l. II, t. I : *Hær.* XLVII, *Adversus Encratitas*, *ibid.*, col. 849-856. — [7] ἄλλοι ἑαυτοὺς Ἀποστολικοὺς ὠνόμασαν : βούλονται δὲ καὶ Ἀποτακτικοὺς ἑαυτοὺς λεγειν. Ficker, *op. cit.*, p. 79, s'est demandé s'il ne fallait pas restituer Ἀποτακτῖται dans ce passage et dans le c. XV de l'Ἀνακεφαλαίωσις, car S. Augustin, qui dépend de ce dernier texte au c. XL de son *Liber de hæresibus*, *P. L.*, t. XLII, col. 39, traduit *apotactitæ*. Nous ne le pensons pas. Saint Augustin a dû employer celle des deux variantes qui lui était la plus familière sans s'asservir au texte qu'il avait sous les yeux. Ἀποτακτῖται se disait à la fois des hérétiques et des catholiques. Il a pu en être de même pour ἀποτακτικοί. De plus, si erreur il y a, il est probable qu'elle remonte à saint Épiphane lui-même qu'on voit dans l'Anakephaleosis employer ἀποτακτικος avec le sens de moine comme il l'avait vu faire en Égypte. — [8] *Anacephalæosis*, l. II, c. XV, *P. G.*, t. XLII, col. 868. — [9] *P. G.*, t. XII, col. 1040. — [10] *Ibid.*, col. 852. — [11] *Ita*, Salmon, article *Encratites*, dans *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 119.

Digitized by Google

de sûreté des renseignements que cette confusion suppose ne permet pas d'attacher trop d'importance aux détails donnés par lui lorsqu'ils sont en désaccord avec des faits connus par ailleurs.

3. *Les constitutions impériales* (381-383). — Les sectes ascétiques ne pouvaient échapper à l'attention de l'empereur Théodose dans son œuvre de concentration ecclésiastique. Ils sont fort maltraités dans une constitution impériale, 8 mai 381 et dirigée contre les manichéens, à la fin de laquelle on lit : *Nec se sub simulatione fallaciæ eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus probatæ fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant; cum præsertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas vel Saccoforos nominari se velint, et varietate nominum diversorum velut religiosæ professionis officia mentiantur : Eos enim omnes convenit, non professione defendi nominum sed notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum* [1].

L'empereur ne dit point, comme on l'a imprimé souvent que ces encratites, apotactites, etc., étaient manichéens, mais qu'il arrivait que des manichéens se dissimulassent sous leur nom. En réalité il vise non pas des individus, mais bien les mêmes sectes que nous avons déjà vues condamnées par Basile et Épiphane. Ce sont elles qui s'abritaient sous des noms *quibus plerique, ut cognovimus probatæ fidei et propositi castioris dici volent*. Mais leur manichéisme ne peut être pris au sérieux en présence des renseignements fournis par les deux évêques. La condamnation impériale fut renouvelée l'année suivante, dans une constitution du 31 mars 382, dirigée elle aussi contre les manichéens en des termes, qui laissent voir cette fois que sous le couvert de ceux-ci, il s'agit bien en réalité des sectaires qui nous occupent. Après avoir dit qu'il se nomment *solitarii*, ils évitent *vitæ solitariæ falsitate*, les *cœtus bonorum* et s'unissent aux gens de la pire espèce : *Cæterum quos Encratitas prodigiali appellatione cognominant cum Saccoforis sive Hydroparastatis, refutatos iudicio, proditos crimine, uel in mediocri vestigio facinoris huius inventos summo supplicio et inexpiabili pœna iubemus affligi* [2]. Cette rigueur de répression s'accorde bien avec ce que nous savons de Théodose. On remarquera que dans cette constitution les apotactites ne sont pas nommés.

La même condamnation fut renouvelée une dernière fois par Théodose le 25 juillet 313 [3]. Les hydroparastates se retrouvent encore en 428 (30 juin), dans une constitution de Théodose II et Valentinien [4], laquelle n'a pas trouvé place dans le Code de Justinien [5]. Mais jamais, depuis 383, dans aucune des nombreuses condamnations qui postérieurement à cette date ont été portées contre les manichéens, on ne trouve le nom de ces sectes associé au leur. On ne les retrouve pas non plus nommés dans le soi-disant canon 7 du concile de Constantinople de 381, lequel, vraisemblablement plus jeune de 80 ans [6], peut être reporté vers le milieu du ve siècle et appartiendrait à une lettre de l'Église de Constantinople à l'évêque Martyrios d'Antioche. Il est probale que la rigueur de Théodose avait eu le dernier mot dans la lutte.

4. *L'Apocriticos* de Macarios Magnès [7] (après 410). Dans ce traité de polémique contre Porphyre, l'auteur répondant à une objection tirée du livre perdu *Contre les chrétiens*, au sujet de I Tim., IV, 1-3, est amené à justifier la conception ecclésiastique de la valeur de la virginité et pour ce faire à attaquer avec virulence les sectes ascétiques, c'est-à-dire les encratites, apotactites, ermites. Macarios Magnès semble s'être servi du Panarion d'Épiphane avec lequel il concorde sur plus d'un détail [8]. Il introduit dans le débat la personne peut-être légendaire de Dosithée de Cilicie, ὁ κορυφαῖος παρ' αὐτοῖς, dont nous nous abstiendrons de parler ici. Pour le reste, il ne fournit rien de bien nouveau. Voici le passage principal ...μάτην σοφίζονται τὴν κτίσιν ὑβρίζοντες καὶ τὰ κτίσματα τοῦ θεοῦ διαβάλλοντες, τὰ γενόμενα μὲν εἰς ἀπόλαυσιν καὶ τροφήν, οὐκ εἰς ὕβριν καὶ κόρον καὶ ζωῆς ἀταξίαν, ἀλλ' εἰς εὐχαριστίαν τοῖς πιστοῖς καὶ μετάληψιν. Τοιοῦτοι δὲ Μανιχαίων παῖδες ἐξεφοίτησαν· τοιαύτας αἱρέσεις ἡ τῶν Πισσιδέων ἔχει καὶ τῶν Ἰσαύρων χώρα, Κιλικία τε καὶ Λυκαονία καὶ πᾶσα Γαλατία, ὧν καὶ τὰς ἐπωνυμίας ἐργῶδες ἀπαγγεῖλαι· Ἐγκρατηταὶ γὰρ καὶ Ἀποτακτῖται καὶ Ἐρημῖται καλοῦνται, οὐ χριστιανοί τινες, οὐδὲ πρός φυγες τῆς οὐρανίου χάριτος, πίστεως μὲν εὐαγγελικῆς ἀποσταται καὶ ἀπόδημοι, τῇ δὲ τῶν βρωμάτων ἀποχῇ, τῆς εὐσεβείας ἐγείρειν λέγοντες τὴν ἀκρόπολιν.

5. *Le traité anonyme* de l'Escurial [9]. A la fin du manuscrit grec *T I, 17* de l'Escurial [10] (XIIIe siècle) sous le titre *Incerti de hæreticis*, ont été conservés trois traités d'hérésiologie ou plutôt trois chapitres d'un même traité qui se succèdent avec des titres particuliers. Tous trois sont dirigés contre les ἐγκρατῖται et les ἀποτακτῖται. « Leur contenu, dit Ficker (p. 56), ne m'a point paru assez important pour être reproduit en entier [11]. Un seul passage éveille peut-être l'intérêt, il se trouve dans le second de ces traités lequel couvre les folios 177^b à 181^b avec le titre ὅτι ἀπὸ σίμωνος τοῦ μάγου αὗται αἱ αἱρεσεις. » Le passage reproduit par Ficker va du f° 179^a au f° 180^a. Quelques mots ont été endommagés, mais sauf peut-être une phrase, le sens général est suffisamment clair. C'est sous forme d'histoire de la secte une violente satire toute en allusions, qui a dû être écrite par quelqu'un qui avait les originaux sous les yeux. On peut distinguer dans ce morceau deux parties.

La première, d'allure purement légendaire, fait remonter par un comble d'ironie la paternité de la secte à un disciple de Simon le Magicien, Gemellus. Cette

[1] *Cod. Theodos*, l. XVI, tit. V, VII. — [2] *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. V, IX. — [3] *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. V, XI. Leur nom se retrouve à côté de celui des ariens et des manichéens : *Omnes omnino quoscumque diversarum hæresum error exagitat (id est Eunomiani, Ariani, Macedoniani, Pneumatomachi, Manichæi, Encratitæ, Apotactitæ, Saccofori, Hydroparastatæ) nullis circulis coëant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant, nec ad imaginem Ecclesiarum parietes privatos ostendant : nihil vel publice vel privatim, quod catholicæ sanctitati officere possit, exerceant. Ac si qui extiterit, qui tam evidenter vetita transcendat, permissa omnibus facultate quos rectæ observantiæ cultus et pulchritudo delectat, communi omnium bonorum conspiratione, pellatur.* — [4] *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. V, LXV. Il leur est défendu, en même temps qu'à un certain nombre d'autres hérétiques, parmi lesquels les manichéens, de tenir des assemblées *in Romano solo*. On les retrouve encore dans la Novelle de Théodose II : *De Judæis, Samaritanis, hæreticis et paganis* de 439; cf. Ritter, *Novellæ constitutiones imperatorum*, etc., p. 10 (en appendice à son édition du *Codex Theodosianus*, Leipzig, 1745, VI, 2). — [5] Celui-ci cependant énumère avant les manichéens : *Ophitæ, Encratitæ, Apotactitæ, Saccofori*. Mais il est clair qu'il n'y a là qu'un souvenir de chancellerie auquel rien ne correspondait plus dans la réalité. *Codex Justinianus*, I, 5.5, éd. P. Krüger, p. 75. Le texte grec dans la *Constitutionum ecclesiasticorum collectio* après ἀποτακτῖται ajoute ἐρημῖται. Voellus et Justellus, *Bibliotheca iuris canonico veteris*, Paris, 1661, t. II, p. 1285. — [6] Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 26-28. Voir le texte. Lauchert, *Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg, 1896, in-12, p. 87. Ficker, p. 87, note 2, cependant estime qu'il pourrait être placé dans le voisinage de l'épître canonique de saint Basile. — [7] Macarii Magnetis, *quæ supersunt ex inedito codice*, édit. C. Blondel, Paris, 1876, in-4°, p. 151 sq. — [8] Salmon, *Encratites*, dans *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 19. — [9] Ficker, *op. cit.*, p. 51 sq. — [10] Une description de ce manuscrit a été donnée par Miller dans son *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 111 sq.; Ficker l'a reproduit, *loc. cit.* — [11] Il faut espérer qu'un jour ou l'autre ces fragments seront recueillis et publiés.

Digitized by Google

première page semble n'avoir été imaginée que pour réunir sous le patronage infamant de Simon plusieurs hérésies divisées entre elles au moment où vivait l'auteur. C'est dans un livre conservé par ces sectes : Πέτρου Πράξεις (*Actus Petri cum Simone*), qu'est racontée l'histoire de ce Gemellus. L'auteur laisse entendre qu'ils se sont donnés à eux-mêmes le nom de Gemellites, καὶ τούτου τὸ ὄνομα μέχρι τοῦ νῦν ἐπίκειται τῇ αἱρέσει τῶν Ψευδο-Ἀποτακτιτῶν. Γεμελλίται γὰρ ἐπονομάζονται. L'ironie ici est évidente, car dans les *Actus Petri cum Simone,* Gemellus joue un trop méchant rôle pour que des lecteurs de cet apocryphe aient pu songer à se parer de son nom [1].

L'histoire commence à proprement parler avec la seconde page, où dans une phrase probablement corrompue et dont le sens ne peut être reconstitué avec sécurité, le pamphlétaire fait allusion à une période où les pseudo-apotactites semblaient faire partie de l'Église [2]. Χρόνου δὲ προϊόντος καί τινων ἀπατηθέντων διά [τινάς] προεστῶτας τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χριστοῦ, ἐλαύνεσθαι ὑπὸ [σφῶν]? διωκόντων τὴν ἐκκλησίαν μία δὲ αἵρεσις ὄντες ἐδόκουν λανθάνειν [3]. Il est probable que parmi ces chefs des églises du Christ qui se laissèrent séduire, il faut entendre les évêques dont on dut réprimer les tendances vers une ascèse hétérodoxe, tels que Eustathe de Sébaste [4].

A ce moment ils ne formaient encore qu'une seule hérésie, μία δὲ αἵρεσις ὄντες, mais grâce à l'action du diable, ὁ καθηγητὴς αὐτῶν, le schisme se mit vite dans ce schisme. Quelques-uns d'entre eux possédaient des quadrupèdes (ζῶα, τετραπόδων). Cette liberté inspira du dégoût à ceux qui n'en possédaient pas, ἐδδελύχθησαν et ceux-ci déclarèrent les premiers impurs et profanateurs de la grande apotaxis : ἀκαθάρτους καὶ ἀνοσίους τῆς τοιαύτης ἀποτάξεως et ils se séparèrent d'eux, gardant pour eux le nom de gemellites. Mais parmi ces gemellites quelques-uns portaient des manteaux de poil de chèvres, d'autres s'accordaient des manteaux de laine. Nouveau schisme σάκκινα φοροῦντας ἐχώρισεν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν φορούντων τὰ ἐρινᾶ ἱμάτια ὡς ἀπὸ ἀσεβῶν. Le diable ne s'en tint pas là : n'ayant plus de motifs de discorde, ils continuèrent cependant à se diviser de plus en plus entre eux, ἀλλήλους γὰρ βδελυσσόμενοι καὶ ἀπ' ἀλλήλων χωριζόμενοι ὡς ἀπὸ πολεμίων νομίζουσι χωρίζεσθαι· ὅπερ καὶ ἀπόταξιν ὀνομάζουσιν. Ceux-là se sont les apotactites proprement dits.

Quant aux autres, ceux qui avaient conservé les manteaux de laine, ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ ἄλλο σχῆμα, ὃ οὗτοι ὡς ἄχρηστον ἀπερρίψαντο, il leur fallait un nouveau nom après avoir été repoussés de la grande apotaxis. Ils se baptisèrent encratites, Ἐγκρατίτας γὰρ ἑαυτοὺς ὀνομάζουσιν. Ils se font avec les premiers une guerre incessante.

Le texte a été écrit en Asie-Mineure et à une époque vraisemblablement antérieure aux condamnations de la fin du IVe siècle auxquelles aucune allusion n'est faite. La lutte est engagée entre deux conceptions de l'apotaxis, l'une fidèle à l'Église, l'autre séparée [5]. Le nom d'apotactite à lui seul n'est pas du tout synonyme d'hérésie. On peut remonter assez haut dans le cours du IVe siècle l'origine de ces curieux écrits. Ficker chercherait volontiers l'auteur dans l'entourage d'Amphiloque d'Iconium. Rien n'empêche même de lui assigner une date plus reculée.

6. *Écrivains postérieurs.* — Il n'y a pas lieu d'insister sur les détails fournis par quelques écrivains postérieurs lesquels dépendent des précédents et n'apprennent rien de nouveau, Timothée de Constantinople (2e moitié du VIe siècle) [6], dans son *De receptione hæreticorum* [7], s'inspire de saint Basile pour l'ensemble et de Théodoret [8] en ce qui concerne les hydroparastates. Les canons de saint Basile ont fourni encore les noms des Ἐγκρατῖται, Σακκοφόροι καὶ Ἀποτακτῖται à Siméon le Logothète [9] et à Alexis Aristène (XIIe siècle). Saint Jean Damascène dépend de l'Anacæphalosis de saint Épiphane, dans son Περὶ αἱρέσεων [10]. De même saint Augustin dans son *Liber de hæresibus* [11], c. XL. Enfin les Apostoliques de la *Catena in Johannem* d'Ammonius d'Alexandrie [12] (Ve siècle) viennent sûrement de la même source.

7. *Les Actes apocryphes des Apôtres.* — D'après saint Épiphane les Apotactites lisent les Actes d'André et de Thomas [13] οὗτοι δὲ ταῖς λεγομέναις Πράξεσιν Ἀνδρέου τε καὶ Θωμᾶ τὸ πλεῖστον ἐπερείδονται, — les encratites, ceux de Jean, d'André et de Thomas [14], Κέχρηνται δὲ Γραφαῖς πρωτοτύπως ταῖς λεγομέναις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου Πράξεσι, καὶ Θωμᾶ καὶ ἀποκρύφοις τισὶ. L'anonyme de l'Escurial joint à cette série les *Actus Petri cum Simone* [15], γέγραπται ἐν βιβλίῳ παρ' αὐτοῖς φυλασσομένῳ ὃ λεγούσι Πέτρου Πράξεις. Ils les lisaient, il est vrai, dans un texte un peu différent de celui qui a été conservé, car l'histoire de Gemellus empruntée à leur apocryphe ὡς τὸ γράμμα μαρτυρεῖ ne concorde pas avec celle de nos *Actus Petri*.

Toute cette littérature était inspirée par un encratisme rigoureux qu'on appuyait sur l'autorité des apôtres et qui ne pouvait plus guère paraître orthodoxe au IVe siècle. Cependant on continuait à les lire. Leur origine gnostique, sauf peut-être en ce qui regarde les Actes de saint Thomas, est aujourd'hui de plus en plus abandonnée. Il en est ainsi tout particulièrement pour les *Actus Petri* [16]. L'opinion de Dufourcq [17] qui a cru y retrouver des traces de manichéisme n'a pas été acceptée. Ficker a établi (p. 97) qu'ils avaient été mis à contribution par le premier traité de polémique dirigé contre les manichéens l'*Archelai episcopi Liber disputationis adversum Manichæum.* Cet emprunt montre qu'au contraire au début du IVe siècle on trouvait encore orthodoxe les *Actus Petri* dans certains milieux catholiques. Les *Actus Philippi in Hellade* dont nous avons parlé plus haut, provenant d'Asie-Mineure (IVe siècle), ont peut-être été rédigés dans des cercles apotactites.

[1] Les mots entre crochets sont des conjectures de Ficker. — [2] Voir dans Ficker, p. 60-61, la critique de ce passage. — [3] Ficker (p. 87) croit cependant n'avoir pas de raison de douter qu'il ait existé des hérétiques portant ce nom. En réalité, il est impossible qu'au IVe siècle des sectes ascétiques lisant les apocryphes à tendance encratite, où Simon le magicien était si malmené, aient pu chercher dans son entourage leur origine. Que le nom de Gemellites ait eu une autre source paraît par contre fort improbable après le rapprochement avec les *Actus Petri cum Simone.* D'ailleurs le ton d'ironie ardente de ce factum rend très vraisemblable une simple invention de l'auteur. — [4] Loofs, *Eustathius von Sebaste...*, Halle, 1898, p. 88 sq. — [5] Les hérétiques sont de pseudo-apotactites, leur apotaxis est une fausse apotaxis. Τῶν Ψευδο-Ἀποτακτιτῶν (p. 57)... τὴν ψευδώνυμον ἀπόταξιν. — [6] Cf. Krumbacher (Ehrhard), *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 2e édit., p. 59. — [7] Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum. P. G.,* t LXXXVI, col. 16. Cet écrit a été conservé sous une double forme, l'une publiée par Cotelier, *Ecclesiæ Græcæ monumenta,* Paris, 1686, t. III, p. 379, l'autre par Combefis, *Historia hæresis Monotheletarum,* Paris, 1648, col. 452. — [8] Theodoret, *Hæreticarum fabularum compendium,* I, 20, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 369-372. — [9] Syméon le Logothète, *Epitome canonum,* dans Voelli et H. Justelli, *Bibliotheca iuris canonici,* 1661, t. II, p. 740; Alexis Aristène, *Synopsis canonum Bibliotheca iuris canonici, P. G.,* t. CXXXVII; t. II, p. 708. — [10] *P. G.,* t. XCIV, col. 713. — [11] *P. L.,* t. XLII, col. 32. — [12] C. I, V, 3, *P. G.,* t. XXXV, col. 1394, Διὰ καὶ τὸν γάμον τινὲς ἀπαγορεύουσι καὶ τὸ γεννᾶν Σατορνῖνος καὶ οἱ Ἀποστολικοί. — [13] *Ibid.,* col. 1040. — [14] *Ibid.,* col. 851. — [15] Ficker, p. 56-57. Voir son appréciation, p. 90-91. — [16] Voir Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* t. II, p. 549 sq.; C. Schmidt, *Die alten Petrusakten in Zusammenhang der apocryphen Apostellitteratur,* Leipzig, 1903, dans *Texte u. Untersuch., N. T.,* IX, p. 119 sq.; Ficker, *op. cit.*; R. Liechtenham, *Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker,* dans *Zeitschrift. f. die neutestamentl. Wissenschaft,* t. III (1902). — [17] Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum,* p. 323 sq.

Digitized by Google

8. *Les sectes ascétiques du IVe siècle.* — Elles furent nombreuses en Orient, et surtout en Asie-Mineure, celles dont l'origine est connue et peut être datée de la première moitié du IVe siècle. On retrouverait chez elles ainsi que dans les décisions conciliaires de la même époque la trace de toutes les erreurs qu'on reproche aux apotactites.

On retrouverait aussi ces mêmes tendances difficilement réprimées jusque dans le sein de l'Église comme nous l'avons vu pour les *monazontes* de Jérusalem. Mais aucun rapprochement n'est plus instructif que la comparaison avec les doctrines et les pratiques des eustathiens condamnée par le concile de Gangres [1] dont la date doit être reportée à 343 d'après Braun [2], à 340 selon Loofs [3]. Les disciples d'Eustathe, le fondateur du monachisme arménien, le maître et le rival malheureux de saint Basile, ont de singulières accointances avec les hérétiques apotactites condamnés par Basile, trente-cinq ans après le concile de Gangres.

IV. Les hérétiques : uratiques et doctrines. — Ces sectes paraissent avoir été localisées en Asie-Mineure où, autant que l'on en peut juger, elles furent assez répandues. On les retrouve en *Phrygie* (Basile, Épiphane); en *Pisidie* (Macarios, Épiphane [4]), en *Pamphilie* (Épiphane [apostoliques et encratites]); en *Cilicie* (Épiphane, Macarios); en *Galatie* (Macarios, Épiphane [encratites]); en *Cappadoce* (Basile); en *Isaurie* (Macarios, Épiphane [Encratites]); en *Lycaonie* (Macarios), enfin pour les seuls encratites d'Épiphane l'*Asie, Antioche* de Syrie et la *Pars Romanorum*.

Bien des divergences et, selon l'Anonyme de l'Escurial, bien des haines de secte devaient séparer ce petit monde qui s'agitait et se développait en toute indépendance et sans aucun contrôle. Aussi est-il probable que cette variété de noms par lesquels ils se désignaient réalisait une variété de conceptions ascétiques où se manifestaient à des degrés divers les pratiques qu'on leur reproche. Nous allons les parcourir très rapidement.

Encratitæ (Basile, Épiphane? l'Anonyme de l'Escurial, Théodose, Macarios). Ce nom n'est point une étiquette donnée par ces écrivains. Il a été porté réellement au IVe siècle. Mais cela ne permet pas de conclure à une relation de continuité entre eux et les encratites du IIe siècle, lesquels, à la différence des montanistes, ne furent jamais une secte [5]. Basile [6] qui place les encratites apotactites à la suite des novatiens semble avoir eu conscience que leur apparition était postérieure. Il ajoute même que ces encratites n'ont jamais été condamnés. Si la secte avait existé au temps de Firmilien en eût-il été ainsi? C'est peut-être pour ce même motif qu'Épiphane fait deux sectes différentes des encratites et des apostoliques. Il n'en est pas autrement de l'Anonyme de l'Escurial qui conserve ces deux sectes dans une étroite dépendance d'origine. L'esprit encratite, grâce surtout à la lecture des Actes apocryphes, s'était perpétué dans les milieux ascétiques longtemps peut-être sans que l'opposition des vues se précisât assez pour amener la rupture. Un nom analogue, avec les mêmes doctrines, est porté par ces mystérieux *abstinentes* dont parle Filastre [7], lesquels, répandus en Gaule, en Espagne et en Aquitaine, doivent peut-être être identifiés avec les priscillianistes mais n'ont certainement aucune attache avec les anciens encratites. Ce fut un encratite, le martyr Busiris d'Ancyre qui souffrit courageusement pour la foi sous Julien [8] et qui revint à l'Église avant de mourir.

Hydroparastatæ (Basile [*prima canonica*]; Théodose; Épiphane [encratites]; Théodoret [9]). Il est hors de doute qu'un certain nombre parmi ces sectes poussaient l'horreur du vin jusqu'à célébrer l'eucharistie avec de l'eau seulement. L'accusation d'avoir corrompu les mystères se retrouve sous la plume d'Épiphane et de l'Anonyme de l'Escurial. Et l'on peut relever dans l'Église jusqu'après le IVe siècle des tendances analogues. Voir Aquariens, col. 2648 sq. Il est même possible qu'Épiphane y fasse allusion dans sa notice sur les apostoliques, s'il est permis de donner ce sens spécial au mot assez obscur ὑδαρευόμενοι qu'il emploie à deux reprises [10] : παρεκδάλλουσα τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς Ἀποστολικοὺς καὶ Ἐγκρατίτας, παρεκδάλλουσα τοὺς ὑδαρευομένους ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ [11]... En tout cas, dit Krüger, l'existence de cette secte d'hydroparastates, dans les siècles précédents n'est pas admissible [12]. Il n'y a pas lieu non plus d'admettre l'hypothèse d'infiltrations manichéennes.

Apotactitæ (Basile [*sec. can.*], Épiphane, Anonyme de l'Escurial, Théodose, Macarios). De même que l'essence de l'encratisme c'était la condamnation du mariage, et par voie de conséquence, la prohibition de l'usage de la viande et du vin, de même l'essence de l'apotaxis hérétique c'était la condamnation de toute espèce de propriété et la pratique de la pauvreté, même affectée, dans les habits, la nourriture, etc.

Apostolici (Épiphane). Dans la littérature ascétique, vivre de la vie apostolique, ἀποστολικόν βίον βιοῦντες [13], c'était vivre en ascète. Cette conception était due, en grande partie du moins, à l'influence des Actes apocryphes des Apôtres, lesquels appuyaient leur doctrine sur les exemples laissés par eux. Tous avaient été vierges ou continents et pauvres : de parfaits *apotactites* comme disent les *Acta Petri et Andreæ* [14]. Ἐὰν ἀποτάξῃ πάντων τῶν ὑπαργόντων σου καὶ τῆς γυναικός σου καὶ τῶν τέκνων σου ὡς καὶ ἡμεῖς (les Apôtres) ἀπεταξάμεθα, τότε καὶ σὺ ποιήσεις σημεῖα. On a vu plus haut dans les *Acta Philippi* que le vêtement apotactique lui-même avait été porté par les apôtres.

Saccofori (Basile, Théodose, Anonyme de l'Escurial [15]). Le σάκκος était un manteau noir fait de poil de chèvres que portaient les gens du peuple, Apoc., VI, 12, καὶ ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος. Dans ce sens on trouve le mot σακκόφορος dans Plutarque [16]. Il était en même temps un vêtement de pénitence ou un signe de deuil [17]. Gen., XXXVII, 34; Jon., III, 9; Matth., XI, 21. Dans ce dernier cas il affectait la forme d'un sac. C'était un cilice [18].

[1] Hefele, *Conciliengeschichte*, 1873, t. I, p. 777-792; Lauchert, *op. cit.*, p. 79-83. — [2] Braun, *Die Abhaltung der Synode zu Gangra*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895, t. XVI, p. 586 sq. — [3] Loofs, *Eustathius von Sebaste*, p. 82 sq. — [4] Dans le *Panarion*, ce sont les encratites, dans l'*Anacepha laeosis* les apostoliques qui vivent en Pisidie. — [5] Sur les sénériens et la valeur de la notice d'Épiphane à leur sujet, cf. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Wien, 1865, in-8°, p. 215. — [6] Basile, *Canonica prima*, *P. G.*, t. XXXII, col. 668. — [7] Philastre, *Liber de hæresibus* LXXXIV, *P. L.*, t. XII, col. 1196. *Sunt in Galliis, et Hispaniis et Aquitania veluti abstinentes qui et Gnosticorum et Manichæorum particulam perniciosissimam æque sequuntur separantes persuasionibus conjugia hominum et escarum abstinentium promittentes.* — [8] Sozomène, *Historia ecclesiastica*, V, 11, *P. G.*, t. LXVII, col. 1248 : Ὄν τῆς αἱρέσεως ὄντα τότε τῶν καλουμένων Ἐγκρατιτῶν. — [9] Theodoret, *Hær. fab. comp.*, I, 20; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369; Jean Chrysostome, *Homilia in Matth.*, LXXXII, *P. G.*, t. LIII, col. 740; Filastre, *Hær.*, LXXVII, *P. L.*, t. XII, col. 1196; S. Augustin, *Hær.*, LXIV, *P. L.*, t. XLII, col. 35. — [10] Épiphane, *op. cit.*, col. 1049 *a*. Voir aussi col. 1045 *c*. — [11] Cf. Ficker, *op. cit.*, p. 85, note 2. — [12] Krüger, art. *Hydroparastaten*, dans Hauck, *Realencykl.*, t. VIII³, p. 500. — [13] Épiphane, *ibid.*, col. 1044; Socrate, *Historia ecclesiastica*, IV, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 512; Jérôme, *Epistolæ*, XLVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 510. — [14] Bonnet, *Acta apost. apocr.*, t. II, I, p. 123. Rédigés dans la seconde moitié du IIe s., au IVe s., ils n'étaient plus lus que dans des milieux hérétiques, dit Eusèbe, H. E., III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 854, en particulier chez les *Apostoliques* d'Épiphane et chez les *Priscillianistes*, Turibe, *Ep. ad Idac. et Cepon.* 5, et Innocent Ier, *Ep.*, VI, *Ad Exsup.*, 7. — [15] σάκκινα φοροῦντας ἱμάτια, Ficker, p. 58. — [16] Plutarque, *Moralia*, 239 *c*. — [17] Justin, *Dialogus cum Tryph.*, *P. G.*, t. VI, col. 473 sq. — [18] Basile, *Epistolæ*, XLV, 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 366 : Σάκκῳ δὲ τραχεῖ τὸ σῶμά σου διανυττῶν, καὶ ζώνῃ σκληρᾷ τὴν ὀσφύν σου περισφίγγων.

Digitized by Google

Les moines portèrent les deux, manteau et sac. La melote des moines d'Égypte était un manteau de poils de chèvre ou de chameau [1]. Mais le nom de saccophores était spécialement réservé à ceux qui portaient le cilice et le portaient seul ou du moins apparent. Ce fut le cas sans doute de cette vierge σακκοφοροῦσα de Jérusalem dont Pallade [2] raconte la lamentable aventure [3]. C'était d'ailleurs une coutume étrangère à l'Église catholique, rapporte saint Épiphane qui reproche à certains moines de Mésopotamie, ses vénérables frères, de l'avoir acceptée et d'avoir contribué ainsi à donner naissance aux excentricités des messaliens : Ἀλλὰ καὶ ἄλλῳ τύπῳ προελήφθησαν οἱ αὐτοὶ τίμιοι ἡμῶν ἀδελφοὶ, οἱ κατὰ Μεσοποταμίαν ἐν μοναστηρίοις ὑπάρχοντες, εἴτουν Μάνδραις καλουμέναις, κώμαις γυναικικαῖς προβαλλόμενοι, καὶ σάκκῳ προφανεῖ ἐπερειδόμενοι. ... Ἀλλότριον γάρ ἐστι τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας σάκκος προφανής, καὶ κόμη ἐκτεμνομένη ἀπὸ τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἀποστόλου [4].

On nous permettra de faire remarquer en passant que c'est peut-être là qu'on trouvera l'origine du curieux surnom donné à plusieurs reprises (notamment dans le titre) au martyr Apollonius dans le texte grec des Actes [5], ὁ καὶ Σακκέας. Le texte arménien qui est, on le sait, plus correct, ne porte point cette qualification, mais en revanche le titre lui donne le nom d'ascète : *The martyrdom of the holy Apollonius ascetic* [6]. Σακκοφόρος se disait à la fois des ascètes et des portefaix. Il a pu en être de même de sa variante Σακκας donnée à Ammonios, croit-on, dans le premier sens. Σακκέας auquel on n'a pu trouver une explication satisfaisante [7] serait simplement une forme insolite de σακκας et la phrase devrait se traduire par *Apollonius apôtre, lequel fut aussi appelé ascète*. La confusion qui l'identifie avec l'Apollo des Actes [8] rend ce sens assez probable si l'on songe que le renom d'ascétisme laissé par Apollonius cadrait parfaitement avec la qualité d'apôtre que lui attribue le rédacteur des actes grecs et que cette méprise n'est pas de nature à faire croire que ce dernier ait pu être le seul à conserver un surnom inconnu aux Actes et à saint Paul [9].

Eremitæ (Théodose [10], Théodose II, Macarios). Le mot ἐρημίτης n'appartient point à la littérature ascétique grecque du IVe siècle [11]. Pallade emploie toujours ἀναχωρητής [12]. Théodose est au fond la seule attestation que ce nom ait été porté par quelques-uns de nos hérétiques. C'est à lui que Macarios et Théodose II l'ont emprunté en même temps que l'accusation de manichéisme. Les eremitæ hérétiques ne furent sans doute pas des anachorètes à la façon des moines de Nitrie, mais plutôt des moines qui préféraient vivre seuls à l'écart de leurs confrères et dont la vie se confondait souvent avec celle des apotactites gyrovagues dont parle Julien. Les plus anciens rituels arméniens (IXe s.) ont conservé le souvenir de monazontes hermites distincts des moines ordinaires et qui faisaient profession sous un rite spécial dont la tradition attribuait la paternité à Théodoros évêque de Taré (Side?) de Pamphylie [13]. Le concile *in Trullo* (692) prend des mesures contre des ermites aux longs cheveux, vêtus de noir qui courent les villes et dont le costume alors insolite ressemble fort à celui des anciens apotactites [14].

Il est facile maintenant de reconstituer en quelques lignes les pratiques et les doctrines de ces sectes. Le point essentiel d'où découle tout le reste c'est une vie ascétique erronée qui leur fait condamner comme défendus à tous les chrétiens les biens et les libertés auxquels les disciples parfaits du Christ sont appelés à renoncer : mariage, usage de la viande et du vin, propriété. Mais ceci se retrouve chez toutes les sectes ascétiques, quelle que soit leur origine [15]. On retrouve même chez quelques-uns des eustathiens la prohibition de la viande [16]. C'est par cette condamnation seulement dit saint Épiphane qu'ils se distinguent des moines qui vivent en paix dans l'Église [17]. Καὶ εἰ μὲν αὐτοὶ, ἀποταξάμενοι καὶ ἀποστολικὸν βίον βιοῦντες μετὰ τῶν ἄλλων ἦσαν μεμιγμένοι οὐκ ἀλλότριος ἦν ὁ χαρακτήρ. Ils sont des moines qui veulent prier à part, dit-il ailleurs [18]. Ἀποστολικοὶ οἱ καὶ Ἀποταχτικοὶ μόνον ἀποταχτικοὺς δεχόμενοι, καθ' ἑαυτοὺς δὲ εὐχόμενοι. C'est là proprement ce qui leur a fait abandonner l'unité : la conviction que les chrétiens qui ne vivaient pas comme eux étaient impurs. Jusqu'à quel point ces vues ascétiques se sont-elles constituées en doctrine philosophique, il serait imprudent d'adopter à ce sujet le point de vue de leurs adversaires catholiques. Ces vues sur la nature de la matière, si elles ont existé chez eux, ne sont point des principes qui inspirent leur ascèse, mais des conséquences qui en découlent. Ils ne sont ni marcionites ni manichéens. Leur doctrine, ils la doivent aux conseils du Nouveau Testament compris avec la mentalité des Actes apocryphes. Quant aux bizarreries que cette mentalité leur a fait entreprendre, c'est au passé de leur race, au fonds d'enthousiasme religieux toujours en éveil chez les Phrygiens qu'il faut en demander compte.

Ils baptisent εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα [19]. Il est vrai que pour arrêter ceux d'entre eux qui du temps de Basile voulaient revenir à l'Église, ils ont cherché à l'avance à les retenir par un baptême spécial : ἵν αὐτοὺς ἀπροσδέκτους ποιήσωσι τῇ Ἐκκλησίᾳ ἐπεχείρησαν λοιπὸν ἰδίῳ προκαταλαμβάνειν βαπτίσματι· ὅθεν καὶ τὴν συνήθειαν τὴν ἑαυτῶν παρεχάραξαν. Cette modification au rituel ne devait pas être fort grave, puisque saint Basile, qui veut la rebaptisation pour les raisons que nous avons dites plus haut, n'exige pourtant d'une façon absolue que le renouvellement de l'onction. Il est possible qu'il s'agisse ici non pas d'un rite mais d'une formule où se précisait leur conception de l'Église et par laquelle ils semblaient baptiser pour une idée nouvelle, « falsifiant ainsi leur propre secte. » On pourrait peut-être sans trop de témérité entrevoir quelque chose de ces falsifications si les conclusions présentées par dom G. Morin au sujet du lieu d'origine et du sens primitif du *Sanctorum communionem* dans le symbole sont, comme nous le croyons, acceptables [21].

[1] Cassien, *Institut.*, I, *P. L.*, t. XLIX, c. 73. — [2] Butler, *The Lausiac history*, t. II, p. 83 (c. XXVIII). — [3] Cf. Jérôme, *Epistolæ*, XXII, *ad Eustochium*, c. XII, *P. L.*, t. XXII, col. 394, — [4] Épiphane, *Panarion*, *Hæres.*, LXXX, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 765. — [5] *Analecta Bollandiana*, t. XIV (1895), p. 286 : Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀπολλὼ τοῦ καὶ Σακκία. Voir aussi n. 4, 24, 46, 47. — [6] Conybeare, *The armenian Apology and Acts of Apollonius*, etc., in-8°, London, 1896, p. 35. — [7] Cf. cependant celle donnée par R. Seeberg, Ἀπολλὼς ὁ καὶ Σακκίας, dans *Theologische Litteraturblatt*, t. XXI (1900), p. 225, et *An. Boll.*, 1902, p. 99. — [8] Cf. p. 286 l'introduction : Ἀπολλὼς δὲ ὁ ἀπόστολος ἀνὴρ ὢν εὐλαβὴς Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει ζηλούμενος τὸν Κύριον. Cf. *Actes*, XVIII, 24. Rapprochez p. 294, n. 47 : ὁ ἁγιώτατος ἀθλοφόρος οὗτος ὁ καὶ Σακκίας. — [9] La forme σακκιας devrait donc être attribuée au rédacteur du texte actuel et c'est là sans doute l'objection la plus grave contre notre hypothèse. — [10] Constitution du 31 mars 382 : *Vitæ solitariæ falsitate*. — [11] En revanche, on le rencontre dans Sulpice Sévère, *Dialogues*, c. XVII, *P. L.*, t. XX, col. 194, *beatissimus Paulus primus eremita*; S. Jérôme, dans la *Vita Pauli*, *P. L.*, t. XXII, col. 1755, dit simplement *Vitam Pauli monachi*. — [12] Pallade, éd. Butler, p. 3.2; 151.12, 152.1, 153.1. — [13] Conybeare. *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments of the Armenian Church*, in-8°, Oxford, 1905, p. XXX, 136. — [14] *Concilium quinisextum*, XLII, Lauchert, *op. cit.*, p. 120. Τοὺς λεγομένους ἐρημίτας, οἵτινες μέλανειμονοῦντες καὶ τὰς κεφαλὰς κομῶντες περιαγοῦσι τὰς πόλεις... Rapprochez Pseudo-Damascène, *Ep. ad Theoph.*, *P. G.*, t. XCV, col. 368 : καὶ ἄλλος τις τῶν κυκλαριῶν Ψευδοερημιτῶν... — [15] Épiphane, *Hæres.*, XLVIII, *ibid.*, col. 868. — [16] Synode de Gangres, Lettre synodale. Lauchert, p. 80 : καὶ τίνες αὐτῶν μεταλήψεις κρεῶν βδελυττόμενοι. — [17] Épiphane, t. XLI, col. 1044. — [18] Ancephalæosis, *P. G.*, t. XLII, col. 833. — [19] Basile, *Canonica secunda*, *P. G.*, t. XXXII, col. 732. — [20] Basile, *Canonica prima*, *ibid.*, col. 669. — [21] Dom G. Morin, *Sanctorum Communionem*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 209-235.

Digitized by Google

Nous ne reviendrons pas sur ce qui a été dit plus haut des hydroparastates et des conditions de leur retour. Saint Basile donne, au sujet des vierges qui ont professé la virginité dans l'hérésie et qui ensuite se sont mariées, une solution qui s'appliquait peut-être aux vierges apotactites. On ne les condamnait pas, attendu qu'on les rebaptisait et qu'elles ne faisaient point partie de l'Église au moment de leur chute[1].

V. Les hérétiques : origine probable. — Il n'y a évidemment pas à faire état des détails fournis par l'Anonyme de l'Escurial dans la première partie de son récit. Il faut également écarter les accusations de manichéisme (Théodose) ou de marcionisme (Basile). Par ces accusations les anciens étaient beaucoup plus préoccupés d'établir des rapprochements de doctrines que des filiations historiques.

On se jetait communément à la tête l'épithète de manichéen. Pélage avait coutume de l'adresser aux catholiques. Les moines surtout avaient à s'en défendre, témoin saint Jérôme. Quant aux sectes ascétiques bien peu y ont échappé. Les inoffensifs audiens eux-mêmes furent suspectés.

D'autre part ce que nous savons de l'organisation de ces sectes et de leurs pratiques nous reporte vers la fin du IIIe siècle. C'est la date à laquelle semble s'être arrêté saint Épiphane qui les croit postérieurs aux cathares dont ils sont comme un ἀπόσπασμα[2].

Il n'est pas téméraire de reconstituer l'histoire de leur origine sur l'image de celle des hiéracites leurs frères d'Égypte[3]. Formée sous Dioclétien par le savant origéniste Hiéracas qui voulut asseoir sur des bases bibliques et philosophiques ses fortes convictions ascétiques[4], elle devint, après avoir été un des premiers ascétères, une secte encratite où l'on prohibait, dit Épiphane, le mariage et l'usage de la viande et du vin : οὐδεὶς μετ'αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἴ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα. Cette secte existait encore à la fin du IVe siècle[5].

Si l'on fait la différence de conceptions qui ont pu se préciser en doctrines formellement hérétiques chez un esprit cultivé tel qu'Hiéracas et des impulsions à moitié réfléchies qui faisaient mouvoir des êtres frustes comme les apotactites, il n'y a rien dans l'histoire de celui-là qui n'éclaire l'histoire de ceux-ci.

En Asie-Mineure, les schismes existaient à l'état chronique. L'aventure des aeriens, celle des audiens témoigne qu'une contrariété ou un scandale suffisait pour dresser autel contre autel. D'autre part, des vues sur le sens de la vie chrétienne qu'on eût cru périmées depuis deux siècles trouvaient encore, chez certains esprits épris d'ascétisme, des points d'attache dont souvent on n'avait pas conscience mais qui pouvaient leur permettre de reprendre vie quand viendrait l'heure. L'heure vint : ce fut la paix, l'abondante efflorescence de vie ascétique qu'elle suscita, les réactions que provoquèrent chez les âmes austères le relâchement qui suivit. Voilà quels furent les plus puissants facteurs de ce mouvement parallèle d'hérésie.

Le monde gréco-romain avait atteint une civilisation trop avancée, l'Église y était entraînée par un mouvement trop net vers les grandes transformations nicéennes pour que cet état de fièvre pût s'étendre ou durer. Il n'en fut peut-être pas de même dans des centres ecclésiastiques plus écartés et il est possible qu'à ces idées qui allaient mourir il ait été donné là de modifier ces institutions ecclésiastiques qui les repoussaient ailleurs[6].

Quoi qu'il en soit, en Asie-Mineure, les sectes apotactites furent un premier essai infructueux de vie monastique condamné à la fois par les erreurs de ses adhérents et l'indifférence des évêques qui auraient pu peut-être lui conserver l'allure normale du monachisme égyptien.

Bibliographie. — Les apotactites n'ont fait jusqu'ici l'objet d'aucune étude d'ensemble, sauf, en ce qui regarde les hérétiques, un chapitre très utile dans Ficker. En même temps que les ouvrages cités en note et les travaux généraux sur l'histoire de l'ascèse, Zöckler, Schiwietz, Wilpert, Harnack, etc., on aura profit à consulter spécialement les auteurs suivants qui ont traité à des points de vue divers des sujets connexes à celui auquel est consacré cet article :

F. C. Burkitt, *Early eastern Christianity, Saint Margaret's Lectures 1904, on the syriac-speaking Church*, in-16, London, 1904. Spécialement le chapitre IV, *Marriage and the sacraments*, p. 118 sq. — D. Cabrol, *Les Églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IVe siècle*, in-12, Paris, 1895, c. II et VII. — G. Ficker, *Die Petrusakten. Beiträge zu ihrem Verständnis*, in-12, Leipzig, 1903, c. III, *Benutzung in der Literatur*. — F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie*, in-12, Halle, 1898, et l'article du même *Eustathius von Sebaste*, dans la *Realencyklopädie* de Hauck, t. V, p. 627-630. — Salmon, *Encratites* dans le *Dictionary of christian Biography*, London, 1880, t. II, p. 118-120. — Suarezius, *De operibus S. Nili, P. G.*, t. LXXIX, col. 1321-1330. — Tillemont, *Mémoires*, 2e édit., t. II, *Les Encratites, Severiens, Apostoliques et Hydroparastates*, p. 410-418, voir p. 415-416.

A. Lambert.

APOTAXAMENI. Voir Apotactites, col. 2604.

APOTHÉOSES PRIVÉES. Les empereurs n'ont pas été seuls à recevoir, après leur mort, l'honneur de l'apothéose. Les membres de la famille impériale partageaient ce privilège; si toutefois le nom de privilège convient à un usage répandu dans le monde romain et dont nous rencontrons la trace jusque chez les chrétiens. Chez les Grecs et à Rome, l'usage de rendre des honneurs héroïques et même divins à de simples particuliers de tout âge et de tout rang n'était pas chose rare, et nous en constatons la coutume bien établie plusieurs siècles avant qu'il pût être question d'apothéoses officielles, de divinisations décernées à l'empereur et aux membres de sa famille. Un exemple connu et bien frappant est fourni par Cicéron, qui désapprouvait ce culte superstitieux rendu aux morts. *Adduci non possem*, dit-il, *ut quemquam mortuum conjungerem cum immortalium religione*[7]. Néanmoins, avec sa versatilité ordinaire, le grand homme s'empressa de décerner à sa propre fille Tullia, morte à la fleur de l'âge, une apothéose éclatante[8]. Chez les Grecs nous rencontrons des stèles athéniennes sur lesquelles paraît la défunte, tantôt avec les attributs d'Aphrodite, tantôt avec ceux de Héra, tandis que le défunt figure sous les traits de Dionysios[9]. Ou bien encore les jeunes filles mortes à la fleur de l'âge étaient assimilées à Coré enlevée par Hadès et les jeunes gens à Ganymède ravi par l'aigle de Jupiter[10]. On con-

[1] Basile, *Canonica secunda*, canon 20, *P. G.*, t. XXXII, col. 720. — [2] Épiphane, *P. G.*, t. XLI, col. 1040. — [3] Épiphane, *Hæres.*, LXVII. — [4] Harnack, *Gesch. altchristl. Litt.*, t. I, p. 467, et l'article *Hierakas*, dans *Realencykl.*, t. VIII², p. 38-39. — [5] Kunze, *Marcus Eremita*, 1895, p. 76 sq., 82 sq. — [6] Burkitt, *Early eastern christianity*, c. IV, Londres, 1904. Voir par contre dom Connolly, *Aphraates and monasticism*, dans *Journal of theological Studies*, july 1905, t. VI, p. 522 sq. — [7] Cicéron, *Philipp.*, I, VI, 13; cf. II, XLIII, 110, édit. Orelli. — [8] Cicéron, *Epist. ad Atticum*, XII, 36. Cf. le remarquable mémoire de l'abbé Mongault : *Remarques sur le fanum de Tullia, fille de Cicéron*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. I, p. 370 sq. — [9] J. de Witte et Ch. Lenormant, *Élite des monuments céramographiques, matériaux pour l'histoire des religions et des mœurs de l'antiquité*, in-4°, Paris, 1844, t. I, p. 225, 226. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 22, 34; t. II, p. 350; J. de Witte, *Lettre à M. Fr. Lenormant sur les apothéoses privées chez les anciens*, dans la *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 7.

Digitized by Google

serve à Rome, au musée du Vatican, salle du Bige, n. 610, une épitaphe consacrée à la mémoire de quatre frères; le père Pomponius Eudæmon et la mère Pomponia Helpis dédient ce monument à leurs fils et à eux-mêmes. Sur le devant est un bas-relief dans lequel sont représentés quatre personnages en pied, et sur les côtés on voit les bustes du père et de la mère avec leurs noms; au-dessous du premier buste est figuré l'aigle, au-dessous du second le paon, et ces oiseaux assimilent les deux époux, dès leur vivant, aux deux plus grandes divinités de l'Olympe, Jupiter et Junon [1]. Ce ne sont pas les seuls exemples à citer, mais c'en est assez pour montrer que l'usage était établi et répandu. En effet nous le rencontrons, non seulement sur les stèles athéniennes et à Rome, mais en Macédoine, où M. Heuzey a dessiné un marbre funéraire sur lequel se détachent les images de deux enfants représentés sous les traits d'Apollon et de Diane [2], à Aptèra, dans l'île de Crète, où une jeune femme nommée Claudia est mise au rang des dieux [3]; en Afrique, peut-être, puisque Apulée nous parle d'une veuve consacrant à son mari, pour lui rendre les honneurs divins, une statue qui le figurait sous les traits de Bacchus [4]; enfin, pour revenir à Rome, une certaine Claudia Semné, dont le tombeau fut trouvé en 1792, près de Saint-Sébastien, était figurée sous les traits de la Fortune avec les attributs de Vénus et de l'Espérance [5].

A côté de ces témoignages, E. Le Blant a très ingénieusement rapproché celui qu'on trouve dans la *Passio sanctæ Eugeniæ*. Ce document, exclu à bon droit par dom Ruinart de son recueil d'*Acta sincera*, est sans doute bien loin de présenter un caractère historique, cependant parmi les traits légendaires tout n'est pas à dédaigner. On lit dans cette *Passio* qu'une jeune fille voulant se consacrer à Dieu s'est enfuie de la maison de son père demeuré païen. Les aruspices, les devins auxquels on recourt pour retrouver la trace de la fugitive se tirent d'embarras en disant : « Les dieux l'ont enlevée. » On croit donc Eugénie morte, et son père, au désespoir, lui consacre une statue d'or faite à son image et qu'il adore comme celles des dieux [6].

Une pensée semblable a inspiré la composition d'un sarcophage chrétien trouvé à Arles, aux Aliscamps (voir col. 1211), en 1844 [7] (fig. 852). Ce sarcophage présente une décoration exceptionnelle. Il est divisé en quatre panneaux encadrés par des arcatures; dans les deux panneaux des extrémités on voit une figure d'homme nu tenant un cheval par la bride et conforme au type traditionnel des Dioscures. Dans les deux panneaux de l'intérieur, on voit, à gauche, un jeune homme imberbe sur l'épaule duquel une femme voilée pose la main; à droite, un personnage âgé et barbu portant un *volumen* et serrant la main d'une femme voilée. A terre, un faisceau de *volumina*, attaché par un lien, est posé entre eux. Dans la retombée des arcades on voit trois hommes en orants avec un *volumen*, et deux colombes becquetant des fruits dans une corbeille. L'usage de représenter les Dioscures n'est pas sans exemple sur les sarcophages. On le peut noter à Tortone [8], à Pise [9], à Tipasa en Mauretanie [10] et sur un sarcophage de provenance italienne conservé à Mouchy [11].

852. — Sarcophage chrétien trouvé à Arles. D'après une photographie.

Cette face principale de notre sarcophage ne laisserait présumer en aucune façon qu'il est de fabrication chrétienne. Heureusement les faces latérales ne permettent aucun doute sur ce point, puisque l'une de ces faces représente la multiplication des pains et des poissons.

Dans ces conditions quel peut être le sens de la décoration de la face principale? Estrangin y voit une scène de fiançailles, puis une scène de mariage; les deux cavaliers d'âge différent indiquent, selon lui, que l'époux a été soldat pendant toute sa vie [12]. Le P. Cahier découvre un mariage suivi des adieux au moment d'un voyage funeste sur mer que symbolise la présence de Castor et de Pollux [13]. E. Le Blant note que la cuve n'a pas les dimensions nécessaires à un double ensevelissement et

[1] C. Zoëga, *De origine et usu obeliscorum*, in-fol., Romæ, 1797, p. 653. Eckhel, *Doctr. numm. veter.*, in-4°, Vindobonæ, 1792, t. IV, p. 342 sq., a dressé un catalogue des personnages mis au rang des héros, figurés sur les monnaies grecques, et Millin, *Galerie mythologique*, in-8°, Paris, 1811, t. II, p. 241, 245, a consacré deux paragraphes aux : « Princes divinisés, honneurs héroïques rendus à des particuliers. » — [2] L. Heuzey, *Mission de Macédoine*, in-4°, Paris, 1876, p. 236. — [3] *Gazette archéologique*, 1876, t. II, pl. 12, p. 36, 37, 92, 150; 1877, t. III, p. 38; 1878, t. IV, p. 6, 8; *Revue archéologique*, 1876, p. 213. — [4] *Metamorph.*, l. VIII, édit. Oudendorp, t. II, p. 527. — [5] C. Zoëga, *op. cit.*, p. 370; Marini, *Atti dei fratelli Arvali*, p. 36, 822; Wolf et Battmann, *Museum der Alterthums-Wissenschaft*, in-8°, Berlin, 1808, t. I, p. 534 sq. Sur le sort de ce tombeau de Claudia Semné, cf. *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 7, note 3. — [6] Surius, *Vitæ sanctorum*, 25 décembre, § 13; Rosweyde, *Vitæ patrum*, in-fol., Antwerpiæ, 1615, p. 343, *Vita S. Eugeniæ*, c. VIII. — [7] E. Le Blant, *Lettre à M. le baron de Witte, sur un sarcophage chrétien portant l'image des Dioscures*, dans la *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 1-6, pl. 1; *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XXIII, p. 38-41. Cf. de Witte, *Note sur les représentations des Dioscures*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1879, t. XXIII, p. 52; J. Rendel Harris, *The Dioscurien in the christian legends*, dans *The Athenæum*, 1903, t. II, p. 98; *Revue archéologique*, 1844, p. 127; 1903, p. 282, fig. 19. — [8] Mabillon, *Iter italicum*, in-4°, Parisiis, 1687, p. 223. — [9] Lasinio, *Raccolta di sarcofagi del Campo santo di Pisa*, in-4°, Pisa, 1814, pl. 91, 101. — [10] *L'Illustration*, 5 sept. 1874, p. 155; Héron de Villefosse, *Rapport sur une mission archéologique en Algérie*, p. 31. — [11] *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 2. — [12] Estrangin, dans le *Bulletin de l'Institut de correspondance archéologique de Rome*, 1844, p. 12; dans la *Revue archéologique*, 1844, 127; *Description de la ville d'Arles*, in-8°, Aix-1845, p. 146, 239, 470. — [13] C. Cahier, *Décoration d'églises*, dans les *Nouveaux mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1878, p. 80.

Digitized by Google

juge que le marbre représente, selon toute apparence, un même personnage figuré d'abord près de sa femme, puis dans une de ces scènes d'adieux suprêmes souvent signalées sur les tombeaux [1].

Une particularité du sarcophage se trouve dans l'image des Dioscures. Ceux-ci sont toujours représentés jeunes et imberbes, or, dans notre sculpture, le cavalier de gauche est seul imberbe, l'autre est barbu. Il est remarquable que dans l'agencement des scènes le Dioscure barbu est placé auprès du personnage barbu, tandis que le Dioscure et le personnage imberbes sont également tous deux rapprochés. La cause de cette disposition ne paraît pas autre que la coutume antique de diviniser les morts. C'est la seule explication qui rende compte de l'anomalie qu'il y a à représenter les deux fils jumeaux de Léda d'un âge différent. J'incline dès lors à penser, ajoute E. Le Blant, que les têtes de ces héros, dieux funéraires et dont le mythe bien connu offre, comme notre bas-relief, l'image de l'existence et de la mort, ont été taillées par le sculpteur à la ressemblance du défunt, vivant ici, et là descendu au tombeau [2].

Cet usage des apothéoses privées tire son origine d'une des croyances les plus antiques et les plus tenaces de l'humanité. Les anciens avaient sur la divinité des idées très différentes des nôtres. Ils voyaient des dieux partout, même dans l'homme, surtout dans l'homme. Les principes qui le font vivre, penser, agir, leur paraissaient des choses divines. Πάντες οἱ ἄνθρωποι βασιλεύονται ὑπὸ Θεοῦ· τὸ γὰρ ἄρχον ἐν ἑκαστῳ καὶ κρατοῦν Θεῖόν ἐστι [3]. Ces choses mystérieuses ne devaient pas périr, pensaient-ils, elles subsistaient toujours et cohabitaient avec le corps dans le tombeau. De là certaines pratiques funéraires qui n'avaient pas seulement pour objet de perpétuer le souvenir et d'honorer la mémoire du défunt, mais de véritables actes de culte ne se distinguant que par des nuances de celui qu'on rendait aux dieux. *Quid omnino ad honorandos eos* (i. e. *deos*) *facitis, quod non etiam mortuis vestris conferatis?* demande Tertullien aux païens [4]. On leur prodiguait, aux uns comme aux autres, les prières, les sacrifices, les offrandes de tout genre, et l'on accomplissait à leur intention tous les rites prescrits. On est tombé dans une légère erreur en attribuant au christianisme la première idée de faire participer ses morts, si vile que fût leur naissance, à la gloire de Dieu. Dans leur respect un peu superstitieux, les anciens avaient laissé peu de chose à faire en faveur des morts. Les grecs appelaient ἥρως un mort quel qu'il fût, et ἡρῷον un tombeau; l'épitaphe débutait fréquemment par ces mots : Θεοῖς ἥρωσιν ou Θεοῖς καταχθονίοις [5], chez les latins *Dis manibus* [6]. Chaque famille romaine vénérait ses ancêtres sous le nom de *dei parentes* [7], et Cicéron formule cette loi dans un de ses traités politiques : « Que les prérogatives des Dieux Mânes soient sacrées; que les morts soient traités comme des *Divi* [8]. » Le mort est déjà une manière de saint dont on invoque la puissance et dont on réclame la protection [9]. Une des plus démonstratives et des plus touchantes inscriptions en ce genre invoque la défunte en ces termes : *Serva tuos omnes* [10].

D⋈ M⋈ S⋈
D O N A T A
PIA ⋈ IVSTA ⋈ V
ALE ⋈ SERVA ⋈
5 T V O S ⋈ O M N
ES ⋈ CON I V G I S ⋈
A B S E N T I S ⋈ R E
D I T V M ⋈ P E R F
E R R E ⋈ N E Q V I S T I
10 A M P L I A T V S P O T E R
I T T I B I T R I S T I A *sacra*
R E F E R *re*

D. M. S.
Donata, pia, justa, vale, serva tuos omnes;
Conjugis absentis reditum perferre nequisti.
Ampliatus poterit tibi tristia [*sacra*] *refer*[*re*]

Et ce n'est pas seulement aux ancêtres que ce culte est décerné. Nous avons vu Cicéron le rendre à sa fille Tullia; un enfant reçoit la qualification de *divus et dominus* après sa mort [11], la femme d'un affranchi est appelée « très sainte déesse » [12]; enfin, en dehors même de la famille, une nourrice reçoit, après sa mort, le titre de « divine » [13].

Comme la famille, la cité décernait des apothéoses, et ici encore nous voyons que le culte des saints protecteurs des cités prend sa source dans une antiquité fort reculée. L'histoire primitive des villes était encombrée d'une foule de héros, de fondateurs, auxquels on attribuait des actions merveilleuses et une mystérieuse survie. Lycurgue recevait à Sparte un culte qui durait encore sous l'empire. Thésée était adoré à Athènes, Ténès à Ténédos, Nélée à Milet, Timesios à Abdère, Battos à Cyrène, Hagnon à Amphipolis, beaucoup d'autres encore recevaient les hommages pieux dus aux fondateurs. Jupiter Latiaris dans le Latium, Sancus chez les Sabins, Enée, le lointain fondateur de Rome, obtint les mêmes honneurs et Virgile composa sur lui une épopée qui est, on l'a dit, une œuvre hagiographique autant que poétique [14].

Ce qui fait la distinction essentielle entre ces honneurs et ceux que les chrétiens attribueront dans la suite à leurs saints, c'est la moralité de ceux auxquels ils s'adressent. Cicéron trouvait légitime « que l'on considérât et que l'on traitât comme des dieux les hommes qui s'étaient illustrés par leurs bienfaits » [15]. Ce qu'on estimait le plus en eux ce n'était pas l'ensemble de leurs qualités morales; les anciens auraient fait assez peu de cas d'un homme qui, en offrant le modèle de toutes les vertus, n'aurait travaillé qu'à son perfectionnement individuel [16]. Il fallait, pour recevoir l'apothéose publique, avoir manifesté d'une façon quelconque une puissance surhumaine. Un scélérat de génie aurait pu à ce prix recevoir l'apothéose et il y en a des exemples. Le respect ayant moins de part que l'intérêt dans ce culte on décernait de préférence l'apothéose à ceux dont on attendait le plus d'avantages. Le mérite personnel avait moins de part que la réputation thaumaturgique ou bien utilitaire. Un certain Myagrios était invoqué pour préserver de la piqûre des mouches; un vaincu auquel on avait coupé la tête ayant accompli alors un prodige on lui avait, pour l'apaiser, décerné l'apothéose. Ces réputations s'étendaient parfois en des migrations dont la trace n'est pas moins curieuse à relever — quand c'est possible — que celle du culte des saints. Léonidas et Lysandre avaient des autels à Sparte, Brasidas était adoré en Thrace, Aratus à Sycione, Philopémen chez les Achéens et chez les

[1] E. Le Blant, dans la *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 2, 3. — [2] *Ibid.*, p. 5. Bien que les personnages soient d'une taille un peu courte, notre marbre n'est pas sans élégance et il paraît plus ancien que la plupart des sarcophages d'Arles; il remonterait donc aux premières années du IVe siècle. — [3] Plutarque, *Alexandre*, XXVII. — [4] Tertullien, *Apologet.*, XIII, *P. L.*, t. I, col. 401. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 1629, 1723, 1781, 1786; t. II, n. 2448, 3727; t. III, n. 4246, 4256. — [6] Les exemples se comptent par milliers. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. I, n. 1241; t. V, n. 3233; t. VI, n. 9659. — [8] Cicéron, *De legibus*, l. II, c. IX, 22. — [9] Orelli-Henzen, *Inscript. latin.*, in-8°, Turici, 1856, n. 6206, 7400. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2803 *a*. — [11] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 268, n. 117. — [12] Wilmanns, *Exempla inscriptionum*, in-8°, Berolini, 1873, n. 241; Orelli, *op. cit.*, n. 4587, 4588, 4647. — [13] *Ibid.*, n. 4646. — [14] G. Boissier, *La religion romaine*, in-8°, Paris, 1874, t. I, p. 230-247. — [15] Cicéron, *De natura deorum*, l. II, c. XXIV, 62. — [16] P. Guiraud, *Les assemblées provinciales dans l'empire romain*, in-8°, Paris, 1887, p. 14.

Digitized by Google

Mégalopolitains. Enfin on connaissait même les translations, puisque ceux d'Orchomène envoyèrent prendre à Naupacte le corps d'Hésiode pour le porter chez eux.

On voit par ces rapides indications quelle est la véritable importance du sarcophage d'Arles et quelle a été la persistance de ces coutumes païennes que le christianisme a recueillies et délicatement transformées.

H. LECLERCQ.

APOTRES (ORIGINE DU CULTE DES SAINTS). Les Apôtres sont les douze disciples que Notre-Seigneur élut après une nuit passée en prières [1], pour les préparer, par une éducation spéciale, à l'évangélisation du monde. Le choix fait par Notre-Seigneur en personne paraît être une condition essentielle de la dignité de l'apostolat, c'est pourquoi saint Mathias, qui prit la place du traître [2], compte plutôt comme homme apostolique, tandis que saint Paul ayant reçu directement sa vocation du Christ [3] figure toujours comme apôtre et occupe le premier rang après saint Pierre, auquel Notre-Seigneur confia la préséance du collège apostolique. Pendant quelques années après l'Ascension, les apôtres ne s'éloignèrent que temporairement de Jérusalem, mais lorsque Hérode eut fait mourir saint Jacques et emprisonné saint Pierre pour étouffer le christianisme naissant, ils se partagèrent le monde et se dispersèrent afin de porter la bonne nouvelle de l'avènement du Christ à toutes les nations. Il est assez difficile d'établir par une tradition ininterrompue la nature des travaux et le genre de mort de la plupart des apôtres. Les Actes s'occupent presque exclusivement d'abord de saint Pierre et ensuite de saint Paul, s'arrêtant à la seconde année de sa première captivité à Rome. L'histoire ecclésiastique et la tradition romaine sont cependant unanimes sur le martyre des deux principaux apôtres, quoique la date à laquelle il eut lieu ne soit pas aussi certaine. Quant aux autres apôtres, la pénurie des documents authentiques a ouvert la porte toute grande aux fables et légendes, provenant pour la plupart de sources hérétiques [4]. Tandis que les Valentiniens ne croyaient pas aux martyres des saints Mathieu, Philippe et Thomas [5], d'autres se sont plu dans les contes les plus fantastiques. Nous n'avons pas à les suivre, mais il convient de signaler, sans nous y arrêter, la difficulté qui existe sur l'identité de plusieurs apôtres. Ainsi, Nathanaël, dont la vocation est racontée par saint Jean [6], ne trouve point de place dans les listes des apôtres, d'où l'on a tiré la conclusion qu'il doit être le même que saint Barthélemy; la question du nombre des apôtres Jacques est presque aussi célèbre que celle des Madeleines, les avocats de l'identité de Jacques, fils d'Alphée, avec Jacques « frère du Seigneur » sont à peu près aussi nombreux et ont presque le même poids que ceux de la thèse opposée. Toutes ces questions étant plutôt du domaine de l'hagiologie que de la liturgie, nous renvoyons les lecteurs aux spécialistes [7].

Saint Paul nous apprend que la sainte Église est bâtie sur le fondement des prophètes et des apôtres, et il exhorte les fidèles à penser à leurs guides, à considérer leur mort comme le cachet de leur prédication et à imiter leur foi [8]. C'est donc autour du tombeau des apôtres et des martyrs qu'est né le culte liturgique, qu'il faut bien distinguer du culte non liturgique. Ce dernier a trouvé son interprétation dans les peintures des catacombes et des églises, et dans la dédicace de temples en l'honneur de Saints dont le corps n'y est pas conservé. Deux apôtres sur douze ont souffert à Rome, les deux coryphées, Pierre et Paul, et jusqu'au IVe siècle eux seuls ont reçu le tribut de la vénération de l'Église, car Rome n'admettait pas facilement le culte de Saints dont elle ne possédait pas les précieuses dépouilles. Il en était autrement pour les Églises dépendantes de Rome qui, de très bonne heure s'accoutumaient à célébrer des saints, les apôtres entre autres, sans en avoir les tombeaux. On se contentait d'églises érigées sous leur vocable, ou au besoin on choisissait une église quelconque [9]. Vers la fin du IVe siècle, Rome admit le cycle des fêtes qui, à Jérusalem, s'étaient ajoutées à la fête de Noël; il comprit l' « assomption » de saint Jean et l'ordination de saint Jacques, ce dernier étant pris tantôt pour le fils de Zébédée, tantôt pour le « frère du Seigneur » [10]. Saint André paraît un peu plus tard, d'abord à Ravenne où saint Pierre Chrysologue lui bâtit une église, à la dédicace de laquelle il prononça un sermon [11]; Rome a dû suivre de près pour le culte de cet apôtre puisqu'il a une fête au sacramentaire léonien.

Encore au Ve siècle, sinon du temps de saint Léon, certainement sous Gélase, on rencontre la fête de tous les apôtres, pendant l'octave de saint Pierre et saint Paul [12], dont la prière principale rappelle l'épître apocryphe de saint Jérôme à saint Chromatius qui sert de préface au martyrologe hiéronymien : *ut dies varii non videantur dividere quos una dignitas apostolatus in cœlesti gloria fecit esse sublimes.* Cette fête ne paraît pas avoir joui d'une longue vie, car elle disparaît juste au moment où l'on s'attendait à la voir s'établir pour toujours. Déjà Constantin, au dire du *Liber pontificalis* [13], avait orné le *ciborium* de la basilique du Latran des images des apôtres avec des couronnes d'argent; mais ce n'est qu'au milieu du VIe siècle qu'une basilique fut érigée à Rome en l'honneur des douze apôtres. Cependant, au lieu de leur être consacrée et de perpétuer ainsi la fête établie depuis si longtemps, elle reçut les titres des saints Philippe et Jacques, parce que leurs noms étaient inscrits au martyrologe au premier mai, jour de la dédicace.

Or, ce martyrologe a exercé une influence considérable sur le culte des apôtres, ce qui est d'autant plus surprenant que nous ne savons presque rien sur ses sources. Toutes les anciennes liturgies font mention, à la messe, des apôtres parmi les saints, mais ce n'est qu'en général et sans exprimer leurs noms; seules les messes grégorienne et mozarabe les énumèrent. Cette dernière ne fait qu'imiter en cela la première, tout en choisissant la liste contenue dans les Actes que l'on peut considérer comme définitive. Le canon romain suit un ordre différent qui lui est propre.

La sainte Écriture nous a conservé quatre listes [14] qui, tout en s'accordant assez bien quant aux noms, varient entre elles dans l'ordre de préséance. Saint Pierre occupe partout le premier rang, le traître est mis le dernier, excepté dans les Actes, où il ne paraît plus. Quant aux autres apôtres, on peut consulter les exégètes sur les motifs qui ont pu influencer les variations

[1] Luc., VI, 13. — [2] Act., I, 15 sq. — [3] Gal., I. — [4] R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 4 vol., Braunschweig, 1883-1890. — [5] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, IV, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1281. — [6] Joa., I, 46. — [7] Hergenrœther, *Kirchengeschichte*, t. III, p. 28, 31 sq.; Lipsius, *loc. cit.*; les *Analecta Bollandiana* qui au fur et à mesure rendent compte des publications sur ce sujet; Mgr Duchesne, *Les anciens recueils de légendes apostoliques*, dans le *Congrès scientifique catholique à Bruxelles*, 1894, Ve section, sciences historiques, p. 67-74. — [8] Ephes., II, 20; Hebr., XIII, 7. — [9] Pour Rome, voir le catalogue philocalien; pour les Gaules, S. Grégoire de Tours, *Hist.*, X, 31, *P. L.*, t. LXXI, col. 566. A Tours on célébrait (vers 640) les fêtes de saint Jean dans la basilique de Saint-Martin, celles de la Chaire de saint Pierre et des saints Pierre et Paul dans l'église du prince des apôtres. — [10] S. Greg. Nyss., *P. G.*, t. XLVI, col. 789. Encore, Cosmas Indicopl., *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 197, et S. Grég. de Tours, *P. L.*, t. LXXI, col. 1115. — [11] *P. L.*, t. LII, col. 563. *Sacramentarium leonianum*, *P. L.*, t. LV, col. 144. — [12] *Id.*, t. LV, col. 57. Voir aussi son sermon 95 inscrit à faux *in festo omnium sanctorum*. Gélase, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1168. — [13] Ed. Duchesne, t. I, col. 72. Voir aussi les pontificats de Pélage et de Jean III. — [14] Matth., X, 2; Marc., III, 16; Luc., VI, 14; Act., I, 13.

Digitized by Google

des différentes listes[1]. Tout d'abord le *Canon romain* se contentait d'une mention générale des apôtres comme font les autres messes anciennes; c'est probablement le *scholasticus* anonyme dont parle saint Grégoire[2], qui pour donner au canon de la symétrie y introduisit un catalogue des douze apôtres. Peut-être nommait-on déjà avant lui les saints Pierre, Paul et André, dont les noms figurent encore dans l'embolisme. Quoi qu'il en soit, le *scholasticus* eut besoin des douze noms pour contrebalancer les douze saints qui font suite. Il mit donc Pierre et Paul en premier lieu, comme de droit, et les fit suivre par André, frère de saint Pierre et premier élu, et par les Zébédaïdes, Jean cédant le pas à son frère aîné. Pour le reste, il ne fit que consulter le martyrologe selon l'ordre de l'année ecclésiastique et sa liste était toute faite : Thomas (décembre), Jacques et Philippe (mai), Barthélemy (août), Mathieu (septembre), Simon et Jude (octobre). Saint Jacques est placé avant saint Philippe sans doute à cause de sa qualité de « frère du Seigneur », et saint Jude est nommé Thaddée, probablement parce que le nom de Jude, quelques instants avant la mémoire solennelle de la Passion, n'aurait pas bien sonné.

Cet ordre, à la fois simple et pratique, a prévalu. Il n'est guère étonnant que les litanies[3] l'aient conservé puisqu'elles sont l'écho des diptyques, mais on le rencontre aussi en dehors de la liturgie[4].

A partir de saint Grégoire jusqu'à l'époque carolingienne, le culte des apôtres en resta là. On célébrait saint Jean deux jours après Noël, et la seconde messe qu'on trouve à ce jour aux sacramentaires rappelle la fête de saint Jacques qui fut abolie de bonne heure à Rome, mais se maintint dans la liturgie gallicane et gothique; la Conversion (ou plutôt la Translation) de saint Paul, la Chaire de saint Pierre, célébrée à Rome en février, en Gaule en janvier, pour remplir la place vacante de la Dormition de la Sainte-Vierge; la fête de saint Marc qui dut sa célébrité aux litanies qui tombent le même jour; saints Philippe et Jacques, comme mémoire de la dédicace de la basilique des apôtres; saint Jean devant la Porte latine, autre mémoire d'une dédicace; la grande fête romaine des saint Pierre et saint Paul, et enfin la fête de saint André auquel saint Grégoire avait érigé un temple. Toutes ces fêtes sont attestées exclusivement par les calendriers, sacramentaires et sermonnaires de l'époque mérovingienne, et l'on peut regarder comme douteux tout ce qui s'en éloigne. Quoique nous ne possédions pas encore une collection complète et critique des monuments mozarabes, on peut affirmer que l'Église gothique marchait de pair avec l'Église romaine. La liturgie mozarabe restituée par le cardinal Ximénès est celle du XIe siècle, mais les sources antérieures, telles que le *Liber comicus* et le fragment du Musée britannique[5], le *Liber ordinum* et les calendriers édités par dom Férotin, s'en tiennent aux fêtes indiquées.

Il était réservé à l'époque carlovingienne de mettre la dernière main au culte des apôtres. De magnifiques basiliques remplaçaient partout des édifices moins prétentieux, et leurs dimensions permirent la multiplication des autels. Quoi donc de plus convenable que d'en consacrer un à chacun des douze apôtres? Ainsi, à Sherborne et en beaucoup d'autres endroits, comme nous apprennent les inscriptions conservées[6]. L'activité théologique n'était pas moins remarquable que le développement de l'art. Il suffit de nommer Alcuin, Rhaban et Walafrid Strabon pour rappeler des travaux consciencieux et considérables d'exégèse. Or, ces esprits devaient s'étonner que tous les auteurs inspirés du Nouveau Testament ne fussent pas honorés d'une manière égale. Le choix des apôtres vénérés par l'Église devait paraître arbitraire, et l'on procéda à l'institution de la fête de ceux qui manquaient encore au calendrier. C'est ce qui résulte du *Codex 359*, de saint Gall[7]. Outre les fêtes déjà établies, on y trouve pour la première fois saint Mathieu et saint Jude, celui-ci entraînant avec lui son compagnon du martyrologe, saint Simon. De là à l'institution des fêtes de saint Jacques le Majeur, de saint Barthélemy et de saint Luc, il n'y a qu'un pas, et ce pas fut franchi vers la fin du IXe siècle, comme on peut s'en convaincre par les calendriers, psautiers, sacramentaires et sermonnaires latins de tous les rites, appartenant à cette époque[8].

Les Capitulaires carolingiens viennent à l'appui de notre thèse. Encore du temps de Louis le Débonnaire, il n'est question que des fêtes des saints Pierre et Paul, André et Jean[9], mais dès le milieu du IXe siècle, les fêtes des apôtres deviennent beaucoup plus nombreuses. Ainsi, Rodolphe, archevêque de Bourges, après avoir parlé de la fête de saint Pierre et saint Paul, continue : *de festis sancti Andreæ et omnium apostolorum... Cæteras festivitates sanctorum apostolorum, martyrum*, etc., *congruo honore celebrandas esse censemus*[10].

Dès lors, le culte des apôtres, tout en comportant des variations quant au rang des fêtes, n'en admet plus quant à la substance. Il fut finalement réglé par Boniface VIII[11].

Église grecque. — Il est plus difficile de déterminer le progrès du culte des apôtres dans l'Église grecque que dans l'Église latine, parce que les travaux préliminaires sont moins avancés. Constantin le Grand, en construisant la basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem, y érigea douze colonnes, surmontées de grandes urnes d'argent en l'honneur des douze apôtres, comme s'ils y étaient ensevelis[12]. Vers la fin de sa vie il bâtit également une

[1] Par exemple Knabenbauer, *In Matth.*, t. I, p. 372; Grimm, *Leben Jesu*, Regensburg, 1895, t. III, p. 26. — [2] *P. L.*, t. LXXVII, col. 957. — [3] Même les litanies de la veille de Pâques du missel mozarabe, qui trahissent ainsi leur origine romaine. — [4] Pseudo-Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189; *Cod. Sessor. 52* (composition du symbole), S. Isidore, *P. L.*, t. LXXXII, col. 288 (avec une variante); S. Aldhelme, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 291; Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 760, 763, 1400; Rhabanus, *P. L.*, t. CXII, col. 1631. Et ainsi de suite. D'autres suivent S. Matthieu : le *Stowe missel*, Pseudo-Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 1139; *P. L.*, t. LXVII, col. 831; *Oratio S. Gregorii*, *P. L.*, t. CI, col. 602; *Probatio per aquam*, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1133. Ou S. Luc : Honorius, *P. L.*, t. LXXX, col. 483. Les Actes, outre le canon mozarabe : Pseudo-Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2190; *P. L.*, t. LXXII, col. 579. Quelques auteurs ne suivent aucun ordre. Cette liste, sans prétendre être complète, démontrera combien le catalogue romain l'emporte sur les autres. — [5] *Liber comicus*, édit. dom G. Morin dans les *Anecdota Mareds.*; *Libell. Orat.* (Thomasii, t. I, p. 1-136, édit. Bianchini); *Ms. Add. 30852*; Homiliaire, *Ms. Add. 30853*; dom Férotin, *Liber ordinum*, t. V des *Monum. liturg.* — [6] S. Aldhelme, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 291; Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 760. Il est étonnant que le plan de Saint-Gall, qui du reste ne fut jamais exécuté, parmi ses quinze autels n'en marque que pour S. Pierre, S. Paul, S. André, S. Jean-Baptiste et S. Jean l'Évangéliste, et SS. Philippe et Jacques. Voir col. 37-38, et Ferd. Keller, *Bauriss*, fac-simile et texte, Zurich, 1844. — [7] Publié en fac-simile, Bruxelles, 1867. Lambillotte, suivant en cela le savant bibliothécaire de Saint-Gall, dom Ildefonse von Arx, prit ce manuscrit pour celui qui, au dire d'Ekkehart (*Casus S.-Galli*, édit. G. Meyer von Knonau, 1877, c. XLVII), aurait été apporté de Rome par le chantre Romanus du vivant de Charlemagne. Non seulement cette histoire est fabuleuse, mais le manuscrit n'appartient nullement au VIIIe siècle. G. Scherrer, *Handschriften von St. Gallen*, Schubiger (*Sängerschule*, p. 78), et Meyer von Knonau (*loc. cit.*) l'assignent au IXe ou Xe. Quoi qu'il en soit, il est certain que c'est une copie d'un livre purement romain, ne contenant aucun saint local, et si le manuscrit était lui-même du Xe siècle, ce qui ne paraît pas suffisamment prouvé, son modèle remonte assurément au IXe. — [8] Voir les manuscrits du Brit. Mus., *Galba A XVIII*, de 969, *Titus D XXVII*, de 978. — [9] *P. L.*, t. XCVII, col. 533 et ailleurs. — [10] *P. L.*, t. CXIX, col. 717. — [11] Cap. *Gloriosus, de reliquiis*, in VIe, où le rite double est prescrit pour les fêtes des apôtres, évangélistes et docteurs de l'Église. — [12] Euseb., *De vita Constant.*, l. III, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1097.

Digitized by Google

basilique des apôtres à Constantinople[1], qu'il orna de douze reliquaires ou sarcophages en forme de colonnes, et même d'un treizième qu'il destinait à recevoir ses os; et en effet, son corps y fut déposé. Peut-on douter que le titre d'honneur ἰσαπόστολος dont il jouit dans l'Église grecque lui ait été attribué sans égard à son tombeau au milieu des mémoires des apôtres? Quoi qu'il en soit, les empereurs[2] et les patriarches[3] ne manquèrent pas de choisir cette basilique pour leur mausolée. La conséquence ne résulte pas, cependant, que l'on fit aussi des fêtes en honneur des apôtres; Eusèbe nous donne à entendre, au contraire, que les magistrats n'avaient ordre que de faire célébrer les fêtes des martyrs dont on possédait le corps[4].

Ainsi que nous l'avons déjà dit, l'Église de Jérusalem, avant la fin du IVe siècle, avait entouré les fêtes de Noël d'un cycle de fêtes de saints, qui pour une raison ou pour une autre furent attachés plus intimement à la personne de Notre-Seigneur. Parmi les apôtres, saint Pierre et saint Paul, saint Jean le disciple bien-aimé et saint Jacques le « frère du Seigneur » sont ainsi distingués, et l'on ne peut pas douter que l'auteur du huitième livre des Constitutions apostoliques ne pensât à ces fêtes lorsqu'il défendit le travail aux jours des apôtres[5]. Cependant la coutume romaine de célébrer les princes des apôtres le 29 juin doit avoir pénétré de très bonne heure dans l'Église grecque, et en revanche, la fête de saint André paraît avoir gagné Rome en passant de Constantinople par Ravenne.

A la fin de l'époque patristique nous en sommes encore là, mais au IXe siècle, c'est-à-dire plus tôt que dans l'Église latine, nous trouvons les fêtes de tous les apôtres bien établies dans l'Église grecque[6]. Les jours, il est vrai, ne sont pas les mêmes, et il serait aussi difficile d'expliquer le choix de ces dates pour le rite oriental que pour le rite latin.

Il y avait cependant un pas intermédiaire. D'après la coutume actuelle, on chante tous les jeudis le « Canon » des apôtres à l'Ὄρθρος. Nous ne saurions dire quel est l'auteur des Canons que contient la *Parakletike,* car ils sont tous anonymes, et un seul, celui du quatrième mode plagal, présente un acrostiche. Les canons à huit odes ne remontent certainement pas à une très haute antiquité. Cependant la vénération des apôtres au jeudi doit être antérieure au IXe siècle, puisque le *Triodion* la connaît déjà. Saint Jean l'hymnographe (830), auteur de la plupart des poésies du *Triodion* est l'auteur des canons apostoliques et comme il ne fit que mettre la dernière main aux institutions déjà établies on ne peut se tromper en attribuant cette forme du culte au VIIIe siècle. Il n'est guère nécessaire de dire que les vêpres du vendredi contiennent des στίχερα et ἀπόστιχα en l'honneur des apôtres comme prélude au canon du lendemain matin. Parmi les poésies éparses çà et là dans l'*Anthologion* que nous avons consulté dans les Ménées nous en avons remarqué d'Anatole (458, probablement des adaptations), de Germanus (634-734). André de Crète (660-732), Cosmas le moine (760), Théophane (759-818), et naturellement bien des pièces postérieures.

BEN. ZIMMERMAN.

APPARITIO. Voir ÉPIPHANIE.

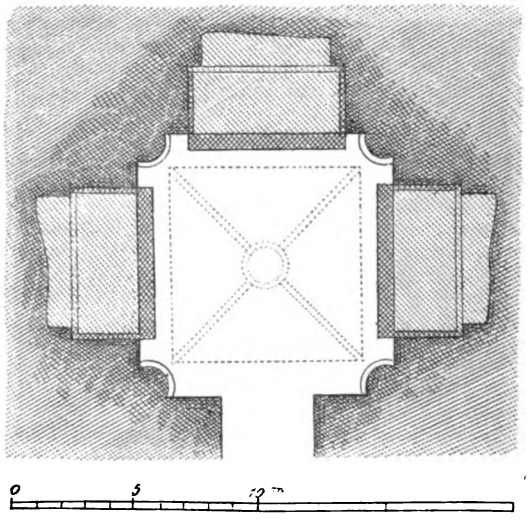
APPEL A L'OFFICE. Voir ANNONCE DES FÊTES, col. 2230, et CONVOCATION.

APPROBATION DES CURÉS. Voir GÉLASIEN (DÉCRET).

APRONIEN (CIMETIÈRE D'). Bosio raconte[7] que pendant l'année 1596, tandis qu'on creusait quelques excavations dans la pouzzolane dans la vigna Falletti, vers le IIe mille de la voie Latine, sur la gauche, on découvrit plusieurs ouvertures donnant accès dans un cimetière étendu mais si obstrué qu'on n'y pouvait guère cheminer. Un *loculus* était encore fermé d'une plaque de marbre sur laquelle on lut :

QVINTVS CONIVGI SVE BEN
ENEROSE QVE VIXIT AN. XXVI

D'après cette épitaphe, Bosio conclut avec quelque précipitation que le cimetière était celui des saints Quartus et Quintus. Le cimetière n'avait pas été violé, toutes les sépultures étaient intactes, mais les inscriptions en furent retirées et données à Bosio par Gian



853. — Plan d'un cubicule de la catacombe d'Apronien.
D'après Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive,* 1844, t. I, pl. XXII.

Andrea de Rossi, chevalier de Malte, qui les avait obtenues du propriétaire de la vigne.

Bosio pensait avoir découvert une crypte importante. A l'extrémité d'une galerie il constata l'existence d'un petit *cubiculum* comptant trois *arcosolia,* orné de colonnes dans les angles et offrant une voûte peinte[8]. A l'entrée du petit ambulacre étaient peints deux *fossores* au travail[9]; au centre de la voûte : le Bon-Pasteur, le Christ guérissant un aveugle, Job, la résurrection de Lazare, Moyse frappant le rocher, l'agneau mystique[10]. *Osservo anche,* ajoute Bosio, *un altro insigne cubicoletto la cui volta era arabescata di fogliami é uve é di puttini in stucco, nella volta del quale entro una corona di vite a rilievo era dipinto il buon pastore*[11] (fig. 854, et la vue de ce plafond fig. 389). De Rossi estime cette composition contemporaine des fresques

[1] *Ibid.*, l. IV, c. LVIII, *P. G.*, t. XX, 1209. — [2] *P. G.*, t. CLVII, col. 726. — [3] *P. G.*, t. XCII, col. 975. Voir aussi *P. G.*, t. XXXV, col. 689; t. XXXVI, col. 489; t. XXXVII, col. 1258. — [4] *P. G.*, t. XX, col. 1172; *Præp. evang.*, *P. G.*, t. XXI, col. 1095. — [5] *Constit. Apost.*, VIII, c. XXXIII, *P. G.*, t. I, col. 1136. L'auteur du Ve livre (*P. G.*, t. I, col. 853) ne parle encore que de saint Jacques. — [6] Voir les sermons de Nicétas Paphlag., *P. G.*, t. CV, col. 15. — [7] A. Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 301; M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia,* in-8°, Roma, 1893, p. 347; D. Bartolini, *Il cimitero d'Aproniano detto anche di santa Eugenia sulla via Latina,* in-8°, Roma, 1840, 22 p.; L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1855, t. I, pl. LXXXV; t. V, p. 47. — [8] Bosio, *op. cit.*, p. 305. — [9] *Ibid.*, p. 305. — [10] *Ibid.*, p. 311. — [11] *Ibid.*, p. 307; Bottari, *Sculture e pitture,* in-fol., Roma, 1737, pl. XCIII; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. VI, pl. 405; Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive,* in-4°, Roma, 1844, t. I, pl. XXII, p. 141-148.

Digitized by Google

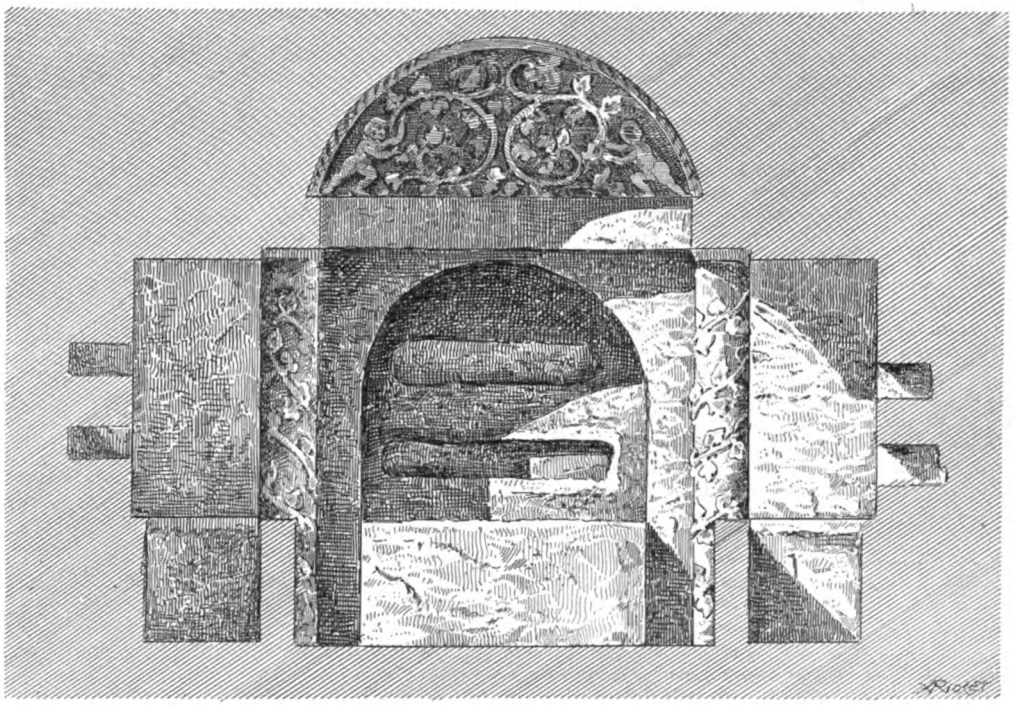
qui ornent le lucernaire de la crypte de Saint-Janvier[1], ce qui la fait remonter au IIe siècle[2]. Cette date n'est pas sans attirer sur la catacombe de la voie Latine une attention particulière, d'autant plus que plusieurs épitaphes provenant de la même catacombe tendent à confirmer cette haute antiquité. La plus ancienne mention explicite du cimetière d'Apronien se lit dans le martyrologe hiéronymien. Le VIII des calendes de janvier (= 25 décembre) on lit dans le *fragmentum laureshamense* ces mots : *et in cimiterio amproniani via latina rome Passio scæ eugeniæ virginis*[3]. C'est à ce même cimetière que se rapporte, selon le P. Grisar, un fragment de *transenna* d'autel en marbre trouvé dans une vigne; sur la voie Labicane, hors de la *Porta-Maggiore* et présentant les lettres suivantes :

RONIANO · C

qu'il faut suppléer : (*Ap*)*roniano c*...

Depuis Bosio, l'histoire du cimetière d'Apronien n'a guère avancé. Les recherches de Boldetti[4] demeurèrent infructueuses. En 1840, D. Bartolini découvrit dans la *vigna Coppa* une ancienne entrée. L'exploration ne donna guère de résultats appréciables : on constata l'existence d'un escalier très large menant à une crypte de la forme des cryptes historiques, et, à un niveau supérieur, des galeries plus étroites : c'était une catacombe primitive agrandie à l'époque de la paix de l'Église[5].

De Rossi ne découvrit rien de plus. En 1870, Mariano Armellini découvrit une autre entrée non loin de la haie de clôture de la *vigna Aquari*. Ayant pénétré dans le cimetière, il se trouva dans une région contenant un cubicule du IVe siècle avec une voûte à arêtes croisées soutenue aux angles par quatre colonnettes dont les chapiteaux d'ordre composite sont, de même que les colonnettes, taillés dans le tuf. La paroi du fond et la paroi de droite sont pourvues d'*arcosolia*. Sur l'un d'eux on peut lire, tracées dans l'enduit au IVe siècle d'une manière grossière : CVBVCVLV CONTALI[6].



854. — Coupe d'un cubicule de la catacombe d'Apronien.
D'après Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive*, 1844, t. I, pl. XXII.

A la droite de la *vigna Aquari* sous le casino de la *vigna* des Dominicains, aujourd'hui *vigna del Vecchio*, se trouvait une autre descente donnant accès à la catacombe et indiquée par Boldetti[7].

On ne connaît aucun monument historique des martyrs du lieu. La martyre la plus célèbre de l'Apronianum est sainte Eugénie qui souffrit sous Valérien et Gallien. Elle fut, disent les martyrologes, déposée par sa mère, *in prædiolo suo;* comme cette déposition eut lieu dans le cimetière d'Apronien on peut supposer que la martyre Eugénie descendait du fondateur du cimetière.

L'histoire en est peu avancée, et il n'y a guère d'espoir qu'on parvienne désormais à l'éclairer beaucoup. Sous le pontificat de Jean VII (705-707) la basilique

[1] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 32, 33, 34. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 41. — [3] *Martyrologium hieronymianum*, édit. De Rossi-Duchesne in-fol., Bruxelles, 1894, p. 1; les notices du *cod. Bernensis* et du *cod. Wissemburgensis* sont identiques, sauf la lecture *aproniani* au lieu de *amproniani*. A ce propos, voir une remarque de R. J. Kanzler, *Di un nuovo cimitero anonimo sulla via Latina*, dans *Nuovo bull. di arch. crist*, 1903, t. IX, p. 175 note 1, et p. 183 sq., où il établit la distinction entre le cimetière anonyme de la voie Latine et le cimetière d'Apronien qu'on aurait pu être porté à confondre. — [4] Boldetti, *Osservazion sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 560 sq. — [5] D. Bartolini, *Il cimitero d'Aproniano detto anche di S. Eugenia sulla via Latina*, in-4°, Rome, 1840, 22 p., avec un plan par Th. Marucchi. — [6] M. Armellini, *I cimiteri cristiani della via Latina*, in-8°, Roma, 1874. Ce *cubiculum* avait été visité en 1848, par L. Perret, et en 1715 par un inconnu qui a signé C. P. — [7] *Op. cit.*, p. 361.

Digitized by Google

élevée sur l'*Apronianum* fut relevée. *Hic restauravit basilicam sanctæ Eugeniæ qui longo per tempore distecta atque diruta fuerat*[1]. Cette restauration n'empêcha pas le pape Hadrien (772-795) d'y revenir ; toutefois il est possible qu'il ne s'en soit occupé qu'à raison de sa situation sur la voie Latine au moment où son attention se porta sur les trois sanctuaires de cette voie : *Immo et basilicam sanctæ Eugeniæ tam intus quamque foris noviter restauravit. Simili modo et basilicam sancti Gordiani et Epimachi, seu cimiterium ejusdem ecclesiæ Simplicii et Serviliani, atque Quarti et Quinti martyribus et beatæ Sophiæ una cum cimiterio sancti Tertullini foris porta Latina noviter renovavit*[2].

Les *itineraria* du VIIe siècle mentionnent déjà la basilique. L'*Itinerarium ex unico Codice Salisburgensi* énumère les lieux de pèlerinage sur la voie Latine ; *eadem via S. Eugenia virgo et martir in cubiculo ecclesiæ pausat, et in altero loco Emissus martyr*[3] ; dans l'*Epitome libri de « locis sanctorum martyrum »*, nous lisons : *Ecclesia quoque S. Eugeniæ juxta eam viam est ubi ipsa cum matre sua in uno tumulo jacet : ibi S. Stephanus papa cum toto clero suo numero XXVIII martyres : ibi S. Nemeseus, S. Olimphius, S. Simpronius, S. Theodolus, S. Superius, S. Obloteris, S. Tiburticanus martyres sunt sepulti*[4] ; enfin dans la *Notitia portarum, viarum, ecclesiarum circa urbem Romam* de Guillaume de Malmesbury, on lit : *ecclesia beatæ Eugeniæ, in qua jacet et Claudia mater ejus Stephanus papa cum clero suo numero XIX Nemesius diaconus*[5].

Malgré les explorations de Boldetti[6] tous les sanctuaires des cryptes de la voie Latine sont encore à retrouver ou du moins à identifier. S'il fallait ajouter foi aux documents hagiographiques que nous venons de transcrire, le cimetière d'Apronien aurait possédé la sépulture du pape martyr saint Étienne et des clercs qui urent mis à mort avec lui, en outre on y aurait enterré divers martyrs mentionnés dans les actes : Nemesius, Olympius, Sympronius, Tertullinus, Exuperantius.

On remarquera tout d'abord que Guillaume de Malmesbury ne se contente pas d'une sépulture à l'*Apronianum* pour le pape Étienne, il lui en accorde une autre au cimetière de Calliste, dans la crypte des papes : *Undecima porta et via dicitur Appia ...nec longe ecclesia S. Cæciliæ martyris ; et ibi reconditi sunt Stephanus*[7]... L'*itinerarium* de Salzbourg présente une lacune bien malencontreuse à l'endroit même où son témoignage pourrait apporter quelque éclaircissement. Voici ce qu'il nous offre : *Deinde pervenies eadem via* (scil. Latina) *ad speluncam, hic requiescit eadem via S. Eugenia virgo et martyr in cubiculo ecclesiæ pausat*[8]. Il n'est pas douteux un seul instant qu'il manque après *requiescit* soit un nom, soit une ligne, mais la répétition de la formule *eadem via S. Eugenia* témoigne suffisamment d'une lacune. Il faut donc se tourner d'un autre côté.

Notons que les martyrs et les clercs de saint Étienne ensevelis sur la voie Latine sont tous nommés dans les actes du martyre de ce pape, on peut conjecturer dès lors que la circonstance de leur appartenance au pape Étienne soit devenue la source d'une confusion qui s'est faite à peu près de la manière suivante. Le groupe de martyrs secondaires a été désigné par un vocable rappelant son appartenance au pape célèbre et après un temps plus ou moins long on aura cru que les clercs du pape Étienne ne pouvaient que reposer autour de lui, c'est à ce moment que cette imagination a été fixée par les auteurs des itinéraires[9].

Il y a dans cette explication moins d'arbitraire qu'on pourrait être porté à le supposer. Ces sortes de groupements artificiels ne sont pas sans exemple. C'est ainsi qu'on fait ensevelir saint Cyprien de Carthage à côté du pape Corneille, qu'on rassemble les sept frères à l'entour de Félicité leur mère. L'origine de ces groupements peut se chercher dans les grandes compositions décoratives et dans les rapprochements accidentels du culte liturgique.

Cependant l'indication fournie par les *itineraria* reçoit une confirmation inattendue d'un document dont on ne saurait sans témérité, semble-t-il, suspecter l'importance. C'est l'*orationale*[10] officiel dans lequel on lit à la date des *IV nonas Augusti id est II die mensis aug. Natale S. Stephani episcopi et martyris.* STATIO OLIM VIA LATINA IN CALLISTI. D'après cette unique indication le P. Marchi imagina de donner au cimetière de la voie Appienne des ramifications qui pussent conduire jusqu'à la voie Latine[11]. C'était trop de concessions. Les indications stationales de l'*orationale* telles qu'on les voit jour par jour ont été rédigées par Tommasi d'après divers manuscrits liturgiques ou par quelque autre érudit liturgiste. La collation faite entre sa publication et les manuscrits qu'il a eus à sa disposition en témoigne jusqu'à l'évidence. Ces manuscrits existent encore et ils ne portent que les mentions stationales de l'usage existant sans aucune des anciennes mentions[12].

Deux attestations contradictoires nous sont fournies par des recueils liturgiques d'une haute autorité. Tandis que le sacramentaire léonien porte cette indication : *IV nonas Augustas natale sancti Stephani in cœmeterio Callisti via Appia*[13], les *capitularia evangeliorum*[14] donnent celle-ci : *natale sancti Stephani pontificis via Latina*[15]. La différence de date entre le sacramentaire léonien et les *capitularia* pourrait, jusqu'à un certain point rendre compte de cette contradiction. La station aurait eu lieu d'abord au cimetière de Calliste et dans la suite au cimetière d'Apronien vers le temps où *capitularia* et *itineraria*, contemporains les uns des autres, ou peu s'en faut, ont été rédigés. En pareil cas il faudrait admettre soit une translation des reliques du pape Étienne ou une simple mutation du siège de la station. Quoi qu'il en soit, ces deux notices du léonien et des *capitularia* mettent sur la voie de la notice de l'*orationale* de Tommasi qui ne fait que combiner et intervertir maladroitement deux mentions topographiques distinctes et successives[16].

L'attestation du sacramentaire léonien se trouve confirmée par le martyrologe hiéronymien (*codex Bernensis*) dans lequel on lit : *IIII non Ags. Romæ In cimit Calesti via Appia Sci Stefani epi et mar*[17].

Tout porte donc à croire que dans l'intervalle qui sépare les pontificats de saint Léon Ier et de saint Grégoire Ier la fête stationale du 2 août fut transférée de la voie Appienne à la voie Latine, et la circonstance de la présence des reliques des compagnons du pape permet de supposer que le transfert des reliques de saint Étienne

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 385. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 509. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 181. — [3] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 180. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 180. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 181. — [6] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 561 sq. — [7] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 181. — [8] *Ibid.*, p. 180, cf. p. 149. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 82 sq. — [10] *Orationale sive Orationes et preces ecclesiasticæ*, dans Tommasi, *Opera*, édit. Vezzozi, in-4°, Romæ, t. II, p. 506 ; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 126, 239 ; t. II, p. 83. — [11] Marchi, *I monumenti primitivi*, in-4°, Roma, 1844, p. 74. — [12] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p, 126 sq., a fait porter ses collations non seulement sur les mss. romains dont Tommasi fait mention parmi ses sources, mais sur des mss. divers dans des bibliothèques étrangères. — [13] *Sacramentarium leonianum*, édit. Feltoe, in-8°, Cambridge, 1896, p. 85. — [14] Frontonis, *Epist. et dissertat.*, in-12, Hamburgi, 1721, p. 211 ; Martène, *Thesaur. anecdot.*, in-fol., Parisiis, 1717, t. V, p. 63. Cf. Georgi, *Liturgia Romani pontificis*, in-4°, Romæ, 1744, t. III, p. 232 ; Tommasi, *Opera*, édit. Vezzozi, in-4°, Romæ, 1750, t. V, p. XXIII sq. ; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 127 sq. — [15] Tommasi, *op. cit.*, t. V, p. 484. — [16] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 239. — [17] *Martyrologium hieronymianum*, édit. De Rossi-Duchesne, in-fol., Bruxelles, 1894, p. 100.

Digitized by Google

accompagna celui de la station. La mention d'Étienne parmi les papes déposés *ad S. Cæciliam* dans la *notitia*

855. — Inscription du cimetière d'Apronien.
D'après *Nuovo Bullet. di archeol. crist.*, 1903, p. 313.

de Guill. de Malmesbury ne crée pas une difficulté insurmontable, bien que la rédaction de cette *notitia* date du milieu du VIIe siècle, puisque la même *notitia* place la sépulture du pape Étienne dans l'église Sainte-Eugénie.

ce qui explique cette erreur, et ceci encore favoriserait la translation d'un cimetière à l'autre.

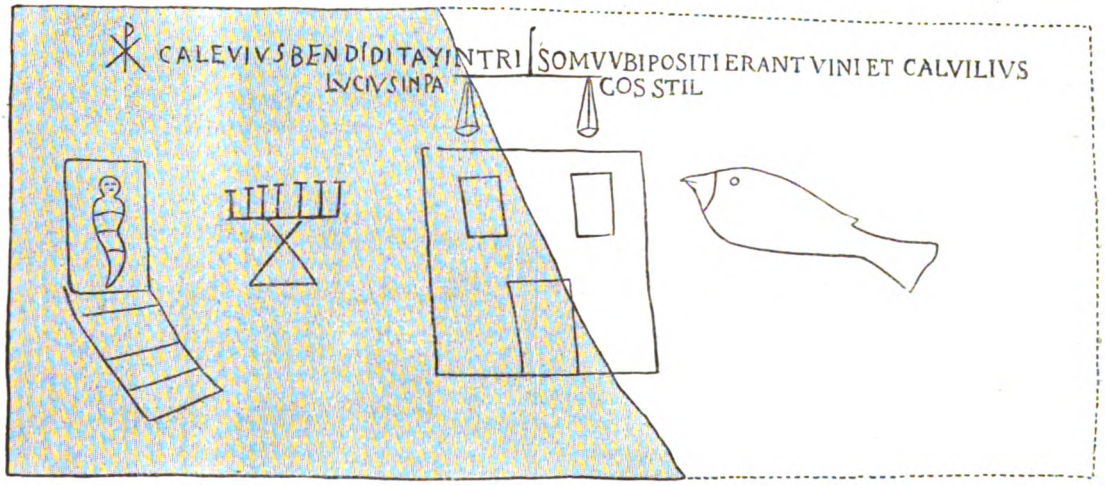
Quant à la translation des restes du pape Étienne par les papes Paul Ier et Pascal d'abord à Saint-Silvestre *in Capite*, ensuite à Saint-Praxède, il est impossible d'en rien tirer pour la question qui nous occupe. Les reliques furent-elles apportées de la voie Appienne ou de la voie Latine? On l'ignore.

L'épigraphie du cimetière d'Apronien recueillie par Bosio ne mérite guère de retenir l'attention que sur deux ou trois inscriptions, les autres offrent des formules et des noms connus par ailleurs[1] ou bien des symboles très communs dans les cimetières romains. Un grand nombre de *loculi* étaient clos à l'aide de tuiles sur lesquelles des symboles avaient été tracés, principalement la colombe tenant dans son bec ou dans ses pattes le rameau d'olivier. Sur un fragment de marbre était sculpté le sujet suivant: un livre ouvert et un vase d'où sort un arbrisseau avec deux colombes s'apprêtant à boire dans le vase. Notons encore beaucoup de lampes attachées à l'extérieur des sépultures, quelques médailles d'empereurs en bronze[2].

Une inscription, que sa paléographie invite à rapporter au IIIe siècle, est tracée en lettres rouges sur une plaque de marbre[3] :

ΟΜΟΝΟΙΟC ΔΟΜΝΗ
CYMBIΩ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ
ΕΝ ΑΓΑΠΗ

L'inscription la plus remarquable du cimetière d'Apronien est aussi une des plus précieuses de l'épigraphie chrétienne à Rome[4] (fig. 855). La formule *Deo sancto Christo uni* est sans exemple parmi les inscriptions. D'après un très ingénieux commentaire de De Rossi elle se rapporterait aux polémiques théologiques qui s'agi-



856. — Inscription du cimetière d'Apronien.
D'après De Rossi, *Inscript. christianæ urbis Romæ*, 1861, t. I, p. 210, n. 489.

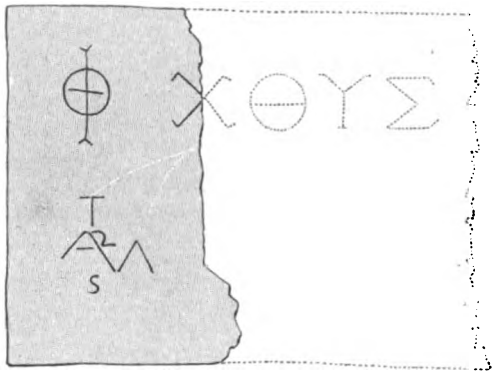
La *notitia* est donc dans l'erreur une fois au moins; mais peut-être son auteur aura-t-il fait usage de renseignements de dates différentes sans y regarder de bien près,

tèrent autour de la personne du pape Calliste. Celui-ci était accusé par ses adversaires, dont l'auteur des *Philosophumena* s'est fait le porte-parole, de professer sur

[1] Bosio, *op. cit.*, p. 302-303. — [2] *Ibid.*, p. 303. — [3] *Ibid.*, p. 301; dans Armellini, *Gli antichi cimiteri*, p. 348, les lignes 1 et 2 sont interverties, en outre on lit γλυκιτατη. — [4] Bosio, *op. cit.*, p. 303; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Roma, 1651, t. II, p. 21; Mamachi, *Origines et antiquit. christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. III, p. 18; Fabretti, *Inscript. domest.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 565, n. 109; Muratori, *Novus thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCMV, n. 4; Zaccaria, *De inscriptionum christianarum usu in rebus theologicis*, in-4°, Venetiis, 1761, c. IV; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 86; Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, in-8°, Paris, 1844, t. II, p. 152; Northcote, *Epitaphs of the catacombs*, in-8°, London, 1878, D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 4275; O. Marucchi, *Osservazioni sopra il cimitero anonimo*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 313 sq.; F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi*, in-8°, Breslau, 1866, p. 47, n. 43.

Digitized by Google

la Trinité une doctrine hérétique, mélange des erreurs de Sabellius et de Théodote le corroyeur, d'après laquelle le Père et le Fils ne seraient pas distincts l'un de l'autre et par conséquent le Père se serait incarné et aurait déifié sa nature humaine en se l'unissant en attendant de souffrir la Passion [1], lui Père, en qui demeurait



857. — Marbre du cimetière d'Apronien.

l'esprit du Fils. C'était, on le voit, une combinaison dans laquelle entraient les erreurs sabellienne, théodotienne et artémonite peu différentes du patripassianisme sabellien condamné par Calliste lui-même. D'après cela on pourrait croire que notre formule *Deo sancto Christo uni* fait allusion à cette doctrine d'un Dieu unique qui est Jésus-Christ, ce qui classerait l'épitaphe parmi les monuments de l'hérésie noétienne. Mais cette explication n'est pas certaine. Quoique l'inscription paraisse chronologiquement peu éloignée de l'époque des polémiques callistiennes [2], on peut lui donner un sens orthodoxe, en outre elle ne provient pas du cimetière sabellien dont l'emplacement est connu [3], et on peut la rapprocher de l'épitaphe de *Cass(i)us Vitalio* [4], enterré au cimetière de Calliste, dont l'épitaphe porte à trois reprises la formule de communion *in pace* et sur laquelle on lit : QVI IN VNV DEV CREDEDIT IN PACE.

Parmi les inscriptions du cimetière d'Apronien, Bosio en a publié une dont il ne subsiste qu'un fragment conservé au musée de la municipalité d'Urbino [5] (fig. 856). Le texte de cette inscription n'offre pas de difficultés, les noms propres non plus, et c'est à tort que Reinesius a prétendu les corriger. On voit qu'il s'agit de la vente par Calevius à Avinius d'une sépulture à trois places, dont deux étaient déjà occupées par les corps de Calvilius et de Lucius.

Les symboles qui occupent la plus grande partie de cette pierre sont au nombre de cinq : un tombeau sur le modèle de celui de Lazare dans les anciens monuments, un candélabre, une balance, une maison, un poisson. Quoique en pareille matière, les interprétations soient plus faciles qu'assurées nous serions disposé à admettre, dans un sens général, qu'on a voulu indiquer ici que la résurrection et la lumière céleste sont réservées à celui qui, après avoir été pesé à la balance, a été jugé digne d'entrer dans les demeures éternelles par les mérites de l'Ἰχθύς.

L'exploration de M. Armellini dont nous avons parlé plus haut a donné quelques objets d'un certain intérêt [6]. Un petit poisson en émail polychrome de fabrication chrétienne et antérieure à la paix de l'Église, destiné à être suspendu au cou comme un objet de dévotion. Un fragment d'inscription (fig. 857) sur marbre, offrant un pain crucifère traversé par la première lettre du mot ἰχθύς et la moitié de la lettre suivante. Le monogramme placé au-dessous pourrait être interprété : *martyrius*, ou *martys* (?). H. LECLERCQ.

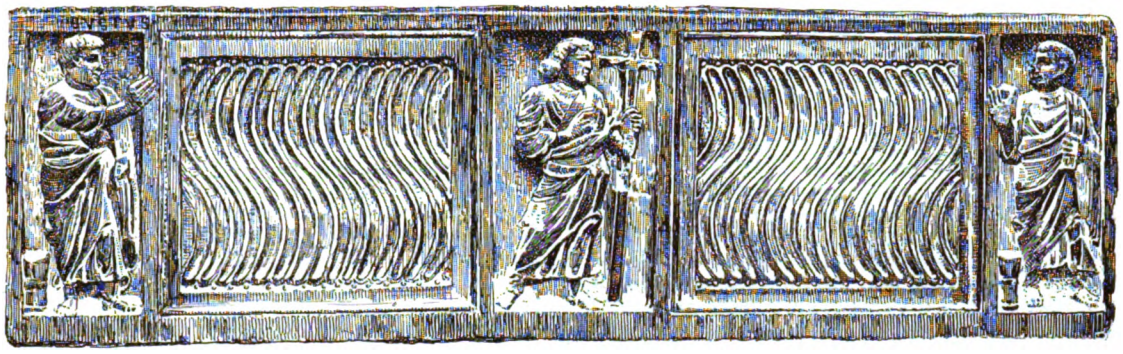
APT. La cuve du sarcophage qui décore aujourd'hui la cathédrale d'Apt offre sur sa face principale (fig. 858), entre deux rangées de strigiles, l'image du Christ portant une longue croix; aux extrémités, deux panneaux de toute la hauteur du sarcophage nous montrent deux personnages vêtus du *pallium* et dont l'un tient un *volumen*. Tous deux font le geste d'acclamation. Voir fig. 57, col. 255). Les faces latérales du sarcophage présentent quatre autres personnages (fig. 859, 860). Les noms sont inscrits sur le cadre des panneaux. On lit : IESVS entre SISTVS et HIPPOLITVS [7]. Pour les figures des petits côtés, un seul nom est resté, c'est IOHANNES et sur un autre... RC... qui est bien certainement [*Ma*]*rc*[*us*], C'étaient donc les images des quatre évangélistes. A leurs pieds se voient des faisceaux de « rouleaux » rappelant leurs écrits.

Le plus grand intérêt de ce sarcophage est de démontrer que les figures anonymes qui décorent les sarcophages peuvent être aussi bien les fidèles défunts que des saints ou des martyrs [8]. C'est également ce qui s'est pratiqué sur les verres dorés. D'après la paléographie de ces inscriptions, le sarcophage date du IVe siècle [9]. Léon Renier le date du Ve ou du VIe siècle.

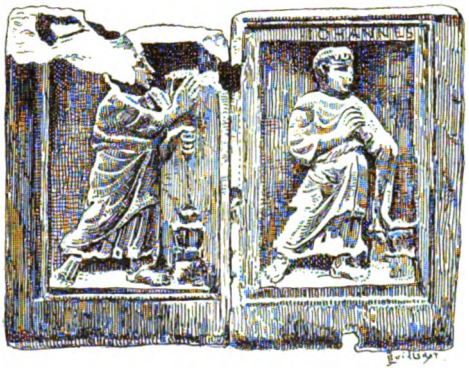
[1] *Philosophumena*, l. IX, c. XII, X, *P. G.*, t. XVI, col. 3377. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 95, l'attribue au IVe siècle, ce qui est trop tard. — [3] *Ibid.*, p. 95. Par contre, à très peu de distance, le cimetière anonyme de la voie Latine serait la propriété d'une secte hérétique. — [4] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 456. — [5] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 302; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 19, 688; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XX, n. 43; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 12; Rheinwald, *Die kirchliche Archäologie*, in-8°, Berlin, 1830, pl. II, n. 10; Marchi, *I monumenti*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 115; Doni, *Inscriptiones antiquæ cum notis*, in-fol., Florentiæ, 1731, cl. XX, n. 118; Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 552, n. XX; Relandus, *Fasti consulares*, in-8°, Trajecti Batavorum, 1715, p. 540; Giorgi, anno 400, t. VI, p. 231, Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°. Romæ, 1749, t. III, p. 18, pl. 1, n. 2 (d'après les papiers de Janus Nisius Erythraeus), et p. 39 il étudie le sens des symboles; F. Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1825, p. 57; Raoul Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1837, t. XIII, p. 244; Didron, *Histoire de Dieu*, in-8°, Paris, 1843, p. 339; De Rossi, *De christianis monumentis ἰχθὺν exhibentibus*, dans *Spicil. Solesm.*, in-4°, Parisiis, 1855, t. III, p. 549; Le même, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Roma, 1861, t. I, p. 210, n. 489; F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf dem Monumenten der Kirche des Katakombes*, in-8°, Breslau, 1866, p. 49; Le même, *Die Inschriften der römischen Cömeterien*, in-8°, Géra, 1878, p. 27, n. 27, pl. VI, n. 27; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 312. — [6] M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani*, p. 350, 351. — [7] Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 36, 52; 1868, p. 93; 1881, p. 48; 1882, p. 35. — [8] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 485. — [9] J.-F. André, dans le *Mercure aptésien*, 18 nov. 1855, et dans la *Revue de l'art chrétien*, 1858, t. II, p. 360; *Note sur un sarcophage chrétien découvert à Apt*; de Saint-Andéol, *Notice sur l'ancienne cathédrale d'Apt*, dans le *Répertoire de la société statistique de Marseille*, 1863, p. 476, et dans *Assises scientifiques d'Apt*, 1864, p. 204; E. Le Blant, *op. cit.*, p. 485, n. 622; pl. 88, n. 520; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 33, 52; 1868, p. 93; Carbonel, *Le sarcophage chrétien de la cathédrale d'Apt*, dans les *Annales de la Société litt., scient. et artist. d'Apt*, 1865-1866, t. III, p. 25-33; et même titre, dans le *Bulletin monumental*, 1868, p. 425-430; P. Lacroix, *Sarcophage chrétien de la cathédrale d'Apt*, dans la *Revue des soc. savantes des départements*, 1871, t. XXIX, p. 437; cf. même revue, 1868, p. 65 sq.; 1870, p. 15; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, pl. CCCXXX, t. V, p. 53; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1866, p. 140, n. 201, pl. XLIX, n. 1, 2, 3; *Corp. inscr. lat.*, t. XXII, n. 1155.

Digitized by Google

Un fragment de couvercle de sarcophage venant d'Apt est aujourd'hui au musée d'Avignon. A gauche se voit une tête juvénile dans laquelle De Rossi a démontré qu'il fallait voir saint Genès, ensuite le Christ remet les clefs à saint Pierre, puis vient un amour porte-cartel soutenant l'épitaphe [1].



858. — Sarcophage de la cathédrale d'Apt. D'après une photographie.



859, 860. — Côtés du sarcophage. D'après une photographie.

APT (MANUSCRITS LITURGIQUES D'). — N. 1. — *Antiphonale missarum*, ms. du XIIe siècle; 112 feuillets et quelques-uns non numérotés. Fol. 1. Une note du XIVe siècle (?) nous apprend que le ms. aurait été à l'usage de l'église Saint-Pierre d'Apt. Texte conforme à celui de tous les *Antiphonalia* grégoriens. Fol. 113 sq. divers fragments notés en notation aquitaine. Tous ces fragments paraissent postérieurs au XIIe siècle et ne rentrent plus dans les limites qui nous sont tracées.

N. 5. — *Troparium Aptense*, ms. du XIe siècle, feuillets non numérotés, notation à points superposés. On comparera utilement au point de vue paléographique ce tropaire avec le ms. de la Biblioth. nationale, fonds latin, *n. 9448*. Cf. L. Gautier, *Les tropes*, in-8°, Paris, 1886, p. 102. On retrouve dans ce ms. le type ordinaire de classement des tropaires provenant de Saint-Martial; cf. L. Gautier, *loc. cit.*, p. 78; néanmoins il offre des variantes importantes, parfois des strophes entières (doubles clausules). Fol. 1. Noël; *in prima missa*, trope *Xpistum regem descendentem*, non cité dans les auteurs. La seule fête locale indiquée dans le *troparium* est celle de saint Castor, principal patron de la ville d'Apt jusque dans les dernières années du XIVe siècle.

861. — Fragment de sarcophage trouvé à Apt. D'après une photographie.

[1] Garrucci, *op. cit.*, t. V, p. 147 et pl. CD, n. 1; E. Le Blant, *op. cit.*, pl. XLVII, n. 3.

Digitized by Google

Premier trope de l'Introït pour saint Castor :

Astrigera resonet quori te boemata.
Scandit Castoris festum divina voce caterva.
Os justi (meditabitur sapientiam).
Cujus in exemplo meruit pie vivere Xpisto.
Et ling(ua ejus loquetur judicium)
Mortalis dum corda suis secessit ab arvis
Lex dei (ejus in corde ipsius).
Aedificans alios, etc.

N. 4. — *Troparium*, fin du XIe siècle, 106 feuillets, noté en neumes accents français. Fol. 1-2 : Tropes du *Gloria : Laus tibi Domine* (cf. U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, in-8°, Bruxelles, 1893, n. 10559); du *Sanctus* (au *Benedictus*) : *Dulcis est cantica*, inédit. Neuf répons de nocturnes pour l'office de la Dédicace. Fol. 3. *Tropus Ora noc. Verbum altissimi*, inédit. Fol. 105-106; entre ces feuillets un fragment de la même époque avec des tropes pour différentes fêtes et l'hymne *Alleluia, piis edite laudibus* (cf. U. Chevalier, *loc. cit.*, n. 816) du rit mozarabe et des hymnaires anglo-saxons pour les adieux à l'*Alleluia* avant le Carême. Cf. *P. L.*, t. LXXXVI, col. 259.

N. 8. — *Sacramentarium romanum*, ms. du XIVe siècle. Contient un *ordo ad sepeliendum mortuum* qui, bien que tardif n'est pas sans intérêt : ℟. *Credo quod*, ... prières, or. : *Partem beatitudinis*, ℟. *Subvenite*... or. : *Deus cui soli competit medicina*. It. ℟. *Heu mihi*... or. : *Suscipe Domine animam famuli tui. Deus vite dator*. Pendant le transport à la sépulture : *Aperite portas*. Psalm. *Confitemini*, ℟. *Qui Lazarum*... or : *Deus qui humanarum animarum;* bénédiction au cimetière : *Deus qui fundasti terram*.

Celles de ces oraisons qui ne sont pas au rituel romain se retrouvent dans le léonien, le gélasien et les sacramentaires de Turcio, *Annales Camaldulenses*, in-4°, Venetiis, 1756, appendix p. 397 sq. Cf. *P. L.*, t. CLI, col. 842 sq.

N. 17. — *Sacramentarium romanum*, ms. du XIIe siècle. Sacramentaire grégorien très pur. Bénédiction spéciale pour les Rameaux : 1. *Hec tibi Domine festa recolitur:* — 2. *V(ere) D(ignum). Qui per os prophetarum;* — 3. *Auge fidem;* — 4. *Domine Sancte Pater... qui jussisti;* — 5. *Audivimus majestatis tue;* — *Domine Jesu Xpiste qui antemundi principium*. En marge, d'une main plus récente, rubrique mentionnant un autre ordre : 7. *V(ere) D(ignum) sempiterne redemtor qui decet ad;* — 8. *Deus cujus filius pro sa(lute). Dataque benedictione incipiat antiph. Pueri ebreor. hec prefphatio tunc sufficit : Omnipotens sempiterne. Require*... etc.

On retrouve ces oraisons : 1. dans *P. L.*, t. LXXII, premier sacramentaire gallican de Tommasi; — 2. dans les Sacramentaires italiens de Turcio, *loc. cit.*, append. p. 397 sq., *P. L.*, t. CLI, col. 842 sq. — 6. *Missale mixtum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 389; — 8. Sacramentaire grégorien de Ménard, p. 60, note *a*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 77 [1].

H. LECLERCQ.

AQUAMANILE, AQUÆMANILIS, AQUAMANULIS, AQUAMANUALIS, AQUAMANUS, AGMANILIS, est le nom ancien du bassin ou plateau dans lequel le prêtre se lave les mains à la messe. Pour les prélats, il est de dimensions généralement plus grandes et plus riches, et prend le nom d'*aiguière*. Pour les différentes formes du mot voir Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, à ce mot. Il en est fait mention dans les textes dès le Ve et le VIe siècle. Voir ABLUTIONS, col. 103 sq.; BURETTES. Pour l'usage du plateau et des burettes dans l'ordination voir SOUS-DIACRES.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre Ducange, *loc. cit.*, cf. Ant. Zaccaria, *Onomasticon rituale*, v° *Aquamanile;* Kraus, *Real-Encyklopädie*, v° *Aquamanile*.

W. HENRY.

AQUARIENS. Le nom d'*aquariens* est donné par Filastrius dans son catalogue hérésiologique aux tenants d'une erreur qui consistait à se servir pour l'eucharistie, non de pain et de vin, mais de pain et d'eau, ...*Aquarii sic dicti, qui in sacramentis cælestibus offerunt aquam, non illud quod Ecclesia catholica et apostolica facere consuevit* [2]. Cette affirmation de Filastrius a passé textuellement chez saint Augustin [3], et chez l'auteur désigné sous le nom de Prædestinatus, *Hær.*, 64. Ce dernier paraphrase ainsi la notice de Filastrius : LXIVa *hæresis Aquariorum, qui ex hoc appellati sunt Aquarii quod aquam offerunt in poculo sacramenti. Dicunt enim vinum ebrietatis esse rem, per quam homicidia et fornicationes et cetera scelera perpetrantur... Etiam hos anathematizamus, cur cruorem Christi a fonte separantes, præiudicio fornicatorum et homicidarum, regulam a Christo fundatam audacter infringant* [4].

Ces trois témoignages, de Filastrius, de saint Augustin, du Prædestinatus, établissent que dès la fin du IVe siècle et au Ve l'usage aquarien était parfaitement étranger à l'Église catholique. Saint Léon confirme cette indication. Il n'est pas établi positivement que les manichéens du Ve siècle pratiquaient l'usage aquarien, comme le pensait M. Harnack [5]. Mais il est sûr que, au temps de saint Léon, à Rome, des chrétiens affectaient de s'abstenir de communier sous l'espèce du vin, et ce pour des raisons de mortification. Ces raisons étaient-elles inspirées par le manichéisme, très répandu alors à Rome? C'est possible, et ainsi l'ont compris les glossateurs anciens de ce sermon de saint Léon. Voici ce que dit saint Léon de ces abstinents : *Cumque ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse conventibus, ita in sacramentorum communione se temperant, ut interdum, ne penitus latere non possint, ore indigno Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemptionis nostræ haurire omnino declinent. Quod ideo vestræ notum facimus sanctitati, ut vobis huiuscemodi homines et his manifestentur indiciis, et quorum deprehensa fuerit sacrilega simulatio, a sanctorum societate sacerdotali auctoritate pellantur* [6]. Ce refus de communier sous l'espèce du vin était une survivance de l'observance aquarienne.

Cette observance remontait au IIe siècle et avait répondu à un scrupule de cet ascétisme qui, sous le nom d'encratisme, domina la morale chrétienne au IIe siècle. Ainsi s'explique que l'usage aquarien se perpétuait au IVe siècle encore dans des sectes dissidentes de l'Église catholique, mais dont l'origine remontait au IIe siècle. Les Marcionites, dont les églises étaient nombreuses encore au IVe siècle, n'employaient que de l'eau pour l'eucharistie. Marcion se sert d'eau dans les mystères, écrit saint Épiphane : ὕδατι ἐν τοῖς μυστηρίοις χρῆται [7]. Pareillement, Tatien célèbre les mystères comme les célèbre la sainte Église, mais il n'y emploie que de l'eau : ὕδατι μόνῳ χρώμενος ἐν τοῖς αὐτοῖς μυστηρίοις [8]. Pour Marcion et pour Tatien, saint Épiphane explique cette abstention par leur doctrine morale : le même principe qui leur fait condamner le mariage et exalter la virginité, les induit à interdire l'usage du vin, même dans l'eucharistie. Cet ascétisme rigoureux, qui, au second siècle, est moins une secte qu'un esprit, et un esprit qui pénétra à des degrés divers toute l'Église,

[1] A. Gastoué, *Inventaire des anciens manuscrits liturgiques conservés dans l'église d'Apt*, in-8°, Avignon, 1900; Paul Terris, *Recherches historiques et littéraires sur l'ancienne liturgie de l'Église d'Apt*, dans les *Mémoires de la société litt., scient. et art. d'Apt*, 1874, p. 171-248, et in-8°, Avignon, 1875, 80 p. —

[2] *Hær.*, 77 (49 édit. Marx). — [3] *De hæres.*, 64. — [4] *P. L.*, t. LIII, col. 609. — [5] *Brod und Wasser*, Leipzig, 1891, p. 118. — [6] *Serm.*, XLII, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 279. — [7] *Hær.*, XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. — [8] *Hær.*, XLVI, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 840.

Digitized by Google

conduit quelques intransigeants à cette application extrême de proscrire le vin jusque dans l'eucharistie, le vin étant considéré comme un élément diabolique, οἶνον φάσκοντες εἶναι διαβολικόν, ainsi que dit saint Épiphane des encratites [1].

Saint Épiphane a connu des chrétiens juifs, qui ne célébraient l'eucharistie qu'une fois l'an, comme les juifs faisaient pour la pâque. Ces chrétiens juifs célébraient la fraction du pain avec du pain azyme, et dans le calice ils n'usaient que d'eau [2]. Μυστήρια τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου. Épiphane appelle ces chrétiens du nom d'ébionites, en notant qu'il n'est pas vraisemblable de les rattacher au légendaire Ébion, et qu'ils sont plutôt dans la dépendance du mouvement elkesaïte [3]. On en rencontrait encore au IVe siècle, autour du lac de Tibériade, dans le pays de Moab, en Chypre. On a rapproché ces informations d'Épiphane d'un texte fort obscur de saint Irénée sur les ébionites : *Reprobant hi commistionem vini cælestis, et solam aquam sæcularem volunt esse, non recipientes Deum ad commistionem suam* [4]. Mais nous ne pensons pas que ce texte doive s'entendre de l'eucharistie. Irénée, en effet, reproche aux ébionites qu'il a en vue, de ne pas admettre l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ. *Unitionem Dei et hominis non recipientes.* Cette union, au contraire, Irénée la représente par l'image fort imparfaite d'un mélange de vin et d'eau, et il peut alors écrire allégoriquement : les ébionites n'admettent pas qu'il y ait dans le Christ une *commistio* de l'homme et de Dieu; ils n'acceptent pas le « vin céleste », c'est-à-dire la divinité et l'hypothèse de son incarnation, *commistio vini cælestis;* ils ne reconnaissent que l'eau pure, *solam aquam sæcularem volunt esse.* Si tel est le sens du texte d'Irénée, il y est peut être fait allusion à la manière dont les ébionites célébraient l'eucharistie; mais Irénée ne nous le dit pas directement.

L'encratisme, semble-t-il bien, a donc donné naissance à l'usage que nous étudions. Ainsi l'entend, comme saint Épiphane, Clément d'Alexandrie. Le Christ, écrit-il, a usé de vin au cours de sa vie mortelle, et même il a béni le vin au moment de la cène, quand il a dit : « Prenez, buvez, ceci est mon sang, » le sang de la vigne, appelant allégoriquement le Verbe qui est répandu pour beaucoup en rémission des péchés, la sainte source de la joie ! Et pour bien montrer que ce qu'il bénissait était du vin, le Christ dit à ses disciples : Je ne boirai plus du fruit de cette vigne, jusqu'à ce que j'en boive avec vous dans le royaume de mon Père. Et Clément d'Alexandrie conclut ce développement en disant : « Que ce point soit pour nous fermement acquis contre les soi-disant encratites [5]. »

Le même Clément d'Alexandrie atteste que l'usage aquarien, inspiré par l'encratisme, était sur la fin du IIe siècle un usage prohibé chez les catholiques. Cette attestation a une grande valeur, parce que Clément a beaucoup circulé : il vient de Grèce, il a passé par l'Italie, par la Syrie, par la Palestine, avant de se fixer à Alexandrie. A ses yeux, très nettement, l'usage aquarien est un usage hérétique. Dans un passage des *Stromates,* où il commente un texte des *Proverbes,* IX, 17, « A ceux qui manquent de jugement, la Sagesse dit : Vous aimez à prendre des pains dérobés et de l'eau volée, » Clément veut voir tous les hommes sans jugement, les hérétiques en général, et dans cette allusion au pain et à l'eau, « pas d'autres hérésies que celles qui pour l'oblation se servent de pain et d'eau, contrairement au canon de l'Église : car il y a des [chrétiens] qui eucharistient l'eau pure [6]. »

Ainsi la règle de l'Église était très ferme. Les traces de l'usage réprouvé à la fin du second siècle, n'en sont que plus remarquables. La littérature des actes apocryphes des apôtres, répandue même dans les milieux catholiques du temps de Clément d'Alexandrie, abonde en attestations de l'usage aquarien. Dans les *Actus Petri cum Simone,* les disciples de saint Paul lui apportent de quoi célébrer les saints mystères, et l'auteur écrit : *Optulerunt sacrificium Paulo pane* (pour *panem*) *et qua* (pour *aquam*) *ut oratione facta unicuique daret* [7]. Dans les *Acta Thomæ,* Mygdonia, qui va être baptisée par l'apôtre, prie sa nourrice d'apporter un pain et de l'eau, ἄρτον καὶ ὕδατος κράσιν. On pourrait croire que cette κράσις est un mélange de vin et d'eau ; mais la suite va nous éclairer. La nourrice, en effet, de s'écrier : Je vais apporter non pas un pain et de l'eau, mais des pains en quantité et des mesures de vin : Ἐγὼ κομίσω ἄρτους πόλλους καὶ ἀντὶ ὕδατος μετρητὰς οἴνου. Mygdonia insiste : Je n'ai pas besoin de tout cela, mais de ceci seulement : κράσιν ὕδατος καὶ ἄρτον ἕνα καὶ ἔλαιον : de l'eau, un pain, de l'huile. La servante obéit : Mygdonia est baptisée à une fontaine qui se trouve là, un peu inopinément, puis ointe d'huile. Alors saint Thomas, « ayant rompu le pain et prenant la coupe d'eau, fit participer Mygdonia aux mystères du Christ, » ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων [8]. Nul doute que saint Thomas et saint Paul soient représentés comme célébrant l'eucharistie avec du pain et de l'eau [9]. Nul doute aussi que les textes qui les représentent sous ces traits soient des textes dont nous constatons à cent autres indices qu'ils sont pénétrés d'encratisme.

Chose curieuse, cette pratique, qui dès la fin du IIe siècle était par Clément d'Alexandrie dénoncée comme contraire au canon de l'Eglise, se maintint en beaucoup d'églises, et au milieu du IIIe siècle, on en constate encore la survivance. Le témoignage le plus considérable sur ce point est fourni par saint Cyprien [10]. Sa lettre est adressée à Cæcilius, évêque de Biltha, alors le plus âgé des évêques de l'Afrique proconsulaire et l'un des plus dévoués à saint Cyprien dans la réforme du clergé [11]. La date de la lettre à Cæcilius n'est pas donnée, mais on conjecture qu'elle n'est pas postérieure à la controverse sur le baptême (256), tout en étant postérieure à la persécution de Dèce (250-253). Cæcilius n'est pas en cause dans l'irrégularité que Cyprien va proscrire : Cyprien lui adresse sa lettre comme un rescrit en réponse à une consultation, et en la lui adressant il l'adresse à tous les évêques d'Afrique.

Ici encore la pratique aquarienne apparaît comme une rareté, et comme une rareté qui n'est pas particulière à l'Afrique, mais dont on sait qu'elle existe çà et là dans la catholicité. Les évêques *in toto mundo* sont fidèles à la règle édictée par le Christ dans l'Évangile, et donc ils ne sont point tentés d'y substituer un usage humain et nouveau *humana et novella institutio.* Mais cependant certains, par ignorance ou simplicité, *quidam vel ignoranter vel simpliciter,* quand ils consacrent le calice du Seigneur et le distribuent au peuple chrétien, ne font pas ce que le Seigneur a fait et dit de faire. Cyprien va rappeler et justifier la règle traditionnelle, *ut si qui in isto errore adhuc tenebatur, veritatis luce perspecta ad radicem atque originem traditionis dominicæ revertatur* [12]. Ces expressions n'excluent pas l'hypothèse que quelque évêque africain ait donné dans l'erreur aquarienne : comprendrait-on que Cyprien

[1] *Hær.,* XLVII, 1, *P. G.,* t. XLI, col. 852. — [2] *Hær.,* XXX, 16, *P. G.,* t. XLI, col. 432. — [3] *Ibid.,* XXX, 17, *P. G.,* t. XLI, col. 434. — [4] *Contra hær.,* V, 1, 3, *P. G.,* t. VII, col. 1123. — [5] *Pædagog.,* II, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 429a. — [6] *Stromat.,* I, 19, col. 813a. — [7] *Acta Petri,* ed. Lipsius, Leipzig, 1891, p. 46. — [8] *Acta Thomæ,* éd. Bonnet, Leipzig, 1883, p. 68. — [9] Voir Lipsius, *Apokryphen Apostelgeschichten,* Braunschweig, 1883, t. I, p. 338-341. — [10] *Epistul.,* LXIII, *P. L.,* t. IV, col. 384. — [11] *Epistul.,* IV. Cf. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work,* London, 1897, p. 291. — [12] *Epistul.,* LXIII, 1.

Digitized by Google

écrivit sa lettre sans une opportunité de fait? Mais manifestement l'irrégularité qu'il veut corriger ne saurait être que très exceptionnelle. Et l'on ne saurait dire, avec M. Harnack [1], qu' « il y avait à ce moment dans le nord de l'Afrique beaucoup d'évêques qui célébraient l'eucharistie avec du pain et de l'eau ». Une lettre de Cyprien n'eût peut-être, dans ce cas, pas suffi: un canon de concile aurait dû intervenir.

Voici la règle posée par saint Cyprien : *Admonitos nos scias ut in calice offerendo dominica traditio servetur, neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis Dominus prior fecit, ut calix qui in commemoratione eius offertur mistus vino offeratur.* Le calice doit donc renfermer du vin coupé d'eau. Cyprien dira plus loin pourquoi il convient de couper d'eau ce vin, puisque l'Évangile ne parle que du vin : mais d'abord il faut établir que le vin est requis.

Les raisons que va donner saint Cyprien sont des raisons d'une valeur fort inégale. Le Christ a dit : *Ego sum vitis vera.* Donc le sang du Christ ne peut être que le vin, et l'on ne pourrait pas voir que le sang est dans le calice, si le vin faisait défaut dans le calice. A cette première raison, qui est une convenance, s'ajoutent les raisons scripturaires. Noë s'enivrant de vin, Melchisédec offrant le pain et le vin, Jacob bénissant Juda, etc.: tous ces textes, allégoriquement interprétés, donnent des figures de l'eucharistie, et on y retrouve le vin à côté du pain. Sans doute, le Sauveur, dans l'Évangile, parle à la Samaritaine de l'eau qu'il donnera : mais cette eau est celle du baptême. Au contraire, chaque fois qu'il est question de l'eucharistie, il est fait mention de pain et de vin. Ainsi dans le récit de la cène, saint Matthieu, *qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus optulit et vinum fuisse quod sanguinem dixit : unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, vel sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni.* Pareil argument est tiré de l'épître aux Corinthiens. Un ange du ciel est-il venu nous prescrire de faire autrement que l'apôtre ne nous prescrivait? *Miror satis unde hoc usurpatum sit ut contra evangelicam et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur in dominico calice, quæ sola Christi sanguinem non possit exprimere.*

Saint Cyprien développe ses arguments, au milieu desquels, dans une digression, il explique le symbolisme qui fait mêler de l'eau au vin : *Videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. Quæ copulatio et coniunctio aquæ et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari... Sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et cæleste perficitur* [2]. La raison exprimée là par saint Cyprien est, convenons-en, bien spécieuse. Le fait de couper d'eau le vin eucharistique n'a pas de fondement dans les paroles de l'institution : quand au symbolisme que Cyprien attribue à ce fait, il est purement subjectif. Mais que penser de la conclusion qu'il en tire? *Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis,* etc. Il semble esquisser là une théorie de l'union du peuple chrétien au Christ dans le sacrement, et insinuer que le sacrement serait incomplet sans cette union. C'est forcer excessivement la signification du fait initial, qui est l'usage de couper d'un peu d'eau le vin eucharistique, quelle que soit l'origine de cet usage.

La thèse une fois établie, saint Cyprien repousse les raisons qu'il suppose devoir lui être opposées pour la défense de la pratique aquarienne. *In sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi* [3]. Cette crainte est inspirée par le régime de la persécution : à quoi Cyprien répond que l'on n'a guère à attendre de courage d'un chrétien qui a peur de se trahir ainsi! — Une objection plus subtile consiste à dire que le matin on ne peut pas offrir autre chose que de l'eau, parce que le matin on ne boit que de l'eau; le soir, au contraire, on peut offrir du vin et de l'eau. *Etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus.* Cyprien répond : *Sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni præsente celebremus.* Ainsi, à table, au repas du soir (*cena*), on offrira un calice d'eau et de vin : nous relevons là l'indice d'un usage domestique imité vaguement de la cène. Cyprien ne le proscrit pas; mais il ne consent pas à y voir rien qui supplée à l'omission de l'oblation du vin dans l'eucharistie. Cette sorte d'offrande du calice à table le soir n'a rien du sacrifice de la messe. — Mais, poursuit-on, *non mane, sed post cenam mixtum calicem optulit Dominus.* Cyprien répond : *Numquid ergo dominicum post cenam celebrare debemus, ut sic mixtum calicem frequentandis dominicis offeramus?* En d'autres mots, si nous ne pouvons offrir le calice d'eau et de vin que le soir, allons-nous être contraints à célébrer le *Dominicum,* c'est-à-dire l'eucharistie, le soir? Le Seigneur a célébré la cène le soir pour une convenance toute mystique : il voulait montrer, dit Cyprien, que l'on était arrivé au soir du monde, tandis que nous célébrons l'eucharistie le matin, parce que nous pensons à la résurrection du Sauveur [4]. Toutes ces objections que résout Cyprien sont vraisemblablement les prétextes qui étaient invoqués par les partisans de l'usage aquarien, pour le défendre et ces prétextes montrent que l'usage aquarien, au IIIe siècle, n'avait plus conscience d'être fondé sur l'encratisme. On le pratiquait encore, mais sans en voir la raison d'être véritable, si bien l'encratisme était dès lors oublié. La faiblesse des motifs pour lesquels on le défendait, suffirait à nous faire penser que ce n'est pas pour ces motifs qu'il avait été introduit.

Saint Cyprien n'a plus qu'à conclure, et il le fait avec indulgence, une indulgence extrême. Il n'invoque qu'un principe : nous devons faire ce que le Christ a fait : *Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.* L'essence du sacrifice de la messe est, aux yeux de saint Cyprien, dans la représentation de la passion telle que le Sauveur l'a présentée lui-même à la cène. Nous n'avons pas le droit d'omettre un seul des traits marqués là par le Sauveur lui-même. Donc, *si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc observavit et tenuit quod nos Dominus facere exemplo et magisterio suo docuit, potest simplicitati eius de indulgentia Domini venia concedi : nobis vero non poterit ignosci, qui nunc a Domino admoniti et instructi sumus, ut calicem dominicum vino mixtum, secundum quod Dominus optulit, offeramus, et de hoc quoque ad collegas nostros litteras dirigamus, ut ubique lex evangelica et traditio dominica servetur* [5]... Cyprien ne veut pas qu'on invoque les précédents, s'il en existe. Il faut pardonner à l'ignorance des évêques qui se sont trompés sur ce point. Cyprien ne semble voir là qu'une question de licéité, non de validité. Mais il est très ferme pour formuler et pour imposer la règle définitive.

[1] *Op. cit.*, p. 120. — [2] *Id.*, 19. — [3] *Id.*, 15. — [4] *Id.*, 16. — [5] *Id.*, 17.

Digitized by Google

Tel est le contenu de la lettre de saint Cyprien à Cæcilius.

Ainsi, vers 250, l'usage aquarien se perpétuait en certaines églises dûment catholiques, notamment en Afrique. Un texte du même temps, la *Passio* de saint Pionius, de Smyrne, rapporte que ce martyr, qui était prêtre, et qui appartenait à l'Église catholique, le samedi où il fut arrêté, avait, en compagnie de deux chrétiens, communié sous les apparences du pain et de l'eau : προσευξαμένων αὐτῶν καὶ λαβόντων ἄρτον ἅγιον καὶ ὕδωρ [1]. Tillemont, commentant ce texte, écrit : « Le samedi ils prirent du pain et de l'eau, et les Actes disent que ce pain estoit saint, ce qui donna lieu de croire que c'estoit l'Eucaristie. C'estoit en effet ensuite de la prière, et mesme de la prière solennelle [2]. » A Smyrne, comme en Afrique, il y avait parmi les catholiques des aquariens.

Le témoignage de Clément d'Alexandrie, si formel, nous a déjà mis en garde contre le paradoxe de M. Harnack, d'après lequel saint Justin aurait été un tenant de l'usage aquarien. Ce paradoxe, qui date de 1891, a-t-il aujourd'hui besoin d'être réfuté, quand tous les critiques qui s'en sont occupés se sont inscrits contre lui, Duchesne, Weyman, Zahn, Funk, Jülicher, Grafe, Bardenhewer, Ehrhard [3], Scheiwiler. Mgr Duchesne [4] a fait très bien valoir que, par trois fois, Justin ayant à parler du calice eucharistique, a mentionné son contenu : vin et eau. *Apolog.* 65 : προσφέρεται τῷ προεστῶτι ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος : on présente à l'évêque un pain et un calice, ce calice contient de l'eau et du vin. Et pour bien montrer que κρᾶμα est ici l'équivalent de οἶνος, dix lignes plus loin, les diacres reçoivent de l'évêque les espèces consacrées, ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος. De même, *Apolog.*, 67 : ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Comment M. Harnack, p. 129, peut-il écrire après cela : « Justin n'a jamais parlé de vin à propos de l'eucharistie ? » C'est qu'il suppose interpolés les trois textes ci-dessus. On aura corrigé Justin qui ne parlait que de pain et d'eau, on aura ajouté le vin ! Mais de preuve directe d'une pareille interpolation, M. Harnack n'en fournit pas. Sans doute, Justin cite le passage d'Isaïe [5] : ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν : et il voit dans ce passage une prophétie de l'eucharistie, d'une part « le pain que notre Christ nous a prescrit de faire en souvenir de lui », d'autre part « le calice qu'en souvenir de son sang, nous devons eucharistier... ». Le calice de l'eucharistie est donc un calice d'eau, conclut M. Harnack, p. 126. Non, répondrons-nous avec Mgr Ehrhard, parce que Justin, dans son exégèse de ce texte prophétique, ne tient pas compte de la matière mentionnée : là où Isaïe parle d'eau, Justin parle de calice, sans se soucier d'adapter plus exactement la réalité à la figure. Et, ajoutons-nous avec Mgr Duchesne, « chercher dans ces exercices de symbolisme une objection contre des textes clairs, précis, descriptifs, comme les trois textes de l'*Apologie* cités en première ligne, est bien aventureux. Les textes clairs doivent servir à expliquer les textes obscurs ; la marche contraire ne saurait être approuvée. »

M. Harnack, p. 131, fait valoir que dans le mithriacisme les démons ont [6] imité l'eucharistie, puisque dans l'initiation mithriaque on présente à l'initié un pain et une coupe d'eau. Comment le mithriacisme aurait-il imité l'eucharistie, si l'eucharistie se célébrait avec du pain et du vin ? A cela on répondra, avec Mgr Duchesne, que « l'imitation ne suppose pas une coïncidence absolue » ; pour le rite mithriaque, comme pour la prophétie d'Isaïe, un à peu près a suffi à saint Justin. — Enfin, Duchesne et Ehrhard font valoir un argument décisif : Justin écrit son *Apologie* à Rome, or, à Rome, la liturgie n'est aucunement aquarienne : les fresques des catacombes témoignent que le vin était, au IIe siècle, un des éléments essentiels de l'eucharistie romaine [7].

Saint Justin éliminé de la série des attestations de l'usage aquarien, le jugement est confirmé que nous avions pu porter dès le début, c'est à savoir que l'usage aquarien est né de l'encratisme. A plus forte raison écartons-nous la conjecture que M. Harnack voulait fonder sur l'existence de l'usage aquarien, considéré par lui comme antérieur aux préoccupations encratites, comme aussi ancien que l'eucharistie elle-même, et comme une preuve que, à l'origine, le Christ avait institué l'eucharistie sous la forme d'une bénédiction donnée, non pas spécialement au pain et au vin, mais à l'action de manger et de boire, c'est-à-dire à un simple repas ; l'eucharistie, dans la pensée des premiers chrétiens, était essentiellement un repas, dont les éléments importaient peu : pain et eau, ces deux mots exprimaient ce sans quoi un repas n'existe pas, la plus simple expression d'un repas ; pain et eau, à ces deux termes se ramenait l'eucharistie ; pain et eau, ces deux termes ne signifiaient pas chair et sang, mais manger et boire, et l'action de manger et de boire symbolisait la communauté des fidèles entre eux... Aux yeux de M. Harnack, ainsi, l'usage aquarien nous révélait le sens premier de l'eucharistie. — Nous n'avons pas à traiter ici la grande question de l'institution de l'eucharistie, mais simplement à dire ce que l'on sait de l'usage aquarien. Si les textes que nous avons étudiés font de cet usage une forme, une application de l'encratisme du IIe siècle, force est de conclure que tout le système édifié par M. Harnack manque de base.

BIBLIOGRAPHIE. — A. Harnack, *Brod und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen*, VII, 2 ; Le même contre Zahn, *Theologische Literaturzeitung*, t. XVII (1892), p. 373-378 ; Zahn, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen, 1892 ; Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie*, Münster, 1901 ; Holtzheuer, *Das Abendmahl und die neuere Kritik*, Berlin, 1896. A. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz, 1903.

P. BATIFFOL.

AQUILA. La biographie d'Aquila et de Priscille ne relève pas de nos études [8]. Priscille est plus généralement désignée par le nom de Prisque, elle est titulaire d'une des plus anciennes églises de Rome, située sur l'Aventin, le *titulus Sanctæ Priscæ*. Voir PRISCA.

H. LECLERCQ.

I. AQUILÉE (ARCHÉOLOGIE). — I. Le patriarcat d'Aquilée-Grado. II. La cathédrale de Grado. III. La ville d'Aquilée. IV. Les ruines. V. Le dôme, le baptistère, la *Chiesa dei Pagani*. VI. Épigraphie. VII. Bibliographie.

I. LE PATRIARCAT D'AQUILÉE-GRADO. — De tous les points de la côte austro-vénitienne, du promontoire de Pola à l'entrée des lagunes de Venise, aucun ne s'avance aussi avant dans la mer que le delta formé par l'Isonzo, à l'extrémité duquel se trouvait l'île de Grado, et le port d'Aquilée ; ce dernier enfoncé un peu plus dans l'intérieur du delta.

Aquilée et Grado, qui jouèrent un rôle si important dans les derniers temps de l'empire romain et aux premiers

[1] *Passio Pionii*, 3, cité par Harnack, *op. cit.*, p. 120. Voyez le texte en latin dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 124. — [2] *Mémoires*, t. III, p. 369. — [3] Voyez Ehrhard, *Altchristliche Litteratur*, Freiburg, 1900, *Vornicän. Litt.*, p. 233 ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litt.*, Freiburg, 1902, t. I, p. 238. — [4] *Bulletin critique*, t. XII (1891), p. 282. — [5] *Dial. cum. Tryph.*, 70, *P. G.*, t. VI, col. 640. — [6] XXXIII, 16. — [7] Voyez Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 74. — [8] J. B. Lightfoot, *Biblical essays*, in-8°, London, 1893, p. 299 ; Plumpke, *Biblical studies*, in-8°, London, 1870, p. 417 ; Hort, *Roman and Ephesian*, in-8°, London, 1895, p. 12-14 ; W. Sanday and Headlam, *Epistle to the Romans*, in-8°, Edinburgh, 1895, p. 418-420 ; A. Harnack, dans *Sitzungsberichten der Berliner Akademie*, 1900, p. 8 ; Blass, *Priscilla und Aquila*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1901, p. 124-126.

Digitized by Google

siècles de l'Église; toutes deux fameuses par leurs patriarcats et Aquilée, en outre, par son commerce et sa position stratégique, sont aujourd'hui abandonnées et désertes. Grado n'est plus qu'une bourgade occupée par quelques familles de pêcheurs. Aquilée fut si complètement détruite par Attila, en 452, que son emplacement était introuvable pour l'historien Jornandès quelques années plus tard. Restaurée par les Ostrogoths, elle devait périr encore; sa déchéance complète est due en grande partie aux mouvements du sol occasionnés par l'Isonzo.

La renommée dont, aujourd'hui encore, jouit Aquilée, lui vient de quelques maigres vestiges de son ancienne grandeur; citons sa basilique, son baptistère, ses inscriptions qui, en dépit de l'outrage du temps, restent très précieux et, en dépit de Bartoli et de Majonica, restent incomplets. Grado aussi garde dans ses monuments des souvenirs nombreux de l'époque où elle s'intitulait : *Venetæ oræ Istriæque Ecclesiarum caput et mater et Aquileja nova.*

Aquilée, Ravenne (*classis*), Milan, Brescia et Vérone sont les seuls sièges épiscopaux de l'Italie du Nord que l'on puisse faire remonter par des arguments sérieux au delà du IVe siècle[1]. Mais la célébrité historique du siège date de plus tard, c'est-à-dire du temps où il fut doté d'un patriarcat. Quand les Lombards envahirent l'Italie, le patriarche d'Aquilée, Paulinus, en souvenir des horreurs du siège de 452, et par crainte de nouvelles barbaries, s'enfuit dans l'île Gradus, emportant avec lui les reliques et les trésors de son église. La détermination du patriarche fut justifiée par les événements, car les Lombards ariens pillèrent les églises et massacrèrent les prêtres dans Aquilée. Paulinus mourut à Grado et y fut enterré. Son successeur, en qualité de patriarche de Grado, fut Hélias, grec de naissance, qui obtint du pape Pélage, un décret transférant le siège et le titre du patriarcat d'Aquilée à l'église de Grado. A ce premier patriarche de Grado est attribuée la création de l'église patriarcale encore existante, placée jadis sous le vocable de sainte Euphémie, dédiée aujourd'hui aux saints Hermagoras et Fortunatus.

A la mort de Sévère, successeur d'Hélias, le patriarcat de Grado fut divisé. Sous les princes lombards une conception moins stricte de la hiérarchie catholique s'était fait jour; on estimait plus conforme à la dignité et aux intérêts du royaume lombard, que le siège du patriarcat fût à Aquilée, devenue ville lombarde. En conséquence le clergé d'Aquilée éleva Jean au siège patriarcal d'Aquilée. De son côté, le clergé de Grado, muni du consentement du pape Boniface, élisait Andianus en qualité de patriarche. Il y eut ainsi deux dignitaires; l'un à Aquilée, auquel obéissaient les évêques résidant en terre lombarde, et l'autre à Grado, qui avait juridiction sur les évêques du littoral et de l'Istrie, sujets de l'empire byzantin.

Le saint-siège prit, vis-à-vis des deux patriarcats, une attitude expectante. Jusqu'en 759, il refusa le *pallium* au patriarche d'Aquilée. A cette date, Grégoire II, sur les prières du roi lombard, Liutprand, reconnut le patriarcat d'Aquilée, mais à condition que celui-ci respecterait les droits du siège de Grado.

Entre ces deux patriarches, qui résidaient si proches l'un de l'autre, surgit une série ininterrompue de querelles dont les causes doivent être cherchées, moins dans la caractère des antagonistes que dans l'enchevêtrement d'intérêts multiples qu'ils représentaient. L'influence de l'empire romain d'Orient, les disputes ecclésiastiques qui y naquirent, l'influence de Rome, plus tard celle de Venise, le voisinage de races avides et rapaces, tout cela ne laissa pas le patriarche d'Aquilée, et encore moins celui de Grado, jouir en paix de leur dignité. L'histoire du patriarcat de Grado est remplie par les démêlés issus des causes que nous venons d'indiquer, et ces conflits n'ont pas été sans résultats sur les monuments : telle l'occupation temporaire du siège de Grado, par l'arien Fortunatus, vers 630; telle, en particulier, l'expédition du puissant et énergique patriarche d'Aquilée, Poppo, contre Grado, en 1024, expédition au cours de laquelle les églises et les cloîtres furent dévastés, les nonnes outragées, les trésors de l'église détruits.

A la vérité, cette lutte tirait son origine du grand conflit entre le sacerdoce et l'Empire. L'intervention papale l'apaisa. On découvrit le moyen de concilier les intérêts trop voisins en rattachant à Grado les évêchés du littoral et à Aquilée les évêchés de l'intérieur. Néanmoins Grado ne cessa de décliner, malgré l'appui de Venise. Au temps de Grégoire VII, il lui restait à peine le nécessaire pour le maintien de son rang extérieur.

II. La cathédrale de Grado. — L'archevêque d'Aquilée, Secundus, s'était réfugié à Grado, en 462. Le danger éloigné, son successeur, Nicétas, revint dans la ville détruite et tenta de relever quelques édifices indispensables à la célébration du culte. En 480, le passage des Goths contraignit l'archevêque Marcellin à réparer l'église de Grado, où devaient, un siècle plus tard environ, s'installer définitivement les patriarches d'Aquilée.

On attribue à l'évêque Niceta, en 456, l'érection à Grado d'une église dédiée à sainte Euphémie, agrandie un siècle plus tard par Hélias qui en fit sa cathédrale. Un examen attentif de cette église ne permet pas de souscrire à cette opinion. Si quelques chapiteaux peuvent remonter au Ve siècle, l'ensemble de la construction n'est pas antérieur au VIe siècle. La présence de quelques matériaux de remploi s'explique aisément à cette époque; mais c'est bien à l'évêque Hélias, 571-586, qu'il faut attribuer le gros œuvre de la basilique, conformément aux indications de la mosaïque, ouvrage du VIe siècle[2] :

ATRIA QVAE CERNIS VARIO FORMATA DECORE
SQVALIDA SVB PICTO CAELATVR MARMORE [TELLVS
LONGA VETVSTATIS SENIO FVSCAVERAT AETAS
PRISCA EN CESSERVNT MAGNO NOVITATIS HO- [NORI
PRAESVLIS HELIAE STVDIO PRAESTANTE BEATI
HAEC SVNT TECTA PIO SEMPER DEVOTA TIMORI

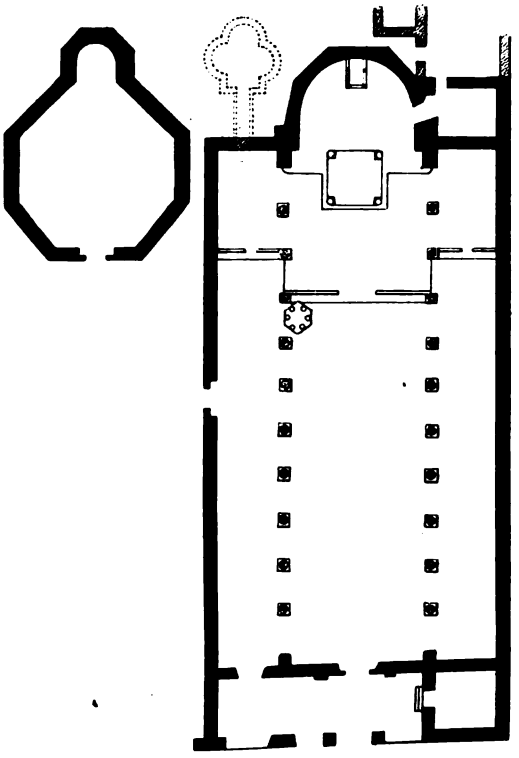
La longueur totale de l'église (fig. 862), y compris l'abside, est de 47m50, sa largeur 19m60. Elle se compose d'un atrium extérieur et de trois nefs séparées entre elles par deux rangées de dix colonnes en marbre antique, légères et sveltes, mesurant 0m62 de diamètre et pourvues de chapiteaux rapportés[3]. L'abside se trouve à l'extrémité de la nef principale, large de 10m20. Cette abside n'a malheureusement gardé aucune trace de la décoration en mosaïque qu'elle devait avoir au temps de sa splendeur, et son pavement ne permet pas de douter que les murailles aient été pareillement revêtues d'incrustations. Ce pavement est extrêmement précieux, vu la rareté de ces sortes d'ouvrages. Il est d'un goût assez pur, élégant dans ses formes qui montrent l'influence mélangée du romain et du byzantin, il se compose de cubes de marbre blanc, noir, rouge et jaune. C'est l'*opus vermiculatum*, car l'*opus sectile* n'est pas encore implanté en Italie. Ce qui ajoute au grand

[1] Ravenne et Milan paraissent avoir été fondés vers le commencement du IIIe siècle et même un peu plus tôt. — [2] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCLXXXIV, n. 3; Bertoli, *Le antich. di Aquileia*, p. 345, n. 503; G. Heider, *Mittelalterliche Kunstdenkmäler*, in-4°, Stuttgart, 1858, t. I, p. 116, note 1; *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 149. — [3] Les colonnes proviennent d'édifices divers; quelques-unes sont d'une époque de décadence. Le porche est supporté par des colonnes. La basilique n'a pas de transept. Ancienne église patriarcale, elle sert aujourd'hui d'église paroissiale.

Digitized by Google

intérêt de ce pavement, c'est qu'il a été fait par souscription. Les noms des donataires sont inscrits avec la mesure qu'ils ont payée.

Mommsen[1] a donné d'après les papiers manuscrits de Pirona, un *schema* du pavement de la cathédrale de Sainte-Euphémie et les noms des donateurs[2]. On voit d'après cela que les rangs s'étaient mêlés dans la circonstance. Nous rencontrons cinq lecteurs[3], quatre notaires[4], deux diacres[5], trois soldats[6], un palatin[7], un cordonnier[8], deux bateliers[9], un *actuarius sanctæ Ecclesiæ Aquilejensis*[10], un primicier[11], quelques-uns ne font pas mention de leur qualité. Presque tous formulent leur offrande comme l'accomplissement d'une



862. — Plan du dôme et du baptistère à Grado.
D'après R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa*, 1888, p. 48, fig. 12.

promesse : *votum solvit*[12]. Plusieurs mentionnent les proportions du pavement qu'ils ont souscrit. C'est, le plus souvent, vingt-cinq pieds[13], néanmoins on rencontre trente-cinq pieds[14], mais aussi quinze[15], et dix pieds[16]. *Laurentius, vir clarus, palatinus* a offert sept cents pieds, et seul il a deux colombes sous son inscription[17]; l'*actuarius* a offert cent pieds[18], ainsi qu'une famille de quatre personnes[19]. Ce sont presque toujours des familles qui souscrivent : « Un tel avec les siens, » lit-on ordinairement dans une formule du genre de celle-ci[20] :

CONCORDI
VS ET NITIA
NA CVM SV
IS FR.P.XXV

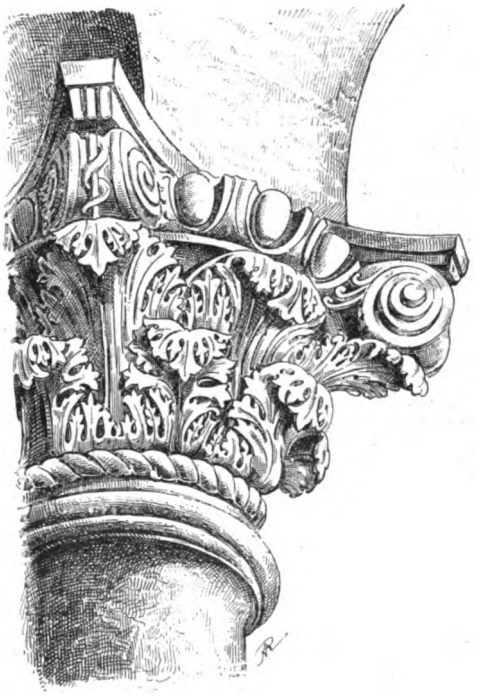
Parmi les plus dignes d'attention, signalons le primicier Zimarcus[21] et les deux suivantes :

LAVTVS·ACTOA
RIVS SCĀĒsECCLs
AQVILsCVM SV
IS VOT.SOLVIT
SERVVS XPI
LVCINVS RO
MANA LVCIA
NVS ET LVCIA
FECERVNT PC[22]

FAMVLI SCAE
MARTYRIS
EVFEMIAE
NONNVS ET EV
SEBIA PETRVS
ET IOHANNES
PRO SALVTE
SVA ET OMNIVM
SVORVM EX V
OT SVO FR P C[23]

A Aquilée le pavement de mosaïque de l'église Saint-Félix a conservé les noms de trois souscripteurs[24] :

Cette offrande du pavement au moyen de souscrip-



863. — Chapiteau.
D'après Cattaneo, *L'architettura in Italia*, p. 51, fig. 13.

tions se retrouve dans ce qui subsiste de Saint-Félix à Aquilée, à Parenzo, dans l'ancienne cathédrale de Vérone et à l'*antico duomo* de Brescia. Nous avons vu en Afrique une pratique analogue, à Henchir-Zerdan. Voir t. I, col. 679.

Devant l'abside se trouve le chœur relevé de trois degrés; deux seulement jadis et de la même hauteur totale que les trois qui les ont remplacés. Le chœur est entouré d'une balustrade ou cancel dont on voit la trace sur le pavement de l'abside. Ce cancel offrait une décoration de croix, de couronnes avec lemnisques rappelant celui de l'église Saint-Clément, à Rome. Les bases de toutes les colonnes, au lieu de reposer immédiatement sur le pavement, sont portées par un socle cubique correspondant au niveau du presbyterium. Cet

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 149. — [2] *Ibid.*, n. 1583-1616. — [3] *Ibid.*, n. 1583, 1589, 1599, 1605, 1611. — [4] *Ibid.*, n. 1586, 1602, 1603, 1604. — [5] *Ibid.*, n. 1587, 1594. — [6] *Ibid.*, n. 1590, 1591, 1593. — [7] *Ibid.*, 1592. — [8] *Ibid.*, n. 1585. — [9] *Ibid.*, n. 1598, 1606. — [10] *Ibid.*, n. 1595. — [11] *Ibid.*, n. 1614. — [12] *Ibid.*, n. 1583, 1586, 1587, 1591, 1592, 1594-1598, 1601-1611, 1613-1615. Nous ne mentionnons pas les variantes. — [13] *Ibid.*, n. 1584, 1588-1590, 1593. — [14] *Ibid.*, n. 1612. — [15] *Ibid.*, n. 1585. — [16] *Ibid.*, n. 1599. — [17] *Ibid.*, n. 1592. Cf. E. Le Blant, *Nouveau recueil*, in-4°, Paris, 1892, p. 322. — [18] *Corp. incr. lat.*, t. V, n. 1595. — [19] *Ibid.*, n. 1600. — [20] *Ibid.*, n. 1584. — [21] *Ibid.*, n. 1614. — [22] *Ibid.*, n. 1595. — [23] *Ibid.*, n. 1600. — [24] *Ibid.*, n. 1617-1619.

Digitized by Google

emploi des socles était alors courant dans les basiliques en Italie. Une particularité qui frappe au premier coup d'œil, c'est que les vingt chapiteaux des colonnes de la nef, bien qu'appartenant à des styles différents, présentent tous sur chaque face de l'abaque un tournesol (fig. 863). En y regardant de plus près, on constate que c'est une addition faite au moyen de stuc. Inutile d'insister sur cette *restauration* moderne. En somme tous ces chapiteaux se répartissent en deux classes : ceux qui datent de la construction par l'évêque Hélias et les chapiteaux de remploi. Parmi ces derniers il s'en trouve huit de style corinthien, et quelques-uns dont le style assez médiocre fait ressouvenir de ceux de la basilique de Saint-Jean-l'Évangéliste à Ravenne (ve siècle); un autre rappelle ceux de la « Tour des Vents » à Athènes. Les uns et les autres devaient provenir du temps de la splendeur d'Aquilée. Les sept chapiteaux contemporains de la construction par Hélias sont tous du même dessin et du même ciseau. Ils représentent des acanthes épineuses. Le travail laisse voir l'emploi constant du trépan, ainsi que sur les exemplaires du même temps à Parenzo, à Ravenne et à Rome. Les chapiteaux, les consoles, le pavement, le plan et le gros œuvre, tout démontre que la basilique est l'œuvre d'ouvriers grecs, compatriotes d'Hélias.

De deux en deux colonnes, un petit pilastre surmonte la colonne et offre un appui à la voûte qui est, comme lui, d'époque postérieure. Les fenêtres, elles aussi, dans leur forme présente, appartiennent à une date plus récente. Le pavement de mosaïque dont nous avons parlé, remonte certainement à la période la plus reculée de la construction; outre l'intérêt des inscriptions, il faut rappeler celui des formes ornementales qu'il fait voir.

Les restes les plus intéressants de l'ancien temps sont, sans aucune hésitation possible, le trône patriarcal et la chaire. La forme de ces sièges épiscopaux varie assez peu de l'un à l'autre. Les plus primitifs sont les plus simples et les plus portatifs; ils gardent dans leur aspect général le cachet évident de l'antiquité. Des degrés donnaient accès au trône, leur disposition variait d'après les lieux. Des deux côtés du demi-cercle de l'abside, étaient disposées, suivant le besoin, une ou plusieurs rangées de bancs de pierre. On constate une disposition analogue à Torcello, mais avec six degrés pour la banquette des clercs; à Grado il y en a trois seulement.

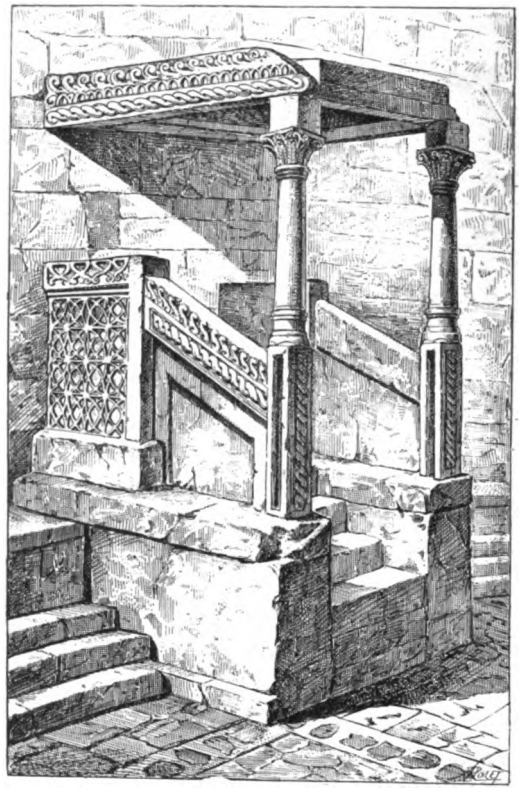
La *cathedra* de Grado est assez mutilée (fig. 864). Les premières marches lui manquent. En outre, elle porte des traces de restaurations peu anciennes qu'expliquent suffisamment les vicissitudes du patriarcat. Cependant l'ensemble de la construction et même les détails de l'ornementation sont certainement une œuvre très ancienne.

Un autre ouvrage antique et digne d'attention à Grado, est la chaire placée dans la nef principale, du côté nord, à proximité du maître-autel.

L'atrium de l'église comptait originairement cinq arcades latérales soutenues par des piédroits, celle du centre appuyée sur deux colonnes. La seule qui subsiste est en marbre de proconnèse, elle n'a pas de chapiteau, mais un simple coussin à mi-hauteur; l'autre colonne a été employée comme pilastre. Les trois portes sont rectangulaires, l'architrave de la porte centrale s'infléchit en arc. Le campanile ne fut ajouté qu'à une époque très postérieure, il s'élève du côté sud de l'église il est pratiqué en partie dans le porche.

Tout près de la cathédrale, mais distinct de celle-ci, s'élève le baptistère qui, réduit à ses grandes lignes, paraît être un ouvrage contemporain de la basilique (fig. 862). C'est un octogone dont le diamètre est d'environ 12 m. abritant une coupole à côtes et couvert d'un toit à huit pans. Une seule porte y donne accès, en face de laquelle se voit une abside qui, de même que celle du dôme, est curviligne à l'intérieur et rectiligne à l'extérieur. Ni parement, ni vasque, ni décoration quelconque n'a subsisté.

A quelques pas du dôme s'élève l'église de Santa-Maria, contemporaine du dôme lui-même (fig. 865). Elle mesure 20 mètres en longueur et dix colonnes la séparent en trois nefs dont la principale se termine par une abside flanquée de deux chambres latérales correspondantes aux sacristies de nos installations modernes. On y accède par des portes prises dans le mur du fond des nefs de côté. L'ordonnance primitive était différente puisque nous voyons que le pavement de mo-



864. — Siège épiscopal de Grado-Aquilée.
D'après G. Heider, *Mittelalterliche Kunstdenkmäler des österreichischen Kaiserstaates*, 1858, t. I, pl. XVII.

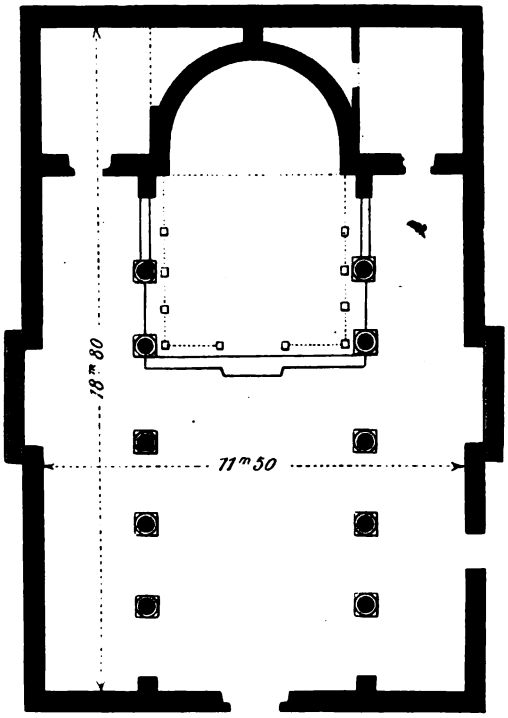
saïque des nefs poussait ses dessins sans tenir compte de rien. Le chœur est surélevé de deux marches qui s'avancent jusqu'à l'avant-dernière colonne. Cette enceinte devait être entourée d'une balustrade dont on retrouve les traces, ainsi que des plaques du cancel. L'une de celles-ci rappelle par son dessin quelques détails de l'église Saint-Démétrius à Thessalonique.

III. La ville d'Aquilée. — L'an 182 avant notre ère, une colonie de 3000 hommes fut établie au lieu qui fut Aquilée. La prospérité vint vite et, sous Auguste, la ville comptait des temples, des obélisques, des aqueducs, des fontaines, des bains, un amphithéâtre, un cirque, un palais impérial. Elle ne cessa désormais de se développer. Au début du IIe siècle, Aquilée comportait cinq quartiers. 1° la *Cité*, où habitaient les nobles et les patriciens; 2° la *Mariniana*, au sud-est, quartier des commerçants; 3° le *Campus Martis*, au nord, quartier des casernes : 4° le port; 5° enfin l'*Hadriana*, quartier construit par Hadrien et qu'avoisinait une métropole.

Dès cette époque, Aquilée recevait les surnoms de

Digitized by Google

Roma secunda, maxima Italiæ urbs, Italiæ emporium, frequentissima, prædives. Elle était, depuis Auguste jusqu'à Théodose, un lieu de résidence des empereurs. A ses édifices s'ajoutait la célébrité de ses cultures, puisque, au dire d'Hérodien : *arboribus comparibus ordinis ac vitibus inter se junctis ac in sublime tractis.* Mais cette prospérité même devait attirer Attila qui ruina la ville de fond en comble. Reconstruite depuis et détruite encore une fois, on disait d'elle en 579, au concile de Grado : *Jam pridem ab Attila funditus est destructa, et postea Gothorum incursu et cœterorum barbarorum quassata vix respirat etiam nunc Langobardorum nefandæ gentis flagella sustinere valens.* Ses richesses passèrent à Venise, à Padoue, à Trieste, à Udine; c'est dans les collections Zandonati, Cassis, Suc



865. — Santa Maria di Grado.
D'après Cattaneo, *L'architettura in Italia*, p. 52, fig. 14.

et au *Museo patrio* qu'on en peut se faire l'idée la plus complète.

Aquilée revendiquait une mission apostolique envoyée chez elle par saint Pierre et comprenant saint Marc qui aurait séjourné de l'an 46 à l'an 50; un certain Hermagoras, martyrisé avec le diacre Fortunatus, lui aurait succédé. Tout ceci ne sort pas du domaine de la légende ou de la tradition, en matière d'histoire l'une vaut l'autre.

Le siège épiscopal d'Aquilée existait, sans aucun doute au IIIe siècle, ce qui est déjà une belle antiquité. Constantin qui se plaisait à Aquilée voulut y célébrer son mariage et cette circonstance ajouta beaucoup au lustre de son évêque qui devint métropolitain. Au concile de 337, tenu à Rome et auquel assistaient cent vingt-deux évêques, l'évêque d'Aquilée prit place immédiatement après le pape. Fortunatianus (347-360) fit bâtir, sur l'emplacement du dôme, une église qu'on désigna sous le nom de *magnificum templum*. Les chroniques mentionnent également dès l'an 270, sous Aurélien, l'existence d'un baptistère à Aquilée. Si on examine les monuments eux-mêmes, on constate qu'il n'y a aucun motif de voir dans le baptistère et le dôme actuel, ainsi qu'on a cru pouvoir le faire, des vestiges d'une si lointaine antiquité. Quand il s'agit d'Aquilée, il est bon de se rappeler qu'en 452 Attila détruisit la ville et, qu'en 568, le patriarche émigra dans l'île de Grado. Ce n'est que plus tard qu'Aquilée se releva. Des temps aussi troublés sont peu favorables aux constructions importantes. C'est le patriarche Poppo qui rebâtit entièrement la cathédrale (1017-1045) dans laquelle il fit entrer des portions de l'ancien édifice; de là une difficulté d'autant plus grande à se représenter l'état primitif.

IV. Les ruines. — Il y a dix ans (1894-1895) la *Kunstkronick* publia la note suivante : « Le comte Karl Lanckoronski, de Vienne, fait depuis quelque temps dresser les plans de la cathédrale romane d'Aquilée et pratiquer des fouilles pour déterminer les établissements chrétiens primitifs situés dans son voisinage. Le professeur G. Niemann, qui conduit les travaux, a récemment découvert que le baptistère primitif en ruine était originairement une construction romaine et qu'il subsiste, près de la cathédrale romane, des restes d'une église plus ancienne. Les fouilles seront probablement continuées cette année[1]. » Nous pensons qu'il n'en a rien été, car toutes nos recherches pour découvrir une notice, un rapport, une indication quelconque sur les fouilles faites ou projetées sont demeurées sans résultat. Nos études porteront donc sur les résultats acquis par les travaux antérieurs.

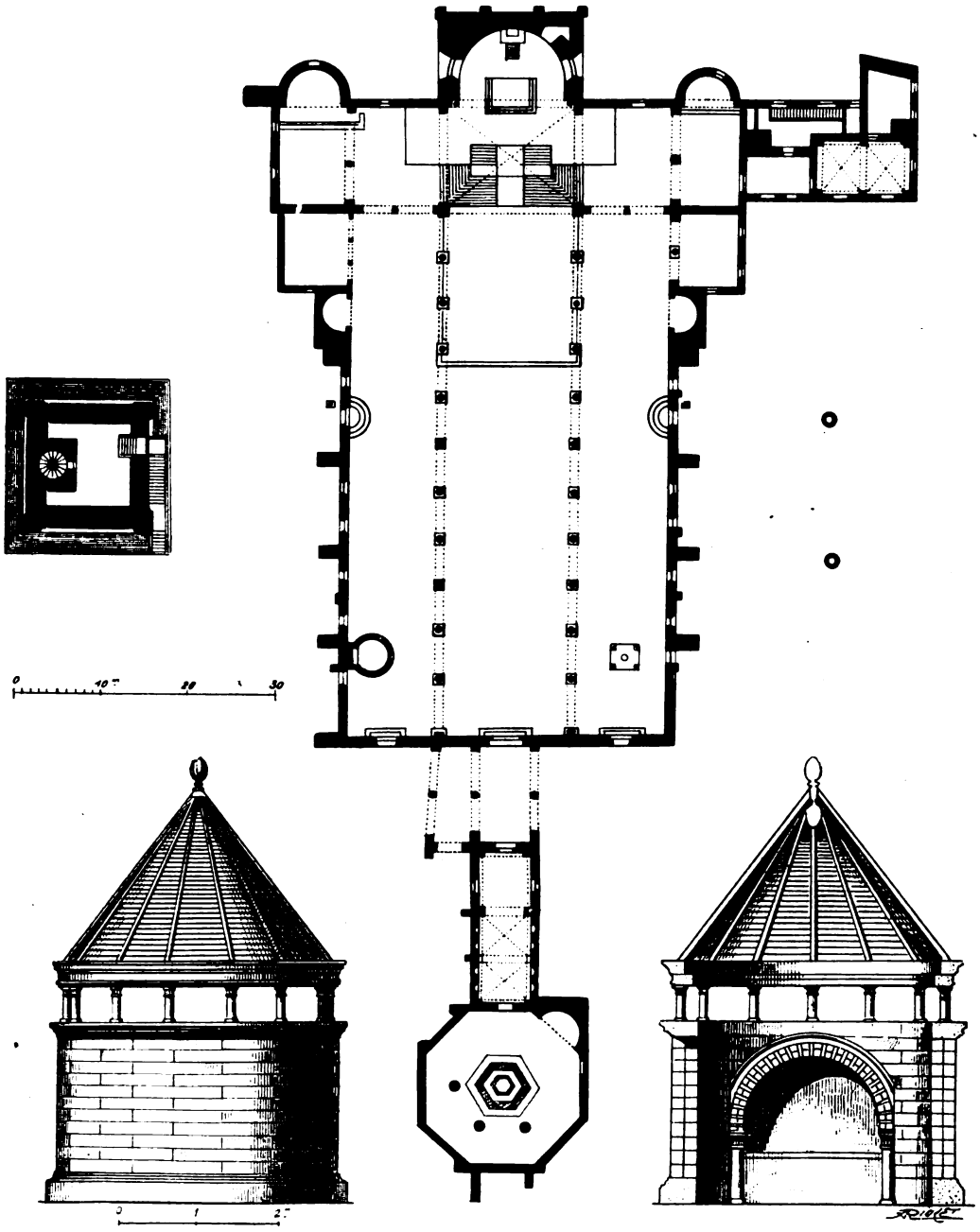
Du milieu de la désolation actuelle d'Aquilée et de son paysage s'élève un groupe de constructions qui, par leurs proportions imposantes et leur haute antiquité, méritent plus d'attention qu'on ne leur en a généralement accordé. C'est la cathédrale avec son porche occidental, la *Chiesa dei Pagani*, qui la touche et à laquelle est adossé le baptistère. Ces derniers monuments à demi détruits continuent chaque année de se dégrader et de disparaître. Le groupe comprend encore, au côté nord de la cathédrale, le beffroi qui se dresse isolé, et au côté sud deux colonnes détachées et quelques pans de maçonnerie, tristes vestiges de l'ancien palais patriarcal. Le chanoine Gaëtano Bertoli, dans un ouvrage bien connu et très soigné, paru en 1739, a étudié le baptistère. Le mérite particulier de son travail — on ne peut guère s'attendre à y trouver une juste conception de l'art médiéval — consiste surtout en ce que l'auteur vit les constructions qu'il décrivait dans un état de conservation bien supérieur à ce qu'ils sont depuis lors, spécialement en ce qui concerne la coupole du baptistère. Appuyé sur ces données, G. Ferrante put traiter en détail et avec intelligence les monuments d'Aquilée. Cependant il est allé trop loin, croyons-nous, dans l'essai de restauration de la cathédrale primitive; ici, son travail aboutit à un échec complet. D'après ces indications et ces conjectures, R. von Eitelberger a fait sur le baptistère une étude qui mérite notre reconnaissance malgré les lacunes qu'elle présente. L'excellent travail du baron von Czörnig contient une description soignée des constructions d'Aquilée[2], et divers passages du livre de O. Mothes sur l'architecture du moyen âge en Italie donnent d'utiles notices sur les monuments d'Aquilée[3]; enfin M. W. Lübke a étudié après J. Gans[4] la cathédrale à laquelle des fouilles nouvelles — si elles s'exécutent — donneront peut-être un regain d'intérêt pour les antiquaires.

[1] C. Lützow und A. Rosenberg, dans *Kunstkronick*, 1894-1895, t. VI, p. 186. Cette note a été reproduite succinctement par la *Chronique des arts*, 1895, n. 3, et *The American Journal of Archæology*, 1895, p. 267. — [2] C. von Czörnig, *Görz. Oesterreich's Nizza, Nebst einer Darstellung des Landes Görz und Gradisca*, in-8°, Wien, 1873. — [3] O. Mothes, *Die Baukunst des Mittelalters in Italien*, in-8°, Iéna, 1884, p. 127, 267, 268, 275, 385, 398, 790, 798. — [4] Voir ces deux noms à la *Bibliographie*.

Digitized by Google

V. Le dôme, le baptistère, la *Chiesa dei Pagani*. — Le dôme s'élevait au cœur de la ville (fig. 866). La place qui se trouve à l'ouest de l'entrée de la cathédrale était peut-être le *forum*, ainsi que des traces d'édifices publics qui y ont été relevées invitent à le croire, par exemple, la halle au blé, le tribunal avec la prison souterraine, la monnaie et le théâtre. Au nord, cette place offre une grande quantité de fragments de colonnes et de corniches ayant appartenu à des édifices anciens considérables; en outre, on a relevé un emplacement clos de murs au sud de l'*atrium*, enfin un grand nombre de fragments antiques sont encastrés dans l'édifice du dôme.

La construction tout entière comportait trois parties distinctes: l'*atrium*, le baptistère avec la *Chiesa dei Pagani* qui lui est annexée et le dôme. Tout cet ensemble remonte, quant à l'emplacement et aux lignes générales, au IVe siècle. Ce qu'offre, au premier abord, d'inexplicable l'*atrium* et l'intervalle entre la *Chiesa dei Pagani* et le dôme s'explique en réalité par les changements faits sous le patriarche Poppo. L'*atrium* n'était alors que la partie occidentale du portique qui formait comme



866. — Le dôme d'Aquila, la *Chiesa dei Pagani* et le baptistère.
D'après Lübke, *Der Dom von Aquileja*, dans *Mittheilungen d. k. k. Centralcommission*, 1884, t. x, p. 51.

Digitized by Google

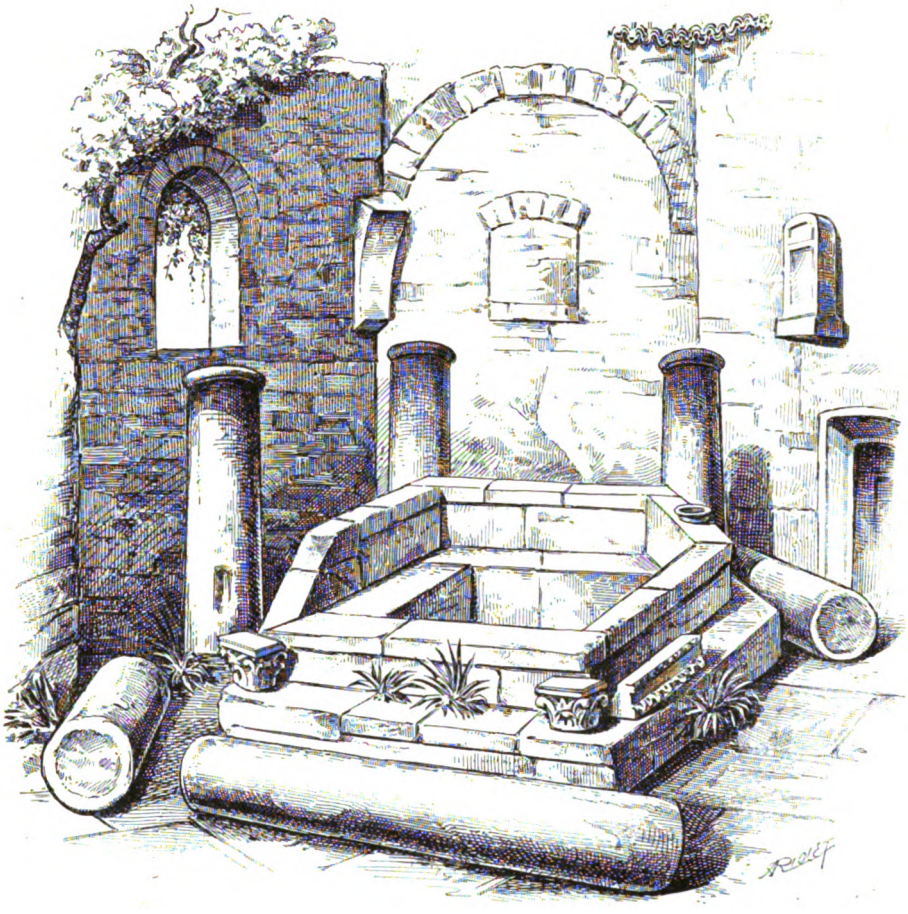
une ceinture au vestibule de la première église. Sur un si grand nombre de colonnes qui le composaient, il n'en subsiste que trois. Sous l'*atrium* se voient, contre les parois du dôme, quelques sarcophages anciens.

La crypte, à laquelle on donne le nom de *martyrium*, mesure 3 m 68 en hauteur. On revendique pour elle une haute antiquité, avec quelque fondement peut-être. Elle ressemble aux plus anciennes que nous connaissions avec sa colonnade semi-circulaire dans l'abside.

La *Chiesa dei Pagani* (fig. 866) est reliée au baptistère; on y préparait les catéchumènes[1]. Elle est d'une extrême simplicité à l'extérieur; l'intérieur est divisé en trois parties par des pilastres débordant la muraille avec des arcs côtelés couverts d'une double voûte croisée et d'une coupole plate. Aux parois s'ouvrent des niches semi-circulaires surmontées d'une fenêtre, disposition très ancienne et qui invite à séparer très peu, chronologiquement, le baptistère de la *Chiesa dei Pagani*.

Le baptistère est un édifice octogonal au diamètre de 14 mètres, avec abside semi-circulaire, dans lequel se trouvait l'autel destiné à faire faire la communion aux baptisés (fig. 867). Comme généralement dans les plus anciens édifices de cette espèce, le baptistère est aménagé pour la célébration du baptême par immersion. Le nombre de degrés conduisant dans la piscine varie suivant les lieux; à Aquilée, il y a cinq degrés et la cuve mesure intérieurement 2 m 05 de diamètre.

Un coup d'œil jeté sur le plan (fig. 868) suffit à faire voir que le baptistère se compose de deux parties: 1° le baptistère proprement dit avec sa piscine, 2° une annexe, dont nous avons parlé, et que le peuple désignait sous le nom de *Chiesa dei Pagani*. Le baptistère proprement dit est aujourd'hui sans toit, c'est une véritable ruine. Il était bien différent, en 1739, quand G. Bertoli le dessina. D'après ce croquis (fig. 869) on voit au centre de l'édicule une vaste piscine entourée de six colonnes encore reliées les unes aux autres par des archivoltes du sommet desquelles descendaient jadis probablement des lampes suspendues. Dans ce dessin on distingue nettement une coupole, qui recevait la lumière par le haut au moyen d'une fenêtre vraisemblablement d'époque postérieure. On aperçoit encore des piliers placés vers l'intérieur dont il ne subsiste que des fragments détachés. Il faut remarquer comment l'hexagone est inscrit dans un octogone, car la piscine n'a que six pans et l'édifice en a huit; ce qui n'est pas sans exemple puisqu'on en signale un à Città nuova, dans l'Istrie[2]. Les colonnes de la piscine sont en granit oriental de 0 m 57 de diamètre. Les fûts sont antiques avec l'imposte au lieu de chapiteaux. Le baptistère doit avoir appartenu

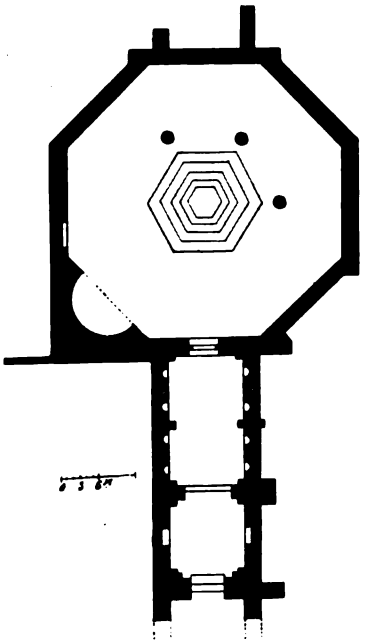


867. — Baptistère d'Aquilée.
D'après Heider, *Mittelalterliche Kunstdenkmäler des österreichischen Kaiserstaates*, 1858, t. I, p. 119, fig. 7.

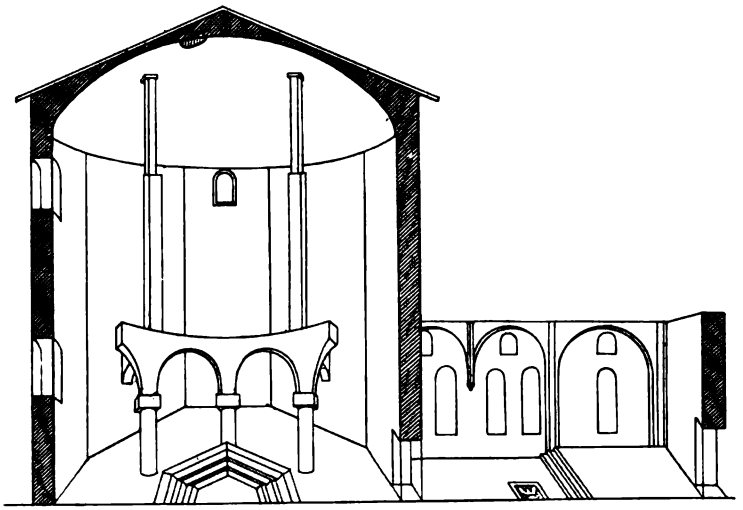
[1] C'était en réalité une *annexe* du baptistère. Ce mot *paganus* s'appliquait non seulement à ceux qui faisaient profession de paganisme, mais même aux enfants jusqu'à leur baptême. — [2] Aujourd'hui détruit.

Digitized by Google

aux spécimens les plus considérables du genre. Une ancienne entrée se trouvait à l'ouest outre celle qui, à l'est, donnait accès à la *Chiesa dei Pagani*. Du vieux passage de pierre, qui servait de communication, on voit encore quelques vestiges. On s'est mis tardivement à lutter contre les injures d'un climat souvent âpre et humide pour arracher à la ruine complète ce qui n'a pas disparu.



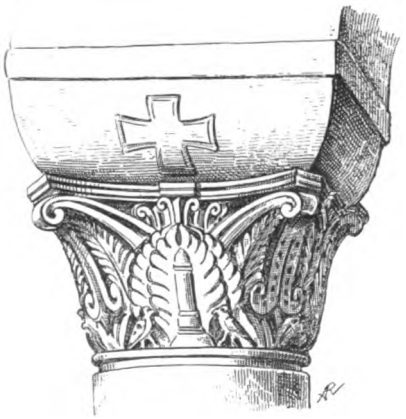
868. — Plan du baptistère d'Aquilée.



869. — Coupe du baptistère.

D'après Heider, *Mittelalterliche Kunstdenkmäler*, p. 119 et 121, fig. 18 et 19.

Le baptistère appartient à ce qu'il y a de plus antique dans Aquilée chrétienne. Il n'est pourtant pas possible, faute de points de repère, de l'attribuer avec certitude à telle époque ou à tel personnage. La légende le rattache, partie à saint Hermagoras, partie au pape Pie et à l'empereur Constantin le Grand. Déjà au temps d'Aurélien il est fait mention d'un baptistère à Aquilée. Ce qui vaut plus que des légendes c'est la présence, dans le baptistère, de colonnes, d'architraves de marbres et autres ornements, tous marqués du caractère distinctif des ouvrages romains sans mélange d'influence byzantine. La disposition du style rappelle certains monuments du palais de Dioclétien, à Spalato.



870. — Chapiteau de la Chiesa dei Pagani.

D'après Mothes, *Die Baukunst der Mittelalters in Italien*, 1884, p. 269, fig. 82 *a*.

VI. Épigraphie. — Le sol d'Aquilée a été depuis quelques années si fécond en découvertes que dans ses *Additamenta* au tome v du *Corpus inscriptionum latinarum* Mommsen écrivait (1877): *Ex hujus voluminis capitibus nullum ita crevit ut Aquileiense cum effossionibus privatis publicisque per hos annos passim institutis tum maxime diligentissimorum virorum studio jam post sæcularem incuriam in has reliquias denuo collato* [1].

Les inscriptions latines d'Aquilée sont loin d'offrir toutes de l'importance pour l'étude de l'antiquité chrétienne; cependant il y a lieu de remarquer qu'elles fournissent une utile confirmation de quelques formules qu'on pourrait croire spéciales à l'épigraphie romaine. Ainsi nous trouvons à Aquilée: ACCEPTA EST AD SPIRITA SANCTA [2], et à Rome nous relevons: IN PACEM CVM SPIRITA SANCTA ACCEPTVM [3]; REFRIGERA CVM SPIRITA SANCTA [4]; OMNIVM ISPIRITA SANCTORVM [5].

Le groupe symbolique de l'orante entre les brebis et les arbres, groupe qui dépend des plus anciennes représentations catacombales du paradis, quoique caractéristique de l'épigraphie d'Aquilée, ne lui est pas absolument spécial. Une inscription provenant du cimetière de Thrason, datant du IVe-Ve siècle, offre une représentation analogue [6]; De Rossi qui relève ce fait va jusqu'à ajouter que le défunt aurait appartenu à une famille d'Aquilée [7].

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 1023. — [2] *Ibid.*, n. 1686. — [3] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 4229. — [4] *Ibid.*, n. 2873. — [5] *Ibid.*, n. 2898. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 173. Voir au mot Arbres l'inscript. de *Felix qui b...* et plus haut, fig. 344. — [7] *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 174.

Digitized by Google

Un autre symbole fréquent à Naples, la présence de cierges allumés de chaque côté d'un saint, se retrouve une fois à Rome [1] et plusieurs fois à Aquilée [2]; une des pierres provenant de cette dernière ville apporte même un grand secours à l'interprétation du symbole puisqu'elle ajoute une étoile ornée du chrisme au-dessus de la tête du défunt, ce qui signifie certainement le ciel [3].

L'épitaphe la plus prolixe parmi les inscriptions funéraires à Aquilée est celle d'une jeune fille de seize ans [4] :

AVRELIAE MARIAE
PVELLAE VIRGINI ININNOCENTISSIMAE (*sic*)
SANCTE PERGENS AD IVSTOS ET ELECTOS IN
QVAE VIXIT ANNOS XVI MESIS V [PACE
5 DIES XVIIII SPONSATA AVRELIO DA
MATI DIEBVS XXV AVRELIANVS IREVS
VETERANVS ET SEXTILIA PARENTES
INFELICISSIMAE FILIAE DVLCISSIMAE
AC AMANTISSIMAE CONTRA VOTVM
10 QVI DVM VIVENT HABENT
MAGNVM DOLOREM
MARTYRES SANCTI IN MENTE HA
VITE MARIA

Cette épitaphe est gravée sur un sarcophage couvert qui se conserve à Visco (6 milles d'Aquilée). Sa date ne peut être reportée au delà des dernières années du VIe siècle. Il nous faut écarter tout d'abord une difficulté apparente. Le tombeau de la jeune femme est élevé par les parents, le mari n'y a aucune part; une autre inscription d'Aquilée citée plus loin nous offre un phénomène identique; par conséquent nul mystère sur ce point, mais une coutume locale ou bien, plus simplement encore, une formule d'un cahier de modèles épigraphiques. Marchi a fait remarquer l'apparente contradiction qui existe entre la mention de la virginité à la ligne 2e et la mention du mariage à la ligne 5e, et il en induit que la cérémonie du mariage laissait à l'épousée son titre de vierge aussi longtemps que l'union n'était pas consommée. Cette manière de faire part au public des secrets de l'alcôve peut choquer nos habitudes, mais elle est bien dans les usages des fidèles du IVe siècle qui prenaient soin d'avertir sur leur épitaphe que les époux étaient vierges tous deux quand ils se connurent, ou bien que, après quelques années de mariage, ils se séparèrent pour vivre d'un commun accord dans la continence.

A Grado [5] et à Aquilée [6] nous trouvons cette variante : *votum solvit cum suis de donis Dei* [7]. Une formule nous tire de la banalité ordinaire [8] :

[*dormis cum i*]S QVI ANTE TE MI
[*hi erepti quiet*]EM HETERNA PET(*i*)BE
[*runt benemere*]NT(*es*) QVORVM ISPIRITVS
[*cum sanctis*] ACCEPTVS EST
5 [*Eleu*] TERVS VRSICI
[*na parentes*] FECERVNT

L'épigraphie semble témoigner que la pensée de la vie éternelle préoccupait assez généralement les fidèles d'Aquilée; nous venons de lire : *cum sanctis* ACCEPTVS EST [9]. Une inscription que nous commenterons bientôt représente un baptême et dit que la défunte PAVSAT IN PACE FIDELIS [10]; une autre mentionne la qualité de NOFITVS [11], puis encore pour un enfant de dix ans : RECESSIT IN PACE FIDELIS [12], et pour un adolescent de dix-huit : DISCESSIT CRISTI [*anu*]S [13]. Une petite fille de trois ans EST·ACCEPTA AD SPIRITA·SANCTA [14].

Par contre, nous voyons persister des mentions d'une saveur païenne :

AVRELIA· EVSTOCIA
VIXIT · ANN · II · MENS · X
DIES · XVIII · CVIVS · PATER
K · SAEPVLTVRAE · TRADIDIT
5 NATA · EST · DIE · VENERIS
ORA · XI · EO · DIE · DEFVNCTA
EST · ORA · SECVNDA · DIE
VENERIS . IS BIOVINA
QI . V IXIT · ANNOS·M·IOVINVS
10 AIIAXIIMIIIIIII D · VI
REQVIESCIT III [15]

BONEMEMORIVS
SEVERVS KALENDIS
AVGVSTIS RECISIT
DIE IOVIS ABVIT
5 ANN V MESIS VII·D XXII
PARENTES FECERVNT
*inf*ELICISSIMO [16]

C'est aussi un abandon marqué du formulaire chrétien des premiers siècles que nous constatons dans cette inscription à laquelle Bertoli [17] a consacré un précieux commentaire :

B ☧ M
FLAVIO VICTORINO V P COMITI
ET PERELLIAE ROMANAE NA
TIONE ITALI CIVES AQVILEIEN
5 SES FLAVII VICTORINVS
ROMANA ET CELSVS PATRIBVS
DVLCISSIMIS FECERVNT
CORPORA DE POSITA DIE III IDVS IVLIAS

Parfois c'est l'expression de la douleur qui se rapproche des imprécations désespérées si fréquentes dans les épitaphes de l'âge classique. Au CONTRA VOTVM qui est devenu de pur protocole, des parents substituent le *filiæ impiæ* à l'adresse de l'enfant à laquelle ils semblent faire un crime de n'avoir pas vécu pour rendre à son père et à sa mère le devoir de la piété filiale; mais c'est à cette même enfant qu'ils promettent d'être reçue parmi les saints : *quæ accepta est ad spirita sancta* [18]. A noter encore parmi ces réminiscences païennes un nommé Valentinianus qui, de son vivant, a

[1] *Museo Lateranense*, cl. XIV, 44. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1645, 1673 (= Bertoli, *Antich. di Aquil.*, p. 334, n. 484); Gregorutti, dans *Archeografo triestino*, t. VI, p. 33, n. 69 (= O. Hirschfeld, dans *Arch. epigr. Mittheil. aus Oesterr.*, 1879, p. 49, n. 11 ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 485, n. 14). — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 126. — [4] Marchi, *Illustrazione d'una lapide cristiana Aquilejese*, in-4°, Udine, 1846; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 19, note 2; J. Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften Aquilejas*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 56 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1636; H. Majonica, *Epigraphisches aus Aquileja*, in-8°, Görz, 1885, p. 14, lig. 3: *pergenti*; lig. 8 : *infelicissimi*; lig. 10 : *vivunt*; lig. 12 : *habete Mariam*. Le texte du *Corp. inscr. lat.* est fautif sur plusieurs points. — [5] *Ibid.*, n. 1592 : *Laurentius v. c. palatinus votum cum suis solvit et de donum Dei fecerunt, p. DCC.* — [6] *Ibid.*, n. 1619 : *Malchus et Eufemia cum suis de donis Dei votum solvint.* — [7] P. Monceaux, *La formule de Donis Dei*, dans le *Bull. de la Soc. des ant. de France*, 1902, p. 245; *Corp. inscr. latin.*, t. V, n. 1718. — [8] *Ibid.*, t. V, n. 1720. Le supplément de la ligne 4e a été donné à Mommsen par De Rossi. — [9] *Ibid.*, n. 1720. — [10] *Ibid.*, n. 1722. — [11] *Ibid.*, n. 1723; n. 1654, *duo neofitos*. — [12] *Ibid.*, n. 1713. — [13] *Ibid.*, n. 1714. — [14] *Ibid.*, n. 1686. — [15] *Ibid.*, n. 1634. — [16] *Ibid.*, n. 1707. Le n. 1661 nous fait lire :... *quæ* [*vi*]*xit annis xxvi, dies vi, oras...* — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1658. Mommsen n'a pas connu l'opuscule suivant de Bertoli : *Giunta a una delle osservazioni poste nel fine del secondo tomo delle antichita d'Aquileja, gia preparato per le stampe dall' autore del primo*, dans Calogera, *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, in-18, Venezia, 1750, t. XLIII, p. 341-354. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1686.

Digitized by Google

fait bâtir son tombeau qu'il appelle *domus æterna* [1], et une jeune femme qui FATIS OPRESSA SINISTRIS mourut à vingt ans pendant la nuit de ses noces : *hæc eadem nox una dedit talamosque necemque* [2]. Par contre nous trouvons à Aquilée un vieillard de 93 ans [3], un de 99 [4]; mais une inscription vraiment touchante nous montre un jeune Africain mourant à Aquilée loin de son Afrique bien-aimée [5] :

HIC IACET RESTVTVS PELEGER IN PACE FI-
[DELIS
EX AFRICA VENIT VT ISTAM VRBE VIDERET ·
HEC INVISA TELLVS ISTVM VOLVIT CORPVS
[HABE
RE·HIC QVO NATVS FVERAT OPTANS ERAT
[ILLO
5 REVERTI·ID MAGIS CRVDELIVS VT NVLLVM SVO
RVMQVE VIDERET · INVENERAT SATIS AM-
[PLIVS
QVAM SVOS IPSE PARENTES·NEC IAM ERAT
[EXTER SI
CVT PROVENIT VT ESSET AB IPSIS·SED QVO
[FATAVOCANT
NVLLVS RESISTERE POSSIT HVIC SODALICII
[MEIOREN
10 SIVM CONTRA VOTVM FECERVNT·

Un grand nombre d'inscriptions d'Aquilée sont de simples fragments sur lesquels on ne peut saisir que des formules sans grand intérêt : *vivas in...* [6]; *fidelis in pace* [7]; *contra vo[tum pos.]* [8]; *bene merito* [9]; *plus m[inus]* [10]; *recessit de seculum* [11]; *pausabit in pacæ* [12]. Quelques *tituli* qu'on ne saurait reporter avant le IVe siècle portent encore le sigle D(*is*) M(*anibus*), plus fréquemment on rencontre *bene merenti ;* le sigle le plus intéressant est celui-ci [13] :

...]S MAXIMIVS
...]ATRINIANI PR
...]II SCOLARIS
5 .vi]XIT ANOS XXII

Il faut lire probablement la première ligne : *Chr[isto] O[ptimo] M[aximo]*. Relevons encore la formule *do]mus æte[rna* [14] que nous avons étudiée ailleurs [15].

L'orthographe des inscriptions d'Aquilée est très médiocre. On trouve par exemple : *Covoideoni* [16] pour *Quodvultdeus; Ortata* [17] pour Optata; *benemerea* [18], *Deposeta* [19], *fedelis* [20]; cette confusion entre *e* et *i* est des plus fréquentes; on relève encore *Parfuria* [21] pour *Porfyria*. Parmi les formules les plus expressives nous citerons celle d'un enfant : QV[*em cuncti*] DILIGEBANT [22]; une autre rappelant un enfant de douze ans PAR[*entes co*]NTRIBVERVNT [? *parvo tempore*]FRONITI [23] (pour *fruiti?*) [24]. Une épitaphe semble faire mention d'un surnom inspiré par les grands mérites de la défunte : MERITISQVE·SVIS [redacted]VVM·NOMEN ACCEPERAT [25]. Une femme mariée huit ans nous dit que son mari fut TOTIV[*s*]INNOCEN[*ti*]Æ AC PREDICABILI[*s*]DISCIPVLINÆ [26]. Deux époux ont acheté de leur vivant l'emplacement de leur tombeau à leur sœur [27].

Une formule plus rare est l'invocation de la Trinité [28] :

IN NOMINE DEI PATRIS ET [*Filii et Spiritus*
SANCTI IN REQVIE EMELIA G[. . . *vixit ann.*
PL M L EI POS ANN·IN REQVII[
NO·VICTORINVS INNOCVS [

Enfin nous citerons encore :

FL · VALENTI]*na* [E·CATISSIMAE
QVAE · CV] [VIXIT P CONP
P V D I C I T I]*ani*[ET·FIDELITATEM
GRANDE Q]*ue* [CARITATEM·CVI
5 V O T V M · M]*a* [RITVS·BENEME
POS(*u*)IT [III KAL·IAN

L'épigraphie d'Aquilée présente généralement le symbole de l'orante accompagnée de deux agneaux, de

871. — Inscription d'Aquilée. D'après une photographie.

chrismes, de colombes, ou bien encore sous un portique et devant un rideau. Parmi tous ces monuments le plus connu est un marbre souvent reproduit [29] (fig. 871); il représente le baptême d'une néophyte à laquelle on donne son titre de « fidèle », [*in*]NOCENTI SP(*irit*)O QVEM ELEGIT DOM(*inus*); PAVSAT IN PACE FIDELIS; X KAL(*endas*) SEPTEMBR(*es*). Si on rapproche la

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. v, n. 1712. — [2] *Ibid.*, n. 1710. — [3] *Ibid.*, n. 1709. — [4] *Ibid.*, n 1652. — [5] *Ibid.*, n. 1703. — [6] H. Pais, *Corp. inscript. latinar. supplementa italica*, in-4°, Romæ, 1884, n. 372. — [7] *Ibid.*, n. 372. — [8] *Ibid.*, n. 368 (= Gregorutti, dans *Archeografo triestino*, t. VI, p. 34; O. Hirschfeld, dans *Arch.-epigr. Mittheil. aus Oesterr.*, t. III, p. 49); H. Pais, n. 341, 343, 344, 351, 356, 359, 360. — [9] H. Pais, n, 364, (= H. Majonica, dans *Arch. epigr. Mitth.*, t. VI, p. 86). — [10] H. Pais, n. 364. — [11] *Ibid.*, n. 358 (= Gregorutti, dans *Archeogr. triest.*, t. VI, p. 345). — [12] H. Pais, n. 354. — [13] *Ibid.*, n. 350. — [14] *Ibid.*, n. 363. — [15] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 386 sq. — [16] H. Pais, n. 341 (= Gregorutti, dans *Archeogr. triest.*, 1879, t. VI, p. 31; O. Hirschfeld, dans *Arch. epigr. Mitth.*, t. III, p. 50). — [17] H. Pais, n. 351 (= Gregorutti, dans même recueil, 1879, t. VI, p. 347). — [18] *Ibid.*, n. 351. — [19] *Ibid.*, n. 351. — [20] *Ibid.*, n. 351. — [21] *Ibid.*, n. 354. — [22] *Ibid.*, n. 360. — [23] *Ibid.*, n. 369. — [24] *Ibid.*, n. 343 (= H. Majonica, dans *Mittheilungen der k. k. Centralcommission*, 1883, p. LVI). Une formule trop fragmentaire pour qu'on en puisse tirer grand'chose nous donne en quelques lambeaux : *mihi·non·‖vulnus·‖dulcis·amor·‖is·quid.incre‖rapta. ad ima.‖orfanos.n‖axim‖n‖*. H. Pais, n. 370. — [25] H. Majonica, dans *Arch. epigr. Mittheil.*, 1879, t. III, p. 181. — [26] H. Pais, n. 357 (= Gregorutti, dans *Archeogr. triest.*, 1879, t. VI, p. 32; O. Hirschfeld, *op. cit.*, t. III, p. 51). — [27] H. Pais, n. 342 = H. Majonica, dans *Arch. epigr. Mittheil.*, 1882, t. VI, p. 85), ligne 3 : *pl(us) m(inus) quinquaginta e(t) pos[t]ann[um]*. — [28] H. Pais, n. 110. — [29] Bertoli, *Le antichità di Aquileja*, in-fol., Venezia, 1739, p. 396, n. 579; Muratori, *Novus thes. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCLXXXVIII, n. 5; Mommsen, *Corp. inscr. latin.*, t. V, n. 1722; Martigny, *Dictionnaire*, 2e édit., in-4°, Paris, 1877, p. 322; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 8, 55 sq., pl. I, n. 2; F. X. Kraus, *Real-Encyclopädie*, in-8°, Freiburg, 1886, t. I, p. 507, Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 487, n. 26; J. Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften Aquileias*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 39, n. I; H. Malonica, dans *Archeografo triestino*, t. XX, p. 173; l'original est au musée d'Aquilée, F. X. Kraus, *Gesch d. altchr. Kunst*, in-4°, Freiburg, 1896, t. I, p. 146, fig. 119.

Digitized by Google

représentation du baptême qui orne cette pierre (fig. 871), de la même cérémonie sur un verre gravé [1], on constate que dans les deux cas celui qui administre le baptême est pourvu du nimbe attribué d'ordinaire aux saints. Ce détail ne reparaît pas sur un autre petit objet [2] provenant d'Aquilée et contemporain de l'inscription que nous décrivons, une cuiller d'argent que nous étudierons plus loin (fig. 877, n. 2). Par contre, cette cuiller nous montre l'eau du baptême sortant du bec d'une colombe pour se répandre sur la tête et le corps du néophyte debout dans la conque. Le marbre présente un détail presque semblable; ici, l'eau sort d'une vasque étoilée dans laquelle plane une colombe [3] et il faut encore noter que le verre gravé dont nous venons de parler représente lui aussi une vasque et une colombe au-dessus de la tête du néophyte enfin dans l'une des arcatures du sarcophage de Junius Bassus [4] nous voyons une colombe dominer la scène du baptême [5]. Un dessin inédit de Philippe de Winghe [6] représentant un sarcophage offre au centre un agneau dont les pieds trempent dans un ruisseau, sa tête et son dos reçoivent deux filets d'eau tombant de la colombe qui descend du ciel.

Ce qui présente incontestablement un grand intérêt documentaire au point de vue liturgique c'est la nudité absolue de la jeune néophyte. De Rossi, qui a donné une reproduction incomplète et inexacte de l'inscription a parlé de cette néophyte sans mettre en doute que ce fût un garçon; Mgr Wilpert se contente de le désigner ainsi : *ein kleines Kind*. Nous n'apercevons pas clairement la raison qu'on pourrait invoquer pour altérer le monument ou son interprétation. Aucune hésitation n'est matériellement possible, en outre cette jeune fille porte un collier de perles et la détérioration du marbre ne semble pas avoir absolument effacé la trace d'un des anneaux des chevilles. L'objection qu'on prétend tirer de la discipline générale qui attribuait le baptême des personnes du sexe féminin aux diaconesses ne doit pas prévaloir contre un monument.

Nous ne pouvons nous attarder aux explications symboliques qui en ont été données. Garrucci y voit non le sacrement mais la représentation de la grâce du sacrement. Mgr Wilpert fait du prêtre qui baptise le Christ. Enfin on a proposé d'interpréter la scène du Père éternel nimbé, du Bon Pasteur dont on retrouve les brebis et le paysage champêtre, et du Saint Esprit. Tout cela est certainement très ingénieux.

Il ne sera pas superflu de rapprocher de l'épitaphe d'Aquilée d'anciennes peintures qui se voyaient avant 1733 dans l'Église métropolitaine d'Aquilée, au-dessus des stalles des chanoines, et représentant des scènes tirées de la vie des saints. Quatre de ces sujets montraient le baptême. Bartoli les a publiés et nous voyons trois fois le baptême par immersion. Toujours les récipiendaires sont entièrement nus. Dans l'un de ces tableaux on voit saint Ermagoras donnant le baptême aux quatre jeunes filles Euphémie, Thècle, Erasme et Dorothée (fig. 872). Enfin dans un dernier tableau c'est le baptême par aspersion de deux et peut-être trois jeunes filles nues (fig. 873).

872. — Baptême par immersion.

873. — Baptême par aspersion.

Peintures des stalles à Aquilée. D'après Bertoli, *Le antichità di Aquileja*, 1739, p. 408, 409.

Ce qui fait l'intérêt de ces peintures, c'est leur époque tardive et très postérieure au marbre que nous étudions; on y peut voir la persistance de traditions locales que nous sommes trop enclins à nier parce qu'elles diffèrent sensiblement de nos mœurs actuelles. Saint Ambroise dans son Sermon XXe s'explique d'ailleurs clairement sur ce point : *Nudi in sæculo nascimur, nudi etiam accedimus ad lavacrum : ut nudi quoque et expediti ad cæli januam properamus. Quam*

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, pl. I, n. 1. — [2] Cortenovis, *Sopra una iscrizione greca di Aquileja*, in-8°, Bassano, 1792. — [3] Ne nous trouverions-nous pas en présence d'un usage analogue à celui des colombes eucharistiques? — [4] Sculpté en 359. — [5] Voir fig. 211, n. 3. — [6] Ce dessin fait partie du manuscrit de Claude Menestrier, propriété de De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 11. La mosaïque du baptistère de Sainte-Marie in Cosmedin, à Ravenne (an 553), publiée par Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Roma, 1690, t. II, pl. XXIII, et le diptyque de l'église métropolitaine de Milan, dans Bugati, *Memorie storiche intorno le relique e il culto di S. Celso martire*, in-4°, Milano, 1782, p. 282, pl. II, montrent eux aussi la colombe laissant échapper l'eau du baptême. Ce type se retrouve dans les monuments postérieurs, particulièrement sur un bas-relief de Monza, du VIIe siècle, où la colombe tient dans le bec une burette qu'elle incline de la même manière dont fait le prêtre qui administre le baptême, Mozzoni, *Tavole cronologiche di storia ecclesiastica*, in-4°, Venezia, 1860, p. 81.

Digitized by Google

autem absurdum est et incongruum, ut quem nudum mater genuit, NUDUM SUSCEPIT ECCLESIA, *dives intrare velit cælum.*

Une autre épitaphe en trois fragments[1] offre la formule *pausat* ou *pausavit in pace fidelis.* Le reste de l'inscription ne présente rien de notable; dans le champ on voit deux orantes de taille très différente avec deux brebis, deux arbres, deux oiseaux et une maisonnette, la maisonnette du côté opposé a disparu avec le fragment de la pierre. Il paraît probable que ce marbre aura servi d'épitaphe tout d'abord à une défunte, on aura ajouté plus tard l'image et la mention de sa fille : FILIaE·MARCIANaE· QVaE ||viXIT· AN(*os*)· III· M(*enses*). V[]*dies* XX· PAVSA(*vit*)· VII· KAL(*endas*) SEPTIM(*bres*).

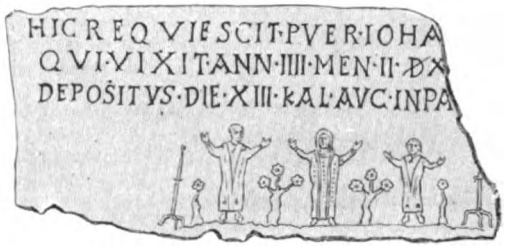
Ce type de l'orante avec deux agneaux et la tête surmontée du chrisme dans une couronne dont deux colombes tiennent les lemnisques dans leur bec ou perchent dessus reparaît sur divers fragments[2].

Une grande inscription sur marbre cipollin[3] nous montre une orante richement vêtue flanquée d'un agneau à droite et d'une colombe à gauche; au-dessus de ces animaux deux chrismes avec α ω. Le texte est peu correct, son principal intérêt est d'éclairer la formule rencontrée plus haut dans laquelle on voit le père et la mère élever un tombeau à leur fille mariée sans faire mention du mari. Le cas est identique ici.

M B
BENEMERITA EXSVPERANTIA QVI
XIT ANNVS XXV CVM SVVM SVNBIR
GINIO BICXIT ANNOS TRES MENSNO
5 BE ET DIE S DECEM PAR
ENTES DLE NTES CONTR
ΛBOTVM B O
CESITIN PAC
TVI IXKALE

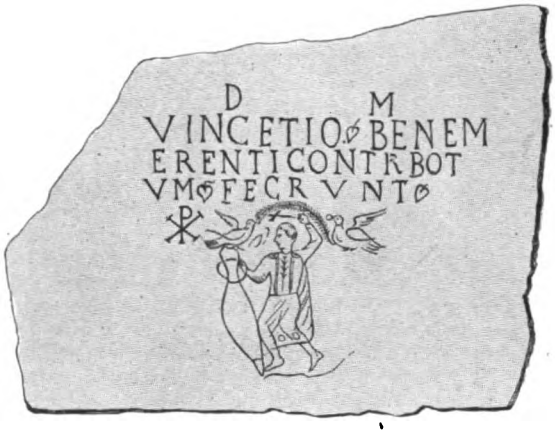
Benemerita Exuperantia quæ vixit annos XXV, cum suo virginio vixit annos tres, menses novem et dies decem parentes dolentes contra votum posuerunt; recessit in pace fidelis deposita XII kalendas.

Ainsi qu'on peut s'en rendre compte par ce qui précède, les formules épigraphiques d'Aquilée contiennent peu de choses nouvelles. Nous avons déjà mentionné la présence du chandelier de chaque côté du défunt conformément à un type qui a obtenu à Naples et en Afrique une certaine vogue. Nous trouvons une fois cette représentation à son état le plus simple[4], une autre fois combinée avec des arbustes (fig. 874)[5]. Les épitaphes de Tertio[6], de Maximus[7] et de plusieurs autres défunts ne présentent rien de particulier comme symboles. Deux hommes ont sur leur habit la croix gammée[8]. Dans le jardin du musée d'Aquilée se voit une pierre portant une formule très concise, le D. M. et une figure unique en son genre[9]. Le chrisme ne laisse aucun doute sur la religion du défunt (fig. 875). Celui-ci tient dans la main gauche un marteau et dans la main droite le col une amphore à l'aide d'un lien. Nous ne voyons aucune raison de découvrir ici une intention symbolique et nous pensons que Vincentius était un potier représenté maladroitement devant son tour, occupé à parfaire un des produits de sa fabrication.



874. — Épitaphe d'Aquilée.
D'après Wilpert, dans *Ephemeris Salonitana,* 1894, p. 46, n. 8.

Une inscription fait mémoire de deux jeunes gens, le frère et la sœur, représentés sous un portique orné



875. — Épitaphe d'Aquilée.
D'après Wilpert, dans *Ephemeris Salonitana,* 1894, p. 51, n. 16.

de rideaux tandis qu'une colombe se précipite vers eux à tire d'aile avec deux fruits dans son bec[10] :

MO·FILIO·BALERIO
T·ANOS·XVIII·MEN·V·D
I DISCESSIT·CRISTI
S. P MATER
SIMPLI CIACON
TRA·VO TVM
POSVIT (*Valerius*) Q·VSQVE
IN PACE *et* ET PVELLA
NOMINE (*Malisa*) MALISA

Dulcissimo filio Balerio qui vixit annos XVIII menses V dies... qui discessit Christianus. Mater Simplicia contra votum posuit. Quiescit in pace et puella nomine Malisa.

Majonica a signalé une autre représentation notable : *e molto interessante rappresentazione di colomba en-*

[1] Un de ces fragments à Trieste, les deux autres à Aquilée; *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 1681; Garrucci, *Storia,* t. VI, pl. 485, n. 18, p. 145; Gregorutti, *Le antiche lapidi,* p. 216, n. 374, J. Wilpert, *Die altchr. inscript.,* p. 40, n. 2. fig. 2. — [2] J. Wilpert, *op. cit.,* p, 42, n. 3, fig. 3; p. 44, n. 4, fig. 4; Majonica, dans *Archeografo triestino,* t. XX, p. 173. — [3] Majonica, dans *Arch. epigr. Mittheil.,* 1882, p. 85, n. 28; H. Pais, *Supplem. italica,* n. 344; J. Wilpert, *op. cit.,* p. 43, n. 5, fig. 5. La pierre n. 7, dans J. Wilpert, *op. cit.,* p. 45, avait été donnée d'une manière inexacte; elle a été donnée à nouveau par Majonica, dans *Archeografo triestino,* t. XX, p. 174, il est à remarquer que l'agneau tient un rameau de feuillage entre les dents. — [4] J. Wilpert, *op. cit.,* p. 47, n. 9, fig. 9. — [5] *Ibid.,* p. 46, n. 8, fig. 8. (= Bertoli, *Le antichità di Aquileja,* p. 334, n. 484; *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 1673). — [6] J. Wilpert, *op. cit.,* p. 48, n. 10, fig. 10. — [7] *Ibid.,* p. 49, n. 11, fig. 11. — [8] *Ibid.,* p. 50, n. 13, fig. 13; p. 51, n. 15, fig. 15. — [9] *Ibid.,* p. 51, n. 16, fig. 16. Majonica, dans *Mittheilungen der Centr. Comm.,* 1893, p. 115, n. 21; Gregorutti, *Iscrizione inedite,* dans *Archeogr. triest.,* 1886, p. 238; H. Pais, *op. cit.,* n. 350. Dans le bois de Gregorutti nous n'avons qu'un forgeron ou bien un ouvrier taillant à coups de hache un objet qu'il tient avec un étau et pose sur un billot. Gregorutti, *Le antiche lapidi,* p. 193, n. 653; *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 8580. — [10] J. Wilpert, *op. cit.,* p. 54, n. 19, fig. 19. Quant à l'inscription de J. Wilpert, p. 57, cf. Majonica dans *Mittheil. der Centr. Comm.,* 1893, p. 115, n. 22.

Digitized by Google

tro ottagono, rivolta col corpo a destra colla testa a sinistra e tenente nel bocco l'ostia sacra di forma rotonda insignita del monogramma di Gesu Cristo ⊕ [1].

Outre ce monogramme nous rencontrons les suivants, à Aquilée :

☧ ☧ ☧

et sur une tuile [2] :

A☧ω

Nous mentionnerons encore une inscription sur plaque de marbre, dont les caractères sont du IVe siècle mais nous ne pouvons que transcrire la notice : *Reperta anno 1880 in platea vici S. Canciani sub fundamentis columnæ S. Mariæ dictæ* (Gregorutti); *Idem addit,* ajoute H. Pais, *in eodem vico ædiculam reperiri dicatam sanctis Proto et Chrysogono; in ea ædicula arcas duas extare litteris medii ævi* (*ut indicat* Gregorutti) *constantiniani inscriptam alteram :*

+
BEATISSIMO
MART ☧
PROTO ☧

alteram simili inscriptione quam dedimus sub num. 1224, id est :

BEATISSIMO
MARTYRI
CHRYSOGONO

Hæc apparet, ajoute Mommsen, *exempla esse recenti ætate sumpta ex archetypis duobus altero superstite, altero deperdito* [3].

Aquilée a donné plusieurs inscriptions chrétiennes en langue grecque qui offrent de l'intérêt et dont nous allons transcrire les formules les plus dignes d'attention [4] :

ΕΥΧΑΡΙCΤΩΝ
ΤΩΘΩΚΕΤΗΑ
ΓΙΑΕΥΦΗΜΙΑ
ΥΠΕΡΠΑΝΤΟC
5 ΤΟΥΟΙΚΟΥΜΟΥ
ΕΠΟCΗCΑΗΔsΡ
N B P O B N

Εὐχαριστῶν τῷ Θεῷ κὲ τῇ ἁγίᾳ Εὐφημίᾳ ὑπὲρ παντὸς τοῦ οἴκου μου ἐπο[ί]σα π(ρ)ὸ δ' [κ](αλανδῶν) Νο[εμ]βρ(ίων).

Le nom du donataire de l'inscription manque, mais l'interprétation n'est pas douteuse. Le texte se lit sur une mosaïque, encastrée dans le pavement de l'église patriarcale de Sainte-Euphémie, à Grado. Il s'agit ici de l'acquittement d'un vœu ou d'une promesse ou simplement de la reconnaissance d'une famille pour un bienfait. Une formule analogue à celle-ci se lit sur une inscription mutilée d'un autel à Marseille [5] : ΚΑΛ (λίνικο?)C ΥΠΕΡ εὐχῆς ΕΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥ ΟΛΟΥ; « Dédié par Callinique (?) en accomplissement de son vœu et de celui de toute sa maison. » Cette expression se retrouve ailleurs. Dans les Actes du martyre de saint Polycarpe, le scribe Évariste termine par ces mots : Ὑμᾶς οἱ σὺν ἡμῖν προσαγουρεύουσιν καὶ Εὐαρεστος, ὁ γράψας, πανοικεί [6]. « Ceux qui sont avec nous et le scribe lui-même avec toute sa maison, vous saluent. » Autres exemples en Égypte [7], à Éleusis [8].

Nous ne ferons que signaler sans nous y attarder quelques *tituli* peu importants et pour la plupart fragmentaires. Remarquons-y toutefois la mention du pays d'origine : ἀ[π]ὸ Χαβαβῶν τ[ῆς Συρίας [9]; ....τ]ῆς Ἀραβίας [10]; ἔνθα κῖτε ὁ καλοκυμετος Εὐτρόπις πόλεος Κωνσταντινοπόλεος [11]. La suivante est plus curieuse [12] :

ΕΥΤΥΧΑCΕΝ
ΘΑΔΕΚΕΙΜΑΙ
ΕΤΗΖΗCΑCΚΑ
ΗΝΔΕΠΑΤΡΙC
5 ΜΟΥΤΑΥΧΕΙΡΑ
ΝΥΝΔΕΑΚΥ
ΛΗΙΑ

Εὐτύχας ἐνθάδε κεῖμαι, ἔτη ζήσας κα'· ἦν δὲ πατρὶς μου Ταύχειρα, νῦν δὲ Ἀκυληία.

Voici la mention d'un « changement de patrie » et le fait est moins rare chez les chrétiens de ce temps qu'on ne se l'imagine. Voir PATRIE. Loin de s'en cacher, plusieurs se faisaient honneur de cette résolution et celui dont nous venons de transcrire l'épitaphe avoue ingénûment qu'il a fait d'Aquilée sa patrie, il songe si peu à s'en cacher qu'il s'est exercé à dire la chose en un héxamètre. Ce sont toujours, ici comme ailleurs, les Syriens qui revendiquent le plus ordinairement leur pays d'origine [13], cependant une des inscriptions présente une formule qui réclame un instant d'attention. Les éditeurs les plus compétents : Cortenovis [14], Kirchhoff [15], Mommsen [16], Kaibel [17] ont proposé des explications différentes du mot ἀσκήσας que Mommsen traduit : *qui exercuit,* c'est-à-dire un négoce ou quelque chose de ce genre, Kaibel traduit à son tour : *qui christianus fuit.*

ΕΝΘΑΔΕ A☧ω ΚΙΤΕ
ΠΡΟΚΟ ΠΙΟC
ΓΑΛΑ ΤΗCΟC
ΑCΚΗCΑC ΕΥ
5 ΓΕΝΩCΚΕΖΗCΕΝ
ΕΤΗ Ν ΚΩΜΗCΓΛΟΔΡΟ
ΚΙΗC

Ἐνθάδε κῖτε Προκόπιος Γαλάτης, ὅς ἀσκήσας εὐγενῶς κ' ἔζησεν ἔτη ν', κώμης Γλοδροκίης.

Un fragment que la paléographie permet de faire remonter à la deuxième moitié du IIIe siècle rappelle la mémoire d'un enfant qui « crut en Dieu » [18]; mention

[1] Majonica, dans *Archeografo triestino,* 1890, t. XV, p. 292. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1873, p. 66; inscription d'Agathopus avec l'agneau tenant le pain dans sa bouche. — [2] *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 8110[168]. — [3] Gregorutti, dans *Central Commission,* 1885, t. XI, p. 112; H. Pais, *Corp. inscr. lat. suppl. italica,* n. 1223, 1224. — [4] Bertoli, *Le antichità di Aquileja,* in-fol., Venezia, 1739, p. 343, 500; Muratori, *Novus thesaurus veter. inscriptionum,* in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MCMXVII, n. 1; *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 1615; G. Kaibel, *Inscript. græcæ,* in-fol., Berolini, 1890, p. 555, n. 2345. — [5] E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille,* in-8°, Paris, 1894; G. Kaibel, *op. cit.,* n. 2462. — [6] *Martyrium S. Polycarpi,* XX, dans F. X. Funk, *Opera patr. apost.,* in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 304. — [7] Letronne, *Inscriptions de l'Égypte,* in-4°, Paris, 1848, t. II, p. 181, 224. — [8] Fr. Lenormant, *Recherches archéologiques à Eleusis,* in-8°, Paris, 1860, p. 379. — [9] G. Kaibel, *op. cit.,* n. 2347. — [10] *Ibid.,* n. 2348. — [11] *Ibid.,* n. 2354, cf. n. 2356, 2359. — [12] *Ibid.,* n. 2355. — [13] *Ibid.,* n. 2347, 2357; voir aussi un Galate : n. 2358; un phénicien : n. 2361; deux arabes : n. 2348, 2360. — [14] A. Cortenovis, *Sopra una iscrizione greca di Aquileja trovata in Aquileja che forse appartiene a S. Procopio Decapolita,* in-8°, Bassano, 1792, p. XVII, pl. — [15] A. Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græc.,* t. IV, n. 9879. — [16] Mommsen cité par Kaibel, *op. cit.,* n. 2358. — [17] Kaibel, *Inscriptiones græcæ,* n. 2358. — [18] Gregorutti, *Le antiche lapidi di Aquileja,* in-8°, Trieste, 1877, p. 220, n. 745; G. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Italiæ et Siciliæ,* in-fol., Berolini, 1890, p. 555, n. 2346; J. Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften aus Aquileja's,* dans *Ephemeris Salonitana,* 1894, p. 53, n. 17.

Digitized by Google

qui équivaut à celle de *fidelis* désignant les baptisés (fig. 876).

876. — Épitaphe d'Aquilée.
D'après Wilpert, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 53, n. 17.

Voici la reconstitution du texte :

ΑΥΡ · ΜΑΖΕ
ΜΕΙΑΝΗ·ΤΕΚΝ
ΑΣΚΛΗΠΙΟΔΟΤΗ
ΓΛΥΚΥΤΑΤΩ
5 ΠΙΣΤΕΥΣΑΤΙ
ΕΙΣΘΕΟΝ
ΚΕΖΗΣΑΣ
ΑΝΠΑΡΑΓΟ
ΙΝ · ΕΝΙΛ

Αὐρ(ηλία) Μαξε[ι]μειανὴ τέκνῳ Ἀσκληπιοδότῃ γλυκυτάτῳ, πιστεύσα(ν)τι εἰς θεόν, κέ ζήσασαν παράγο... ἐνι-[αυτους?

Une dernière inscription grecque mérite d'être rappelée ici [1] :

ΕΙΡΗΝΗΣ ΝΑΥΚΛΗΡΩ
ΠΙΣΤΩΣΕΠΙΔΕΡΛΤΑ
ΙΥΔΕΚΑΙΚΥΜΕΘΗΩΔΕ ☊
ΚΑΤΑΛΙΠΩΝ ϽΣΥΒΙΩΝ
5 ΚΑΙ ΤΕΚΝΑΟΙΣΠΛΡΑΙΤ
ΩΔΕΜΕΝΤΗ ΗΟΥ ☊
ΚΝΩΘΗΩΣΑΥΤΟΥ ϽΜ
ΗΝΤΗΣ ΤΟΥΟΘΕΟΣ ☊

La dernière ligne a été ajoutée postérieurement.

Nous ne reviendrons pas sur la description donnée plus haut (col. 19) d'un *donarium* de bronze que nous avons représenté au onzième de sa grandeur (fig. 4). Nous décrirons plus tard une pyxide polygonale en argent trouvée à Aquilée et déposée à Vienne [2], ainsi qu'une autre pyxide circulaire trouvée sous l'autel majeur de la basilique de Grado et également en argent [3]. Voir PYXIDE. Nous avons déjà mentionné une cuiller d'argent émaillé trouvée à Aquilée en 1792. Cette cuiller faisait partie d'un trésor d'enfant trouvé dans son tombeau. Sa bulle d'or nous apprend qu'il appartenait à la famille consulaire des Eusebii, on y lisait : EVSEBI SENESCAS CVM DIGNITATE — EVSEBI PERFRVARIS DIGNITATEM TVAM. Une première cuiller de petit module portait le sacrifice d'Abraham, une autre l'adoration des mages, une troisième enfin une scène de baptême. Deux dernières cuillers étaient de grand module et offraient les portraits des membres de la famille avec les insignes de leurs hautes magistratures et cette inscription EVSEBIORVM DIGNITAS. L'apogée de l'élévation de cette famille se place vers le milieu du IVe siècle [4] (fig. 877).

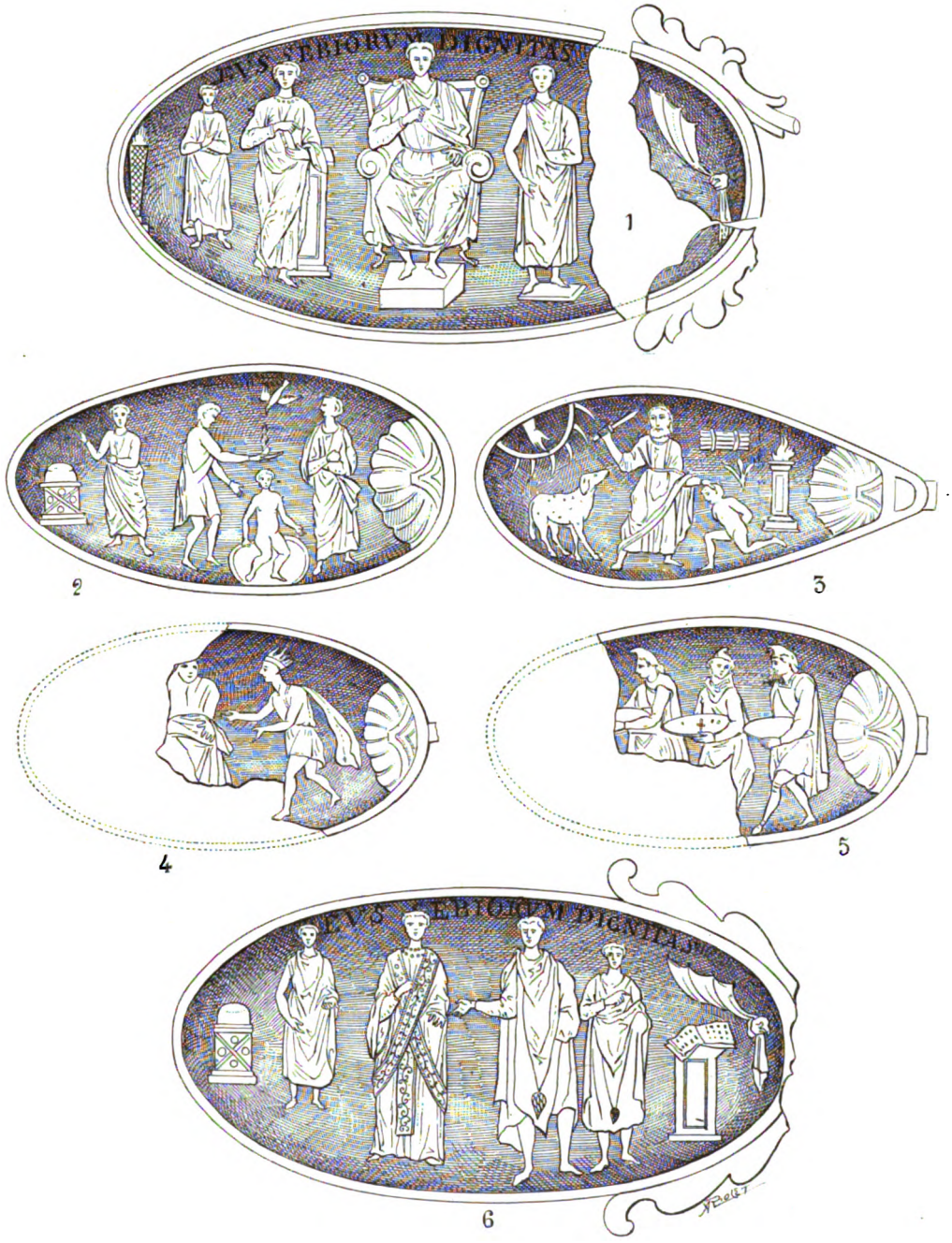
Sur les six cuillers dont se composait le trésor, quatre étaient des *ligulæ;* les deux autres, de plus grand module, des *cochlearia*. La bulle d'or affectait la forme d'un cœur ou plutôt d'une larme. En outre le trésor du petit enfant contenait son couteau, enfin un petit diadème en forme de croissant qui pouvait se mettre dans les cheveux. Les personnages représentés sur les *cochlearia* doivent être les illustrations de la famille des Eusebii.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — Fr. Altan, *Aquileja cristiana descritta,* dans *Monogr. Friulane,* 1847, t. VIII, 46 p. — J. v. Aukershofen, *Nonnulla documenta, quæ ad partis transalpinæ patriarchatus Aquilejensis historiam referentur,* dans *Notizbl. österr. Gesch.,* 1858, t. VIII, p. 342-347. — G. et P. Ballerini, *De patriarchatus Aquilejensis origine,* en appendice à H. Noris, *De quinta synodo,* dans ses *Opera,* in-fol., Bassani, 1769, t. II, p. 246 sq. — G. Bertoli, *Le antichità di Aquileja, profane e sacre, per la maggior parte finora inedite, raccolte, disegnate ed illustrate,* in-fol., Venezia, 1739; *Sopra alcuni monumenti Aquilejesi scoperti nell'anno presente 1745 nella patriarcal Ecclesia d'Aquileja,* dans Calogera, *Raccolta,* in-18, Venezia, 1745, t. XXXIII, p. 211-250. — G. Bianchi, *Thesaurus Ecclesiæ Aquilejensis, opus sæc. XIV...,* in-8°, Utini, 1847. — G. Bini, *Crisi del patriarcato di Aquileja, memoria inedita,* in-16, Udine, 1872; *Lettere diresse nel 1733 al Muratori,* dans E. Degani, *Corrispondenza epistolare di L. A. Muratori con G. Bini,* dans *Nuovo archiv. Veneto,* t. XIII, p. 175, 191, 194. — F. C...., *Patriarchengrüber, monographische Skizzen,* in-8°, Wien, 1867. — R. Cattaneo, *L'architettura in Italia del secolo VI al mille circa,* in-8°, Venezia, 1888, p. 47-55. — C. Cipolla, *Della giurisdizione metropolitica della sede Milanese nella regione X Venetia et Histria,* dans *Ambrosiana,* in-4°, Milano, 1897, p. 1 sq. — Cortenovis, *Sopra una iscrizione greca di Aquileja,* in-8°, Bassano, 1792. — C. von Czörnig, *Das Land Görz und Gradisca,* in-8°, Wien, 1873, p. 254 sq. — G. Ferrante, *Piani e memorie dell antica basilica d'Aquileja, con i capolavori d'arte che inessa si trovano, non che del campanile, chiesa e battisterio dei pagani,* in-4°, Trieste, 1853. — J. Gans, *Der Dom zu Aquileja,* dans *Blätter der christlichen Kunstvereines der Diocese Seckau,* 1879, t. X, n. 1-5.

[1] Gregorutti, *op. cit.*, p. 221, n. 748; G. Kaibel, *op. cit.*, n. 2351. Voici le commentaire que Kaibel donne de cette inscription *Lectio omnino certa, sed et scriptoris imperitia et lapicidæ incuria factum ut perpauca intelligi possint. Defunctus fui* ναύκληρος (*vs. 1*), *sed* ΕΙΡΗΝΗΣ *non nomen eius esse puto* (Irenius), *sed i. q.* ἐν εἰρήνῃ; *tum vs. 3 sq.* κ(αὶ) αἰκυμίθη (i. e. ἐκοιμήθη) ὧδε, καταλιπὼν σύ(μ)βιον καὶ τέκνα, οἷς παραιτ(ῶ). *Quæ supersunt ad hunc sensum accipienda videntur, quamquam ipsa verba incerta sunt :* ὧδε Μεντήστου (?) μνησθῆτε, ὡς αὐτοῦ Μεντήστου ὁ θεός. *Voluit autem hæc : ita deum ipsum mei miserebit ut vos mei ne immemores sitis.* — [2] H. Swoboda, *Altchristliche Funde in Oesterreich,* dans *Römische Quartalschrift,* 1882, t. II, p. 87. — [3] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1872, p. 156-158, pl. XII. — [4] Cortenovis, *Sopra una iscrizione greca di Aquileja,* in-8°, Bassano, 1792; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1868, p. 81; Garrucci, *Storia dell arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. VI, p. 462, n. 4-9.

Digitized by Google

— Gregorutti, *Le antiche lapidi di Aquileja*, in-8°, Trieste, 1877; *Le marche di fabbrica dei laterizi di Aquileja*, dans *Archeografo triestino*, 1888, t. XIV, p. 345-398. — G. Heider, *Mittelalterliche Kunstdenkmäler des österreichischen Kaiserstaates*, in-4°, Stuttgart, 1858, t. I, p. 114-124 : R. von Eitelberger, *Der Patriarchensitz und die Kanzel zu Grado und das Baptisterium zu Aquileia*, pl. 17, 18. — H. Hölzinger, *Das altchristliche Architektur in systematischen Darstellung*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 220, fig. 158. — V. Joppi, *La basilica di Aquileia. Note storico-artistiche con documenti*, dans *Archeografo triestino*, 1894, t. XX, p. 209-276. — G. Liruti, *Dell'origine del patriarcato d'Aquileja*, dans Calogerà, *Nuova raccoltà d'opuscoli*, in-16, Venezia, 1779, t. XXIV, part. 3, 74 p. — W. Lübke, *Der Dom von Aquileja*, dans *Mittheilungen der kaiserl. königl. Centralcommission zur Erforschung und Erhaltung der Kunstund historischen Denkmäler*, Wien, 1884, t. X, p. 47-53. — N. Madrisio, *Apologia per l'antico stato della famosa Aquileja*, in-18, Udine, 1732. — H. Majonica,



877. — Cuillers émaillées d'Aquilée.
D'après Cortenovis, *Sopra una iscrizione greca di Aquileja*, 1792, pl.

Digitized by Google

Wegweiser durch das k. k. Staatsmuseum zu Aquileia, in-12, s. l. n. d. *Le antiche epigrafi Aquilejensi*, in-8°, Trieste, 1889; *Aquileja zur Römerzeit*, in-8°, Gorizia, 1880; *Epigraphisches aus Aquileja*, in-8°, Görz, 1885; *Fundkarte von Aquileja*, in-8°, Wien, 1893; *Guida manuale del museo d'Aquileja*, in-12, 1884; *Studi Aquilejesi*, dans *Archeografo triestino*, 1895, t. XX, p. 171 sq.; 1896, t. XXI, p. 333 sq.; *Le antiche epigraphi aquilejesi; osservazioni sull' opera « Corporis inscript. latinar. » supplementa italica*, dans *Archeografo triestino*, 1890, t. XV, p. 281-297; *Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, 1877, t. I, p. 36-62; 1879, t. III, p. 177-182; 1880, t. IV, p. 82-97; 1881, t. V, p. 120-125; 1882, t. VI, p. 77-90; *Mittheilungen der k. k. Centralcommission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst-und historischen Denkmäler*, 1895, p. 30 sq.; *Forma Aquileiæ romanæ delineata a Guidone Levi*, grande feuille dans *Archeografo triest.*, t. XX, face à la p. 194; *Festschrift zu Otto Hirschfeld sechzigsten Geburtstage, Beiträge zur alten geschichte und Griechisch-römischen Alterthumskunde*, in-8°, Berlin, 1903, p. 360-368. — J. Maurice, *L'atelier monétaire d'Aquilée pendant la période constantinienne*, dans *Rivista italiana di numismatica*, 1901, t. XIV, p. 279 sq. — O. Mothes, *Die Baukunst des Mittelalters in Italien von der ersten Entwicklung bis zu ihrer höchsten Bluthe*, in-8°, Jena, 1884, t. I, p. 127, 267, 268, 275, 385, 398, 790, 798. — P. Mugna, *Il duomo di Aquileja*, dans *Archivio veneto*, 1882, t. XII, p. 432-449. — F. Nardi, *De Ecclesiæ Aquilejensis origine dissertatio*, in-8°, Venetiis, 1834. — M. Odoricus, *Memoriale dei diritti e dei dominii si spirituali che temporali della santa Chiesa Aquilejese*, in-8°, Venezia, 1852. — H. Pais, *Corpor. inscr. latinar. supplementa italica*, in-4°, Romæ, 1884, n. 336-374. — De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1869, p. 80-81, et les « Index » des diverses séries du *Bullettino* au mot *Aquileja*. — B. M. de Rubeis, *Monumenta Ecclesiæ Aquilejensis commentario historico chronologico critico illustrata cum appendice in qua vetusta patriarcharum Aquilejensium rerumque Foroiuliensium chronica emendatoria quædam, alia nunc primum in lucem prodeunt*, in-fol., Argentinæ [Venetiis], 1740; *Dell'origine, ingrandimenti ed eccidio della città d'Aquileja, Dissertazione inedita di Fr. G. Bernardo M. de Rubeis volgarizato per Don Domenico Pancini*, in-8°, Udine, 1885. — A. de Steinbüchel-Rheinwall, *Di una pittura in oro sopra un vaso vitreo degli antichi cristiani di Aquileja*, dans *Archeografo triestino*, 1876, t. IV, p. 76 et fig. p. 77 (Moïse frappant le rocher). — Del Torre, *Patriarchatus Aquilejensis vindicatus et illustratus*, inédit et cité par F. Beretta, *Dello scisma de'Tre Capitoli*, in-4°, Venezia, 1770, p. 267. — J. Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften Aquileia's*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 39-58; *Aus Aquileja*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 512-519. — A. Zaccaria, *Raccolte de dissertazioni*, in-4°, Roma, 1840, t. I, p. 329-361; *Fondazione della Chiesa di Aquileja dissert. stor.-crit. del P. Fr. Carlo Giuseppe O. S. F.*, t. I, p. 361-396; Girol. Tartarotti Serbati Roveretti, *Dell' origine della Chiesa di Aquileja*. — V. Zandonati, *Guida storica dell'antica Aquileja*, in-12, Gorizia, 1849. H. LECLERCQ.

II. AQUILÉE (LITURGIE). — 1° Le rit du patriarcat d'Aquilée; 2° Le CAPITULARE EVANGELIORUM et l'année liturgique à Aquilée; 3° Le rit du baptême; 4° Le canon de la messe.

1° Il n'est pas facile de dire quel fut le rit primitif d'Aquilée. Les anciens, de Rubeis[1], Bona[2], Lebrun[3], inclinent à croire qu'il se rapprochait beaucoup du romain. Rubeis spécifie même qu'il fut d'abord léonien, puis gélasien, puis grégorien. D'autres au contraire pensent qu'Aquilée comme Ravenne, doit avoir une liturgie conforme à celle de Constantinople ou d'Alexandrie.

Il faut avouer qu'en l'absence de tout document ancien sur lequel ils pussent appuyer leur opinion, ce sentiment n'a pas grand poids.

Nous n'avions rien en effet, jusqu'à ces dernières années, qui pût permettre une étude directe de la liturgie d'Aquilée à ses origines. Quelques textes assez peu expressifs, ou tardifs, nous révèlent seuls l'existence d'un rit *patriarchin*, comme on le nomme. Il faut citer d'abord celui de Walafrid Strabon : *traditur Paulinum Forojuliensem* (saint Paulin d'Aquilée, IXe siècle) *Patriarcham, sæpius, et maxime in privatis missis circa immolationem sacramentorum hymnos, vel ab aliis, vel a se compositos celebrasse. Ego vero crediderim tantum, tantæque scientiæ virum, hoc nec sine auctoritate, nec sine rationis ponderatione fecisse*[4]. Que faut-il entendre sous ce titre vague *hymnos?* des poésies dans le genre des hymnes et des proses, ou bien des pièces plus liturgiques, des oraisons par exemple, ou même les prières du canon, comme le feraient supposer les termes *circa immolationem sacramentorum*, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. On a même proposé timidement les oraisons du rouleau de Ravenne.

Pour avoir d'autres textes faisant allusion au rit d'Aquilée, il faut descendre jusqu'au synode tenu en cette ville en 1596 : *In nostra metropolitana Ecclesiæ Aquileiæ de proprio breviario canebantur superioribus annis canonicæ horæ, et erat proprium etiam missale, atque alii proprii adibebantur in diocesi nostra quidam ritus antiquissimo usu recepti*[5]... Dans les statuts synodaux en 1565 et 1579, de l'église de Côme qui dépendait d'Aquilée et suivait le même rit, on lit : *utantur sacerdotes in Missa ritibus hujus Ecclesiæ consuetis, quibus si ejusmodi missalium copia non adsit, alios ritus, cœremonias, et ordinem omnino non sequantur, præterquam contentos in missali et rituali romano novissimo*[6]. Dans un autre ouvrage contenant les actes de la visite apostolique de 1579, au diocèse de Côme, on lit : *Breviarium, quo Ecclesia Comensis ad ritus, ut vocant, Patriarchinum præscriptum, in horariis divinarum precum officiis utitur, mendis sane, et apocryphis historiis non caret; quamobrem canonici non tanti illud facere debent, quia satisfaciant potius reverendissimi episcopi sui voluntati qui Romanum officium ad ecclesiæ comensis cultum introducere studuit.* Cependant, comme ces bréviaires de Côme remontent à plus de deux cents ans, ils jouissent du privilège accordé par la constitution de saint Pie V, et l'on s'efforcera de les corriger. Au sujet des missels du même rit, on lit encore : *cum autem Missalia Patriarchino ritu, quam paucissima inventa sint, eaque manuscripta, quæ præterea a Missali romano nulla ferme alia re differunt, nisi dierum aliquorum Dominicorum ordine, et sanctissimæ Trinitatis festo die, qui in aliud tempus translatus est, ideo ritu romano missas passim celebrari, et a plerisque etiam sacerdotibus pro libito fieri animadvertimus ex antiqui missalis instituto, in quo quamplurima correctione digna fuisse novissima ostendit editio*[7]. Ughelli dit à ce propos : *Quod Comensis Ecclesia usque ad a. 1598 proprio canendi ritu, ut vocant, honoris gratia Patriarchinum, quem postea Clemens VIII sustulit romano inducto, usa est. Quæ omnia videntur testari a sancto*

[1] *De sacris Forojuliensium ritibus*, Venetiis, 1754. — [2] *Appendix de reliquis particularium occidentis ecclesiarum ritibus nonnullis, ac præcipue... de antiquo Aquilejensi Patriarchino nuncupato*, Bona, *Rer. liturg.*, l. I, c. XII, t. I, p. 258 sq. — [3] *Ancien rit d'Aquilée*, dans *Explication de la Messe*, éd. 1777, t. III, p. 220. — [4] *De rebus eccles.*, c. XXV. — [5] Labbe, *Conciles*, t. XV, col. 1481. — [6] Comi, 1588, p. 100, cf. p. 139. — [7] *Acta visitationis*, Comi, 1618, p. 9, 94.

Digitized by Google

Hermagora Comenses fuisse institutos in fide, illorumque pastorem Aquileiensi tanquam metropolitano fuisse subjectum[1].

Lebrun au XVIIIe siècle, raconte, qu'il a fait tous ses efforts pour se procurer le texte des livres contenant ce rit, mais il ne paraît pas avoir réussi[2].

On conservait encore au XVIIIe siècle, dans les archives de l'église cathédrale de Côme, un manuscrit du bréviaire patriarchin sous ce titre : *Breviarium Patriarchinum nuncupatum secundum usum ecclesiæ Comensis correctum et auctoritate apostolica probatum*[3]. Mais tous ces témoignages sont trop tardifs pour nous permettre de rien conclure de certain au sujet de la nature et des caractères de cette liturgie. Qu'elle fût à cette époque très voisine de celle de Rome, cela ne doit pas nous étonner, car l'influence de cette église s'est exercée sur Aquilée, comme sur Milan, et même sur l'église mozarabe, rapprochant chaque jour les usages étrangers de ceux de l'Église Mère et Maîtresse. Mais cela ne nous éclaire pas sur l'état de la liturgie primitive.

Mgr Duchesne, dans ses *Origines du culte*, opinait dans un sens tout à fait opposé aux liturgistes des XVIIe et XVIIIe siècles. « Les documents font défaut pour Aquilée et pour les provinces danubiennes..., il est probable que, dans la province d'Aquilée et dans les provinces danubiennes, l'usage liturgique ressemblait plutôt à celui de Milan, qu'à celui de Rome[4]. »

2° *Le* CAPITULARE EVANGELIORUM *et l'année liturgique à Aquilée.* — Récemment le R. P. dom Germain Morin s'est rallié aux mêmes conclusions, et il a porté au débat un nouveau document qui serait le plus ancien que nous ayons sur le rit d'Aquilée[5]. C'est le *Capitulare evangeliorum* qui fait partie du *Codex Rehdigeranus* (= *l*). Ce manuscrit du VIIe siècle qui contient l'une des versions des évangiles antérieures à la correction de saint Jérôme, a été édité par H. F. Haase, à Breslau, en 1865-1866. Au fol. 92, à la suite du sommaire de Marc, un feuillet a été utilisé par une main lombarde du VIIIe siècle, pour y transcrire, non sans maints indices de barbarie, un vrai *Capitulare evangeliorum*, c'est-à-dire la table, mois par mois, des différentes réunions liturgiques, avec l'indication exacte du *capitulum* et même les premiers mots de la lecture assignée à chaque réunion. Le *Capitulare* s'arrête malheureusement à la fin de juin[6]. Dom Morin, après Haase, démontre pour quelles raisons il convient d'attribuer ce document à l'église d'Aquilée plutôt qu'à toute autre église de la Haute-Italie. Nous ne résumerons pas son argumentation qui du reste paraît fort plausible. Mais le document étant si rare et si important, nous le donnerons ici d'après l'édition de notre docte confrère.

Secunda dom. de auentum domini euangelium secundum Matth., c. CCLXV. Egressus Dominus ihesus de templo ibat (24,1)[7].

✠ IN NOMINE DOMINI INCIPIT CAPITULARE EUANGELII.

MENSE DECEMBRIO.

1. *De auentum Domini.* Prima domenica euangelium secundum Matth., c. CCXLVII. Cum uideretes abuminacionem (24, 15).

2. *Secunda dom.* Ioh., XXXIII. Venet dominus in ciuitatem samaria que dicitur sichar (4, 4).

3. *Tercia dom.* Matth., CII. Iuhannes cum audisset in uincolis opera xpi (11, 2).

4. *Quarta dom.* Luc., VI. Anno quinto decimo imperii (3, 1).

5. *Quinta dom.* Luc., II. Mense sexto messus est angelus gabrihel (1, 26)[8].

6. *In uigillis natalem dni.* Matth., III, Xpi generatio sic erat (1, 18).

7. *IN natalem dni.* Luc., II. Exi intedictum ad cesarem (2, 1).

8. *In nat.* (*efantorum?*) Matth., VII. Apparuit angelus dni ioseph in somnis (2, 19)[9].

9. *In natalem sci estefani.* Matth., CCXL. Dicebat dns ihs ad turbas iudeorum. ecce ego mitto ad uos prophetas (23, 34)[10].

10. *In natalem sci Ioh.* Ioh., ad finem. Conuersus petrus uidit illum discipolum (21, 20).

11. *IN natalem sci Iacobi.* Matth., LXXVII. Circumibat dns ihs ciuitates omnes castellas (9, 35)[11].

M. IANUARIO

12. *In octabas dni* Luc., IIII. Postquam consummati sunt dies octo (2. 21).

13. *Die dominico pos octabas dni* Ioh., I. In principo erat uerbo (1, 1)[12].

14. *In uigiliis theophaniæ* (ad matodinas?) Matth., XIII (3. 13). Ioh., XXIIII Sic. deus dilixit mondo (3, 16).

15. *In ipsa theophania* Matth. IIII, cum natus esset ihs in bletem iude (2, 1).

16. *Dom. post theophania* Ioh., XVIIII. Nupcie facte sunt in cana (2, 1).

17. *Secunda dom.* Ioh., XXXVII. Venet dns ihs in canaan gal. (4, 46).

18. *Tercia dom.* Luc., IIII. Cum factus esset dns ihs annorum duodicem (2, 42).

19. *Quarta dom.* Ioh., VIIII. Deo nemo uidet umqua (1, 18).

20. *Quinta dom.* Ioh., XVI. Stabat iohannes et discipoli eius duo (1, 35).

M. FEBRUARIO

21. *Prima domenica* Ioh., XXIIII. Venet dns ihs et discipoli eius in iudea (3, 22).

22. *Secunda dom.* Luc.. CLXXXI. Homo quidam fecet cenam magna (14, 16).

23. *Tercia dom.* Matth. CC. Dicebat dns ihs ad discipolos suus similem est regnum celorum homini patri familias (20, 1).

24. *Quarta dom.* Matth., CLXXXVIIII. Simile est regnum celorum homini regi qui uoluit racionem ponere (18, 23).

M. MARCIO

25. *In caput sexagisimi* Luc., CXC. Homo quidam abuet duos filios (15, 11)[13].

26. *In quinquagesima* Matth., XLIIII. Si dimiseretes hominib. peccata eorum (6, 14).

27. *In quatragesima* Matth., XV. Ductus est dns ihs in diserto (4. 1).

28. *In quatragesima*[14] Luc., CLI. Nolite timere posillus grex (12, 32).

[1] Ughelli, *Italia sacra*, t. V, p. 24, 235. Cf. Bona, *loc. cit.*, p. 260 sq. — [2] *Ancien rit d'Aquilée appelé le patriarchin*, dans *Explication de la messe*, éd. 1777, t. III, p. 220 sq. Sur les livres liturgiques d'Aquilée, voir la bibliographie. — [3] Lebrun, *loc. cit.*, p. 223. — [4] 2e éd., p. 83, note. — [5] Baumstark, on le verra au § 4, conclut aussi dans le même sens. — [6] *Revue bénédictine*, 1902, t. XIX, p. 2. — [7] Ces deux lignes sont une addition de la même main que le reste du document, d'après Haase. Au lieu de c. CCLXV, lire c. CCXLII. — [8] Conforme à l'usage milanais. — [9] *Efantorum* pour *infantum*, terme usité à Carthage, dans les Gaules, chez les Mozarabes. A Rome, à Milan, à Naples, on disait *Innocentum*. — [10] La fête de saint Etienne, d'ordinaire au lendemain de Noël, est ici au 27, ce qui avait lieu aussi à Constantinople et à Jérusalem. — [11] Dom Morin pense qu'il s'agit ici de Jacques Le Mineur et ce trait rapproche encore notre *Capitulare* de l'usage milanais. — [12] Trait commun avec la liturgie mozarabe. — [13] Pas de septuagésime; deux semaines seulement de préparation au carême, comme dans les anciens livres milanais, comme à Capoue au VIe siècle, et probablement aussi à Naples. — [14] Lire *in trigesima*.

Digitized by Google

29. *In uigisima*[1] Ioh., LXXXVII. Ego sum lux mondi (8, 12).

30. *Item sequenti dom.* Ioh., LXXXVI. Preteriens dns ihs uidet homine ceco (9, 1)[2].

31. *Dom. ante simbolo* Ioh., XCIIII. Erat homo quidam infermus nomine lazarus (11, 1)[3].

32. *In primo scrudinio*[4] Matth., XCII (corr. au-dessus CXCII). Oblati sunt dno ihu paruolis (19, 13).

33. *In sec. scrudenio* Matth., CLXXXVIII. Adcesserunt discipoli ad dno iho dicentes (18, 1).

34. *In tercio scrudenio* Matth., CCII. Adcesset a dno ihu mater filiorum zebedei (20, 20).

35. *Item sec. ferria ad matodinas*[5] Ioh., XXIIII. Erat homo ex phariseis nihodemus nomine (3, 1).

36. *Tercia firria* Matth.[6], CC. Simile est regnum celorum hominis patris familias qui exiit prima mane (20, 1).

37. *Quatra ferria* Luc., CCXXXVII. Ingressus dns ihs in templo cepet eicere (19, 45).

38. *Quita firria* Luc., CCXCI. Erat homo qui plantauet uinea (20, 9).

39. *Sexta firria* Luc., LXXIIII. Rogauit dno quidam phariseus (7, 36).

40. *Septima ferria* Luc., CCXLIIII. Et obseruantes insigier omnes (insidiatores?) dno (20, 20).

41. *In simbolo*[7] Matth., CCVI. Cum adpropinquaret dns ihs hierusolima (21, 1).

42. *Secunda ferria* Ioh., XCIII. Conligerunt pontifices et pharisei consilio (11, 47).

43. *In simbolo super oliuo*[8] Ioh., cap. (chiffre omis). Cum ueneret dns ihs hierusolima (12, 12).

44. *Tercia ferria* Matth., CCLXXVII. Nescites quia postbiduum pasca fiit (26, 2).

45. *Quarta ferria* Ioh., XVII. Nunc enim anima mea turbata est (12, 27).

46. *Ad matodinas in cena dni* Ioh., CXV. Cum adciperet dns lenteum (13, 4).

47. *In cena dni*[9] Matth., CCLXXVIII. Prima agimorum (26, 27).

48. *Sexta ferria* Matth., CCCXVII, Mane factum concilium (27, 1)[10].

49. *In nocte magna*[11] Matth., CCCLII. Vespere sabati (28, 1).

M. ABRILE

50. *In pasca* Matth., ad finem. Undice discipoli abierunt (28, 16).

51. *Secunda ferria* Ioh., CCVIIII. Una sabati maria magdalene (20, 1).

52. *Tercia feria* Luc., CCCXXXVIIII. Ecce duo ex discipolis dni (24, 13).

53. *Quarta feria* Luc., CCCXXXVI. Una sabati ualde deluculo (24, 1).

54. *Quinta firia* Ioh., CCXVIIII. Manefestauit se dns ih. ad mare (21, 1).

55. *Sexta feria* Luc., CCCXL. Stetit dns ihs in medio (24, 36).

56. *Sabato post pasca dni* Marc., CCXXXIII. Surgens dns ihs apparuit mariæ magdalene (16, 9).

57. *In octabas pasce* Ioh., CCXIII. Cum sero esset facto (20, 19).

58. *In (lunes?)*[12] *post octabas dni* (adpositis?[13]) Marc. ad finem. Eontes in mondo uniuersum (18, 15).

59. *Prima domenica post octabas dni* Ioh., XVIIII. Discendet dns cafarnaum ipse et mater eius (2, 12).

60. *Secunda dom.* Ioh., LXXXVIIII. Ego in hunc mundo ueni (3, 39).

61. *In inuencione crucis*[14] Matth., CLXX. Si quis uult post me uenire (16, 24).

62. *In (mecio?) penticosten*[15] Ioh., LXXV. Mediante die festo (7, 14).

63. *Tercia dom.* Ioh., CXXVII. Non turbetur cor uestrum (14, 1).

M. MAGIO

64. *Quarta dom.* Ioh., CXLVIIII. Modicum eciam non uideuites me (16, 16).

65. *In (ascensu?) dom.* Luc., CCCXLII. Hec sunt uerba que locutus sum (24, 44).

66. *Quinta dom.* Ioh., CXLV. Cum ueneret paraclitus quem ego (15, 26).

67. *In uigiliis penticosten* Ioh., LXXXI. In nouissimo die magno (7, 37)[16].

68. *In penticosten* Ioh., CXXVIII. Si diligetes me mandada mea (14, 15).

69. *Prima domenica post penticosten* Ioh., CLIIII, Sublebatis oculis dns ihs (17, 1)[17].

70. *Secunda dom.* Luc., CXCI. Nemo potens duob. domenis seruire (16, 13).

M. IUNIO

71. *Sec. Ioh.* cap. LXXXVIIII. Preteriens dns ds (pour ihs) uidit homine ceco (9, 1).

72. *Secunda dom.* Matth., CLVIII. Egressus dns ihs ibam in diserto loco (15, 21).

73. *Tercia dom.* Luc. (*cap. om.*). Similem est regnum celorum hominis patrisfamilias qui siminauit bonum semen (Matth., XIII, 24).

74. *Quarta dom. ante natalem sci ioh.* Luc., I. In diebus erodis regis fuit sacerdus nomine Iaharias (1,5).

Il y a encore çà et là quelques indications frustes au cours du texte même des Évangiles, mais aucune n'est de la même écriture lombarde que notre *Capitulare*, sauf ces deux-ci, à ce qu'il paraît : vis-à-vis de Luc, II, 22-40 ✠ *In purificatione scæ Mariæ*; en face de Jean, XII, 20 ✠ *In sci Laurenti.*

Dom Morin conclut de l'étude de ce document que nous avons là un type liturgique non encore signalé, ayant sa physionomie propre, ses traits caractéristiques suffisamment conservés, et il ajoute que ces traits se rapprochent de la liturgie milanaise[18].

L'Église d'Aquilée a conservé pour l'annonce des fêtes des formules que nous avons déjà signalées. Voir ANNONCE DES FÊTES, col. 2237, n. 3. Elles sont transcrites dans la dissertation de Rubeis, *loc. cit.*, p. 284 sq., 299, 300. C'est le dimanche, après l'Évangile, que se fait cette annonce. Ces textes nous paraissent de date assez récente et diffèrent peu, du reste, de ceux que nous avons

[1] *Vicesima*, employé pour désigner le quatrième dimanche avant Pâques dans certains lectionnaires; ici il s'applique au troisième dimanche, et par suite la numération n'est plus exacte. — [2] La péricope correspond bien au dimanche *de cæco* des liturgies ambrosienne et mozarabe. — [3] Même remarque que dans la note 4 sur ce dimanche de *Lazare*. — [4] Trois scrutins ici conformément à l'ancien usage romain et ambrosien; à Rome, au VIIe-VIIIe siècle, on en adopte sept. — [5] *Ad matutinas*. — [6] Dom Germain remarque que pour ce jour et les féries suivantes, le *Capitulare* est d'accord avec l'ancien usage romain. — [7] Tradition du symbole comme dans la liturgie ambrosienne, la mozarabe et les liturgies gallicanes. — [8] Cet article doit être reporté après le n° 41. Il y avait donc deux évangiles et par suite deux messes ce dimanche-là comme dans l'ambrosien. — [9] Ce double office au jeudi saint est conforme aussi aux rites gallican, milanais et mozarabe. — [10] Même péricope pour ce jour au mozarabe. — [11] Même appellation dans l'*Apostolus* de Capoue au VIe siècle. Cf. *Revue bénédictine, loc. cit.*, p. 7. — [12] Probablement lundi. — [13] Probablement *in albis depositis*. — [14] On voit combien cette fête de l'invention de la croix au 3 mai a été de bonne heure universellement répandue en Occident; elle nous apparaît partout, à Naples, à Milan, en Gaule, en Espagne. Rome seule semble avoir fait exception et préféré la date palestinienne du 14 septembre; encore faut-il noter que la fête de l'invention figure déjà au sacramentaire gélasien, mais probablement par suite d'une addition ou retouche opérée en Gaule (note de D. Morin, *R. bénéd., loc. cit.*, p. 7). — [15] *In mediopenticosten*, cf. *Rev. bénéd.*, t. VI, p. 199 sq.; t. X, p. 253. — [16] Cf. *Rev. bénéd.*, t. VIII, p. 491. — [17] Péricope qui se trouve dans plusieurs liturgies à ce jour ou à une date voisine. — [18] *Revue bénédictine, loc. cit.*, p. 9.

Digitized by Google

cités dans notre article *Annonce des fêtes;* nous ne les donnerons donc pas.

3° Le rit du baptême. — De Rubeis dans son ouvrage déjà cité : *De sacris Forojuliensium ritibus* [1], donne l'*Aquileiense catechumenorum scrutinium,* qui remonte au temps du patriarche Lupo Ier, vers 860 [2]. Mais, comme le remarque dom G. Morin, « ce n'est pas un document authentique du pur usage Aquiléien; de l'aveu des érudits, il représente plutôt une combinaison des ordres romains des VIIe et VIIIe siècles avec certaines particularités locales plus anciennes [3]. » Kattenbusch avait déjà remarqué qu'il dérive en grande partie de l'ordre gélasien [4]. De son côté dom de Puniet conclut qu'il n'a presque rien de particulier au rit d'Aquilée, et que pour l'*expositio symboli* et l'*expositio orationis* (Pater), il se rattache visiblement aux *ordines romani* [5].

Cet *ordo* est donc probablement l'*ordo* romain qui a remplacé l'ancien *ordo* d'Aquilée. Mais une autre conclusion de cette étude sur les trois homélies catéchétiques du gélasien, c'est que l'homélie pour la tradition du Pater, aurait pour auteur Chromatius d'Aquilée de 388 à 408 [6]. Cette hypothèse très vraisemblable en elle-même, est intéressante, car elle nous révèle d'abord que la cérémonie de la tradition du *Pater* qui n'a pas existé toujours ni dans toutes les églises, était une des cérémonies du baptême à Aquilée à la fin du IVe siècle, et aussi que la liturgie d'Aquilée exerça assez d'influence sur le romain pour que le gélasien, dans le rit important du baptême, ait emprunté sinon le rit, au moins sa formule principale, à cette Église. Cela tendrait en même temps à corroborer les hypothèses du Dr Baumstark sur le canon de la messe, qu'il nous reste à résumer. Dans l'art. Aquilée (*épigraphie*) col. 2672, à côté de quelques inscriptions intéressantes, dom Leclercq donne un marbre représentant le baptême qui peut servir d'illustration pour cet article.

4° Le canon de la messe a Ravenne et a Aquilée. — Quelques érudits semblent assez inclinés aujourd'hui à donner pour origine au *Liber de sacramentis,* cette région de l'Italie du nord, Aquilée-Ravenne [7]. Si cette hypothèse était acceptée, nous aurions tout de suite un document de premier ordre, de l'an 400 environ, sur le canon de Ravenne-Aquilée, de beaucoup le plus ancien texte d'un canon latin. Dans tous les cas, ce groupe de l'exarchat jusqu'ici un peu resté dans l'ombre, prend de plus en plus d'importance au point de vue des études liturgiques.

Voici le texte du canon d'après cet ouvrage fameux :

Préface.

Sanctus.

Prière litanique.

Oblation : *Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem : quod figura est corporis et sanguinis D. N. S. C.*

Consécration : *Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens « Accipite, et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum quod pro multis confringetur ». Similiter etiam calicem, postquam cænatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens : « Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus... Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. » Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis, etc.* [8].

Ebner, dans son *Iter Italicum,* a publié deux intéressantes prières, variantes de l'*Hanc igitur oblationem,* d'un manuscrit écrit peu après 850, qui sont données sous le nom de Paulin d'Aquilée [9].

Hanc Domnus Paulinus in canone addidit.

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ, quæsumus Domine, ut placatus accipias, quam tibi offerimus pro pace et unitate s. ecclesiæ, pro pace et caritate et unitate omnium christianorum, pro fide catholica, ut eam inviolatam in meo pectore peccatori (!) *et in omnium fidelium tuorum iubeas conservare; pro sancta tua scriptura, ut eam nobis per inluminationem sancti Spiritus et eius dona gratiæ facias recte intelligere vel docere; pro sacerdotibus tuis et omni grado* (!) *ecclesiæ; pro regibus et ducibus et omnibus, qui in sublim(i)tate sunt constituti; pro pauperibus, orfanis, viduis, captivis, penitentibus, it (in) erantibus, languidis, defunctis, qui de hâc luce in recta fide et in tuo nomine confitentes migraverunt et pro omni populo catholico; pro dissidentibus et discordantibus, ut ad caritatem et concordiam omnes revocentur. — Deus omnipotens, aufer cor lapideum de carne mea et de carne populi, ut sciamus, velimus et possimus te timere, te amare, te diligere, te quærere et ne dies nostros ante finire iubeas, quam peccata dimittas.*

Rogamus te et pro spiribus omnium vivorum et defunctorum et pro peccatrice mea anima, ut omnibus sit salus et sanitas, gaudium et refrigerium ob magnum pietatis sacramentum, magnum convivium de illo pane vivo, qui de cælo descendit et dat vitam mundo, de illa carne sancta et benedicta agni immaculati, qui tollit peccata mundi, qui (!) *de sancto et benedicto et glorioso utero est virginis Dei genetricis Mariæ adsumpta et de Spiritu s. concepta, de illo pietatis fonte, qui per lanceam est apertus in sancto et dulci et desiderato latere Salvatoris, ut exinde satiati, refrigerati, refecti et consolati exsultent in laude et gloria et te Deum Patrem et Filium et s. Spiritum, benedicant, quæ est s. Trinitas, unus et omnipotens Deus; diesque, etc. ...et pro huius quoque negotii qualitate, de qua in præsenti disputationis actione ventilatur, supplicitor deprecamus* (!), *quatenus non humano sed tuo sancto consilio æquoque iudicio misericorditer dirimata, iustitiæ veritatisque termino finiatur utque secundum tuam voluntatem modis omnibus ordinetur et compleatur; diesque nostros, etc.* [10].

D'après l'hypothèse du Dr Baumstark ce canon d'Aquilée, très antérieur par sa substance à saint Paulin, aurait influé sur la composition du canon romain au Ve siècle [11]. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette hypothèse qui donnerait à la liturgie d'Aquilée-Ravenne,

[1] Venetiis, 1754, p. 228 sq. — [2] Cf. G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbol.,* 3e éd., p. 43, note 66; F. Wiegand, *Die Stellung des apost. Symbols,* t. I, p. 216. — [3] *L'année liturgique à Aquilée,* dans la *Revue bénéd.,* 1902, p. 1. — [4] *Das apost. Symbol.,* t. II, p. 463, note 46, Leipzig, 1900. — [5] *Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien,* Louvain, 1904-1905, p. 79. — [6] *Loc. cit.,* p. 313. — [7] Voyez cependant les diverses hypothèses sur l'origine du *De sacramentis,* Probst, *Liturgie des IV. Jahr. u. deren Reform,* 1893, p. 232 sq.; Ceriani, *Notitia liturgiæ Ambrosianæ,* p. 66; dom G. Morin, dans la *Revue bénédictine,* 1894 (même hypothèse que Probst, t. XI, p. 339 sq.); *Paléogr. music.,* t. V, p. 60; Mercati, dans *Studi e testi,* n. 7, p. 50; Kattenbusb, *Das apost. Symbol,* t. II, p. 485; Th. Schermann, *Die pseudoambrosianische Schrift « De sacramentis »,* dans *Röm. Quartalsch.,* t. XVII (1903), p. 36-55, 237-255, dont les conclusions sont discutées par Morin, dans la *Revue bénédictine,* 1904, p. 380; *De sacram., P. L.,* t. XVI, col. 427 sq.; Duchesne, 3e éd. angl., p 177; Baumstark, *loc. cit.* — [8] L. IV, 5, § 21; 6, § 27, *P. L.,* t. XVI, col. 462, 464. — [9] Ebner, *Quellen. u. Forschungen, Iter Italicum,* 1896, p. 415. — [10] *Loc. cit.,* p. 164, 174, 175. — [11] Sur cette hypothèse, voir cependant G. Morin, *Une nouvelle théorie sur les origines du canon de la messe romaine,* dans la *Revue bénédictine,* 1904, p. 375-380.

Digitized by Google

une influence si prépondérante dans l'histoire de la liturgie occidentale. Il nous a suffi pour le moment de montrer la place que doit désormais occuper la liturgie de l'exarchat.

BIBLIOGRAPHIE. — Lebrun, *Ancien rit d'Aquilée appelé le Patriarchin,* dans *Explication de la messe,* t. III, p. 220, éd. 1777. — Ughelli, *Italia sacra,* t. V, p. 24 sq., 235 sq. — Bona, *Appendix de ritu antiquo aquilejensi patriarchino nuncupato,* dans *Rerum liturgicarum,* t. I, p. 258, éd. Sala. — Zaccaria, *Onomasticon,* v. *Missa Patriarchina. Bibliotheca ritualis,* t. I, p. LIII, 57, 60, 127. — De Rubeis, *Monumenta Ecclesiæ Aquilejensis,* Argent., 1740; *De sacris Forojuliensium ritibus, Dissertationes duæ altera de liturgicis... ritibus qui vigebant olim in aliquibus Forojuliensis provinciæ Ecclesiis,* Venet., 1754. — Dom G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée antérieurement à l'époque carolingienne d'après le Codex evangeliorum Rehdigeranus,* dans la *Revue bénédictine,* 1902, t. XIX, p. 1 sq. — Petrus Braida, *S. Nicetæ episc. Aquilej. opuscula duo,* Utino, 1810, reproduit dans Migne, *P. L.,* t. LII, col. 875 sq. On trouve dans sa dissertation plusieurs allusions à la liturgie d'Aquilée pour la psalmodie, les rites du baptême, la *velatio virginum.* Mais il se sert souvent des textes qui désormais doivent être attribués à Nicétas de Remesiana. Cf. dom G. Morin, *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum,* dans la *Revue bénédictine,* 1894, p. 49; Dr E. Hümpel, *Nicetas Bischof von Remesiana, Eine litterar-kritische Studie zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols,* Bonn, 1895, et surtout A. E. Burn, *Nice ta of Remesiana,* Cambridge, 1905. — Kattenbusch, *Das apostol. Symbol.,* 1894, t. I, p. 403 sq. Pour la réforme du bréviaire d'Aquilée et l'adoption du rit romain : Baümer-Biron, *Histoire du bréviaire,* t. II, p. 227, 228. — Althan, *Iter liturgicum Foroiuliense,* Rome, 1749, avec appendice : *De calendariis in genere et speciatim de calendario ecclesiastico,* Venetiis, 1753. — Dichlich, *Rito veneto antico detto Patriarchino, illustrato,* Venezia, 1823. — Moroni, *Dizionario di erudizione,* t. LXXX, p. 257; t. LXXXII, p. 107, 133, 291 sq.; t. XC, p. 306-313; t. XCIII, p. 97, 125 sq.; t. XCII, p. 14. — Magani, *L'antica liturgia Romana,* Milano, 1897-1899, t. I, p. 163, 169. — Ant. Baumstark, *Liturgia Romana e liturgia dell' esarcato,* p. 168 sq. Voici maintenant le titre de quelques livres liturgiques anciens de ce rit : *Agenda diœcesis Aquileijensis,* Venezia, 1495; *Missale pro S. Aquileijensis Ecclesiæ ritu,* Augustæ, 1494; Venetiis, 1517 et 1519; *Sacramentarium patriarchale secundum morem S. Comensis Ecclesiæ,* Mediolani, 1537; *Breviarium secundum ritum et consuet. Ecclesiæ A.,* Venetiis, 1481, 1496; *Breviarium secundum ritum patriarc. Comensis Ecclesiæ,* Comi, Mediolani, 1585; *Sacerdotale, di Alb. Castellano,* Venezia, 1537; *Officium hebdomadæ sanctæ secundum consuetudinem S. Marci Venetiarium,* 1596.

Dans De Rubeis, *loc. cit.,* p. 167 sq., indication de quelques manuscrits conservés à Aquilée, missels, lectionnaires, évangéliaires, antiphonaires, mais de date récente.

Cf. aussi Ebner, *Iter italic.,* p. 18, 269, 278; U. Chevalier, *Topo-bibliographie,* v° *Aquilée,* et Baumstark, *loc. cit.,* p. 172.

F. CABROL.

ARBRES. La valeur symbolique de l'arbre remonte aux premiers temps du christianisme. On lit dans l'épître de saint Jude à propos des hommes coupables : « Ce sont des nuées sans eau que les vents emportent çà et là, des arbres d'automne sans fruit, morts deux fois et déracinés[1]. » Toutefois l'on peut penser que ce texte, que devait développer de bonne heure une riche symbolique, y a moins contribué que la célèbre comparaison du figuier stérile faite par Jésus-Christ lui-même[2]. Les phases si expressives de la vie annuelle de l'arbre, sa mort apparente, son bourgeonnement, sa frondaison, la récolte de ses fleurs ou de ses fruits, enfin, le retour à une apparente stérilité appelaient des analogies qu'il était à peine nécessaire d'expliquer en détail afin d'être compris des esprits les moins préparés. Parmi les arbres, certaines essences provoquaient l'attention de préférence aux autres, c'étaient celles auxquelles une parabole, un récit quelconque avaient attaché une sorte de célébrité, le cucurbite de Jonas, le lentisque ou le chêne-vert de Suzanne, le sycomore de Zachée, l'arbre de la science du bien et du mal, d'autres encore; c'étaient aussi les essences telles que l'olivier et la vigne qui devaient à leurs fruits si précieux une véritable popularité. Il est néanmoins malaisé de reconnaître dans les productions diverses de l'art chez les chrétiens l'essence qu'ils ont voulu représenter; l'arbre a une valeur générale un peu vague et qui ne paraît pas avoir été l'objet d'une détermination précise. De même dans les représentations primives les arbres sont d'ordinaire très clairsemés, un, deux au plus ont la même signification que tout un bosquet, par exemple, dans les nombreuses figures d'orantes où l'âme entrée dans le paradis, immense jardin planté de fleurs et d'arbres sans nombre, est représentée par une femme placée entre deux arbres. D'anciens documents mentionnent les arbres du paradis, ils sont, disent les actes de sainte Dorothée et saint Théophile, « chargés de fruits éternels »[3] et d'après une gracieuse légende, elle en donne la preuve à un avocat qui l'a interpellée à la sortie du prétoire. Arrivée au lieu du supplice, elle vit auprès d'elle un jeune enfant qui tenait dans sa main trois pommes magnifiques et trois roses qu'elle adressa à l'avocat à qui l'enfant avait commission de dire : « Voilà ce que tu m'as demandé du paradis de mon époux. » Ces arbres si productifs sont d'aspect bien modeste dans les plus anciens monuments figurés. Deux fresques de la crypte de Lucine nous font voir des scènes relatives à notre vie sur la terre[4] et dans le ciel. Le paradis est représenté par un pré fleuri sur lequel se dressent trois troncs d'arbres où des colombes, symboles de l'âme bienheureuse, sont venues se poser[5].

Le plus ancien témoignage que nous offre la littérature patristique de la symbolique de l'arbre se trouve dans un livre dont la vogue considérable devait contribuer à répandre la comparaison entre les arbres et les hommes. Hermas rapporte dans le livre IIIe du Pasteur l'apologue qui suit[6] : « Tandis qu'au cours d'une promenade à la campagne ma vue se portait sur l'ormeau et la vigne, ma pensée s'arrêtait aux fruits qu'ils produisent, le pasteur se présenta devant moi : A quoi penses-tu à propos de vigne et d'ormeau? — Je songe, dis-je, qu'ils ajoutent réciproquement à leur beauté. — Ces deux arbres sont, reprit-il, un modèle proposé aux serviteurs de Dieu. » Et le pasteur explique alors à Hermas que la vigne féconde prend son appui sur l'ormeau stérile; sinon, rampante, elle ne porte que peu de fruits et encore sont-ils exposés à pourrir. C'est ainsi qu'on peut dire que les fruits de la vigne sont également les fruits de l'ormeau. Cela s'applique aux riches et aux pauvres, et le développement se poursuit.

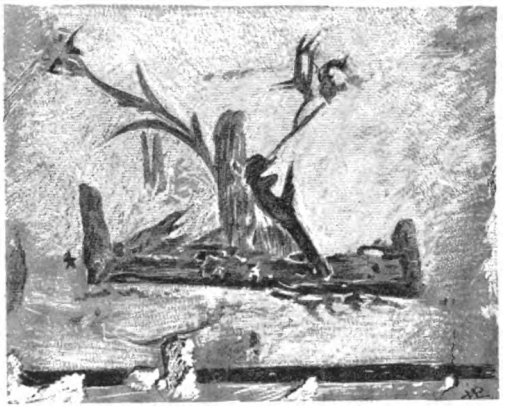
Ensuite, le pasteur montre à Hermas beaucoup d'arbres dépouillés de leur feuillage et paraissant morts.

[1] Jude, v. 12. — [2] Luc., XIII, 6. — [3] *Acta SS. Dorotheæ et Theophili,* n. 10, dans *Acta sanct.,* 6 février. — [4] Voyez AGNEAU, fig. 200, formant réplique à celle que nous donnons ici. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea,* in-fol., 1863, t. I, p. 323, pl. XII, n. 2; J. Wilpert *Le pitture delle catacombe romane,* in-fol., Roma, 1903, pl. 24, n. 2. Au point de vue de nos études, on ne trouve rien à utiliser dans le livre de C. Boetticher, *Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken,* in-8°, Berlin, 1856. — [6] Hermas, *Pastor,* l. III, *Similitudines,* II, IV, V, dans F. X. Funk, *Opera patr. apost.,* in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. 442.

Digitized by Google

Ceux-là, dit-il, symbolisent les gens du monde; on n'y parvient guère à distinguer les justes parmi les pécheurs dans le siècle qui est une manière de morte-saison pour les bons.

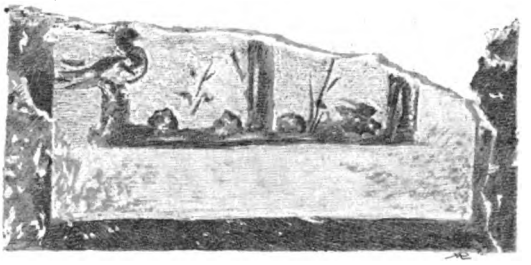
Enfin, il rencontre des arbres, les uns arides, les au-



878. — Les arbres dans le paradis.
Peinture du cimetière de Domitille. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 7, n. 3.

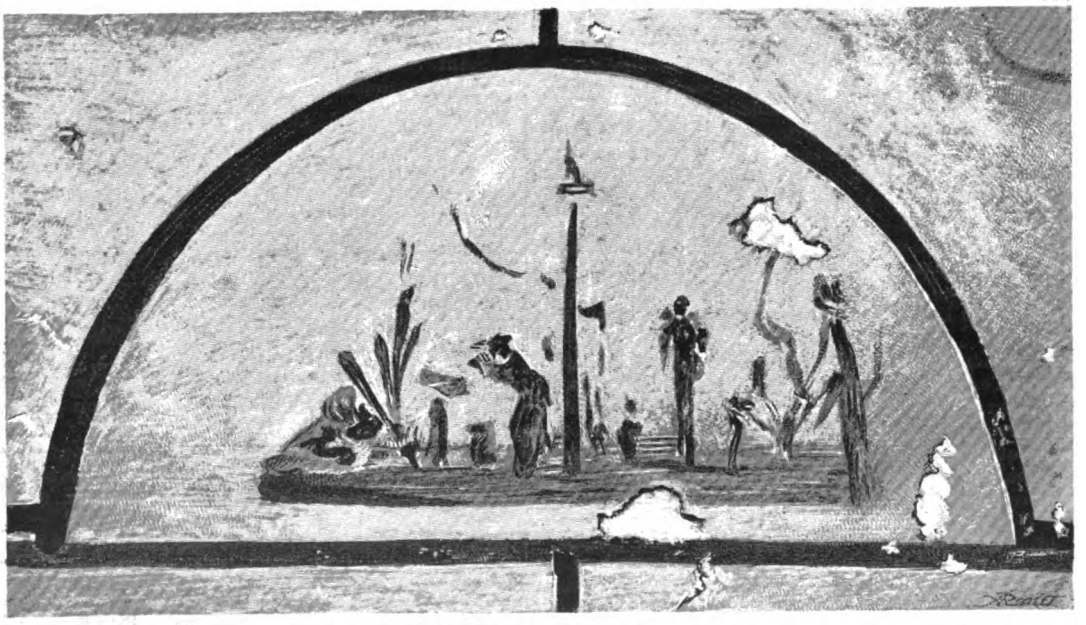
tres couverts de feuilles, on devine que ce sont les réprouvés et les élus. Et le dialogue s'achève dans le goût de l'apologue : « Prends le fer contre toi-même, afin qu'on sache, dès cet été, si tu es aride ou fertile » et le reste.

Nous n'avons pu trouver aucun rapport entre ces divertissements littéraires et les fresques contemporaines, ou peu s'en faut, des catacombes. Les paysages proprement dits ne nous sont connus parmi les fresques des catacombes que par un unique exemple datant de la fin du Ier siècle et ornant la lunette d'un *arcosolium* dans la crypte de Domitille[1]. Plus fréquents sont les paysages servant de fond de tableau à un épisode historique; cependant il existe encore une autre catégorie représentée au cimetière de Domitille vers la deuxième moitié du Ier siècle[2], et dans la crypte de Lucine au début du siècle suivant[3]. Ces paysages très simplifiés, ne représentent qu'un ou deux arbres. Celui du cimetière



879. — Les arbres dans le paradis.
Peinture de la crypte de Lucine. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 24, n. 2.

de Domitille (fig. 878) est d'une grandeur énorme et semble être très vieux; dans la crypte de Lucine (fig. 879) les arbres sont sans feuilles et servent de cadre à un autel champêtre sur lequel repose le symbole du sacrifice. Cette peinture datant du début du IIe siècle, on constate qu'à cette époque, la substitution du symbolisme chrétien au symbolisme païen est un fait accompli. En effet, le petit tertre qui sert d'autel supporte le vase de lait allégorique de l'eucharistie, et de chaque côté de cet autel champêtre se voient deux brebis qui représentent les fidèles (fig. 200, col. 886). Si nous remontons aux peintures qui ne sont guère plus anciennes que d'un demi-siècle, on voit que la substitution d'un symbolisme à l'autre ne s'est pas encore faite. Le vieil arbre



880. — Peinture de l'hypogée des Flaviens. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 6, n. 1.

[1] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 6, n. 2. — [2] *Ibid.*, pl. 7, n. 3. — [3] *Ibid.*, pl. 24, n. 2; dans la crypte de Domitille, deuxième moitié du IIIe siècle, pl. 83, n. 2.

Digitized by Google

du paysage de Domitille n'offre aucun signe de culte, mais un autre paysage, le plus ancien de tous les paysages de l'art chrétien, datant de la deuxième moitié du Ier siècle et exécuté dans l'hypogée des Flaviens, permet de reconnaître une scène de sacrifice champêtre (fig. 880), s'accomplissant parmi les arbres, les *hermulæ*[1], les colonnettes servant d'autels[2]. De semblables sujets ont été trouvés à Rome parmi les ornements d'une chambre située à droite dans la « maison de Livie », dans le tombeau des Pancraces sur la Via Latina, dans la maison contemporaine du siècle d'Auguste découverte près de la Farnésine. Nous savons d'ailleurs que le culte des arbres et les sacrifices champêtres étaient très répandus. A la fin du IIIe siècle ou au début du siècle suivant, nous retrouvons, dans une fresque du cimetière de Domitille, le Bon Pasteur appuyé à un « arbre sacré » placé au centre du paysage[3].

Le plus ancien texte descriptif des arbres dans la littérature chrétienne nous est donné dans la vision de Saturus, compagnon du martyre de sainte Perpétue. Il rêva qu'il avait dépouillé sa chair mortelle et qu'il était transporté par quatre anges dans la direction de l'Orient. On suivait une pente douce et l'on arriva en un lieu admirablement éclairé, c'était le paradis[4] : *Factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi viridarium, arbores habens rosæ et omne genus flores. Altitudo arborum erat in modum cypressi, quarum folia canebant sine cessatione*[5]. L'harmonieuse cadence que faisait le bruissement des feuilles avait passé inaperçu aux yeux des anciens copistes et éditeurs qui se sont contentés du mot *cadebant* que donnaient d'ailleurs deux manuscrits[6]. La lecture proposée par M. Robinson est fondée sur un ingénieux rapprochement de la vision de Saturus avec celle de bouddha Joasaph dans le célèbre récit des aventures de ce dernier et de son compagnon Barlaam. Au cours de cette vision Joasaph voit des arbres ainsi décrits : τὰ τε φύλλά τῶν δένδρων λιγυρὸν ὑπήχει[7].

Il ne semble pas dès lors que la lecture *canebant* doive faire difficulté, tandis que *cadebant sine cessatione* n'est pas acceptable, cette chute de feuilles devant avoir une fin. Nous trouvons dans le testament d'Abraham un trait qui ne peut être omis. Pendant qu'Abraham chemine avec l'archange saint Michel : κατὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης ἵστατο δένδρον κυπάρισσος· καὶ κατὰ πρόσταξιν τοῦ Θεοῦ ἐβόησεν τὸ δένδρον ἀνθρωπίνῃ φωνῇ, καὶ εἶπεν. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, κύριος ὁ Θεὸς, ὁ προσκαλούμενος αὐτὸν τοῖς ἀγαπῶσιν, αὐτὸν[8]. « Proche de ce chemin se trouvait un cyprès et, selon l'ordre de Dieu, l'arbre parla avec une voix humaine et dit : Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu celui qui s'invite chez ceux qui l'aiment. »

Voilà donc des cyprès qui se rapprochent assez de ceux qu'entendit Saturus, mais le cyprès qu'entendit Abraham articulait son chant, c'était le *Trisagion* qu'il disait et c'est aussi un *Trisagion* qui se chante *sine cessatione* que Saturus entendit dans une autre vision : *audivimus vocem unitam dicentem : Agios, agios, agios, sine cessatione*[9]. Ce rôle des feuilles et des arbres dans la plus ancienne littérature chrétienne est assez digne d'attention. Dans l'*Apocalypse de Moyse*[10] on voit tomber toutes les feuilles des arbres du paradis, sauf celles du figuier, au moment où Ève mange le fruit défendu : κατέρρεον τὰ φύλλα. La connexité qui règne entre un grand nombre d'écrits de la littérature apocryphe nous porte à citer un passage curieux de Jérémie dans *La fin des Paroles de Baruch* (ch. IX) : ηὔξατο εὐχὴν, λέγων. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος· τὸ θυμίαμα τῶν δένδρων τῶν ζώντων[11]. « Il prononça une prière, disant : Saint, saint, saint, l'encens des arbres qui vivent. »

L'épigraphie ne peut manquer de venir apporter son témoignage parmi les textes anciens qui nous parlent du symbolisme des arbres.

Une épitaphe provenant du cimetière de Thrason et qui date du IVe-Ve siècle, symbolise le paradis par les arbres entre lesquels elle nous montre les élus, deux

881. — Marbre conservé au Campo-Santo allemand. D'après une photographie.

agneaux entourant l'âme introduite par la mort dans le séjour céleste[12] (fig. 881) :

Saint Paulin, décrivant à Sévère la basilique de Fundi, mentionne l'inscription suivante[13] :

SANCTORVM LABOR ET MERCES SIBI COHAE-
[RENT
ARDVA CRVX PRETIVMQVE CRVCIS SVBLIME
[CORONA
IPSA DEVS NOBIS PRINCEPS CRVCIS ATQVE CO-
[RONAE
INTER FLORIFERI COELESTE NEMVS PARADISI
SVB CRVCE SANGVINEA NIVEO STAT CHRISTVS
[IN AGNO
AGNVS VT INNOCVA INIVSTO DATVS HOSTIA LE-
[THO

Le même poète, parlant du jeune Celsus, nous le représente jouant dans les bocages sacrés du paradis : *Inter odoratum ludit nemus*[14].

Il semble, en effet, que les premiers chrétiens n'aient pas entendu introduire de hautes futaies dans leur paradis, mais bien cette végétation robuste des régions

[1] Voir col. 1504. — [2] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. 6, n. 1. — [3] *Ibid.*, pl. 122, n. 2. — [4] E. Le Blant, *Inscrip. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 498 : UT PARADISUM LUCIS POSSIT VIDERE ; L. Rénier, *Recueil des inscr. romaines de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1855, n. 4058 : [*Paradi* (?)] SO LUCIS ; *Sacramentarium gelasianum*, dans Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. I, col. 951 : *Gratificet (anima) in medio splendoribus sanctorum magno in lumine.* — [5] *Passio S. Perpetuæ*, n. XI. dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 2, p. 78. Cf. E. Hennecke, *Altchristliche Malerei*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 186. — [6] Ms. du Mont Cassin, XIe siècle, fol. 168 r.-173 v., décrit dans la *Bibliotheca Casinensis*, in-fol. Cassino, 1873, t. IV, ms. *204*. Le second manuscrit provient de Compiègne, il est entré à la *Bibliothèque nationale*, ms. latin, n. *17626*, Xe siècle, fol. 64 sq. Le ms. de Salisbury, aujourd'hui perdu mais dont Ruinart avait fait usage, portait *ardebant*. Le texte grec de la passion dans le manuscrit découvert au couvent du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, porte : τὸ δὲ ὕψος τῶν δένδρων ἦν ὡσεὶ κυπαρίσσου μῆκος, ἀκαταπαύστως δὲ κατεφέρετο καὶ δένδρα τὰ φύλλα αὐτῶν. Il n'y a pas lieu de prêter attention à la lecture *ardebant*. — [7] Boissonnade, *Anecdota græca*, in-8°, Parisiis, 1823-1833, t. IV, p. 280 sq. Cf. *Texts and Studies*, t. I, fasc. 2, p. 37. — [8] *Texts and Studies*, t. I, fasc. 2, p. 39. — [9] *Ibid.*, p. 80. — [10] Tischendorf, *Apocalyses apocryphæ*, in-8°, Lipsiæ, 1866, p. 11. — [11] *Texts and Studies*, t. I, fasc. 2, p. 39. Cf. Rendel Harris, *The rest of the words of Baruch*, in-8°, Cambridge, 1889. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 173. Cf. Fabretti, *Inscrip. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 557, n. XXVIII, au-dessus de l'épitaphe de Clémentiane on voit un oiseau, un arbre, une grappe de raisin. — [13] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *ad Severum*, n. 17, *P. L.*, t. LXI, col. 339. — [14] S. Paulin, *Poem.*, XXII, *De obitu Celsi pueri*, vs. 585, *P. L.*, t. LXI, col. 688.

Digitized by Google

riveraines de la Méditerranée; là, en effet, s'est composé le symbolisme presque tout entier, il ne faut pas l'oublier. Nous avons vu mentionner dans la vision de l'Africain Saturus, des *arbores habens rosæ* ce qu'une épitaphe romaine provenant de la crypte de Saint-

882. — Épitaphe romaine.
D'après Kaufmann, *Forschungen zur monum. Theologie*, 1900, p. 55.

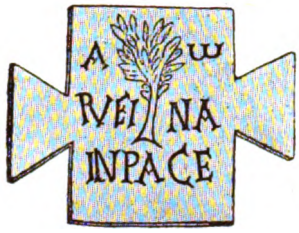
Alexandre sur la voie Nomentane (IIIe siècle) semble traduire exactement (fig. 882).

L'épigraphie romaine nous offre quelques *tituli* ornés d'un arbre, celui que nous donnons ci-dessous est d'une

883. — Titulus romain.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXXI, n. 48.

identification aisée, car on voit les glands attachés aux branches (fig. 883).

Le suivant est plus intéressant, le sigle α ω qui flanque l'olivier et la paléographie du *titulus* ne permettent pas de placer l'épitaphe de *Rufina* avant le IVe siècle[1] (fig. 884). Le sens du sigle α ω est si spécialement réservé au Christ[2] dans toute l'antiquité chrétienne que nous ne voyons pas de raison de penser qu'il n'en soit pas de même ici, l'olivier pouvant, grâce à l'action de ses fruits, être aisément rapproché de la personne suave du Christ. Cependant les plus anciennes attestations nous montrent les Pères interprétant l'arbre comme symbole de la résurrection à cause



884. — Épitaphe.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 323.

de la renaissance annuelle de son feuillage[3]; saint Paulin l'exprime en de bons vers :

Quid sata, quid frondes nemorum, quid tempora?
Legibus his obeunt omnia, vel redeunt [nempe
Vere resurgentum cunctis nova rebus imago
Post hiemis mortem vivificata redit[4].

Un beau sarcophage de Saint-Maximin qui passe pour avoir appartenu à saint Sidoine ou Chélidoine, nous offre sur l'un des petits côtés, à droite, une orante entre deux oliviers, à ses pieds se trouve un *scrinium*.

885. — Sarcophage. D'après une photographie.

Si, comme on le dit, ce sarcophage a été celui d'un évêque, et la présence du *scrinium* inviterait à le croire[5], nous aurions à n'en pas douter une représentation de l'âme introduite dans le ciel. La conservation de ce panneau est aussi parfaite que s'il sortait à l'instant de l'atelier du lapicide[6] (fig. 885).

Nous devons accorder une signification très différente à quelques fonds de coupe sur lesquels se voit une orante entre deux oliviers, mais cette fois l'orante est nommée et c'est la mère de Dieu priant entre les deux Testaments dont l'un aboutit à elle, tandis que

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 323. Cf. R. Fabretti, *Inscript. antiq. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., p. 580, n. LXXXI. La pierre a été trouvée dans le cimetière, elle est aujourd'hui au musée d'Urbin. Comparez le fragment donné par Rossi, *loc. cit.*, pl. XLV, n. 27, et représentant un arbre avec la formule *in pace*. Quant aux fragments, pl. XLV, n. 17, 28, il est à présumer que le symbolisme de l'arbre placé à l'extrémité gauche du marbre était complété par un autre symbole à l'autre extrémité. — [2] Il est vrai que les Pères ont quelquefois comparé les fidèles aux arbres, par exemple : *Arbores sumus fratres, in agro dominico constitutæ, Dominus autem noster agricola est*, S. Fulgence, *Serm.*, I, *De dispensatoribus Domini*, n. 4, *P. L.*, t. LXV, col. 722. — [3] Théophile, *Ad Antolycum*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 1014; Tertullien, *De resurr. carnis*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 856. — [4] S. Paulin, *Poem.*, XXXIV, vs. 235-239, *P. L.*, t. LXI, col. 681. — [5] Voyez cependant un *scrinium* dans la fresque représentant sainte Pétronille (fig. 360, col. 1515). — [6] E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 107, n. 127, pl. XXIX, fig. 2. Autre bas-relief représentant une orante parmi les arbres, provenant de la basilique de Damous-el-Karita, à Carthage. Cf. *Missions catholiques*, 1886, p. 137, fig.

Digitized by Google

l'autre en dérive. Cette interprétation n'est pas, comme un trop grand nombre de celles qui ont obtenu la vogue pendant les premiers temps de l'archéologie chrétienne, une pure imagination; elle repose sur un texte formel

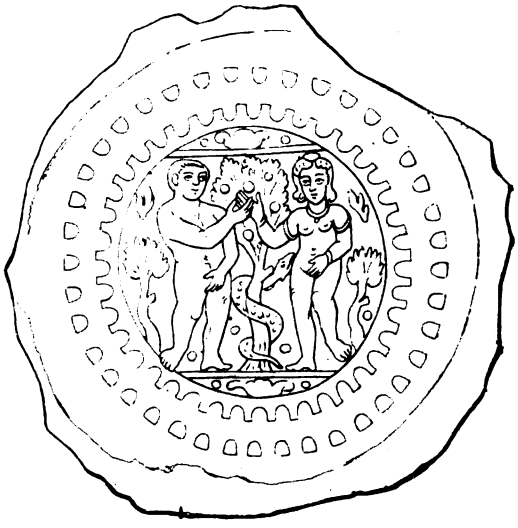
886. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure*, 1858, pl. IX, n. 10.

de saint Proclus : Τίνες αἱ δύο ἐλαῖαι; αἱ δύο διαθῆκαι· καὶ διὰ τι ταῦτας εἶπεν ἐλαίας; ἐπειδὴ ὥσπερ ἡ ἐλαία ἀειθαλὲς ἔχει τὸ φύλον οὕτω καὶ αἱ δύο διαθῆκαι ἀναπαύστους τὰς περὶ Χριστοῦ ἔχουσι μαρτυρίας. « Que signifient ces deux oliviers? Ce sont les deux Testaments, et pourquoi le prophète les a-t-il comparés aux oliviers? parce que de même que les oliviers ne perdent pas leurs feuilles,

887. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure*, 1858, pl. XXII, n. 3.

ainsi les deux Testaments sont des témoins éternels du Verbe incarné [1]. »

C'est peut-être une inspiration analogue qui a laissé sa trace sur un grand nombre de fonds de coupes, représentant le Bon Pasteur portant la brebis retrouvée et flanqué de deux autres brebis. Sur plusieurs verres on a représenté en outre deux arbres qui non seulement donnent à la scène un caractère champêtre, mais qui veulent peut-être désigner le peuple juif et le



888. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure*, 1858, t. II, n. 1.

peuple gentil [2]. Mais ce ne sont pas là les seuls emplois de l'olivier ou du moins de l'arbre qui est représenté de chaque côté d'un personnage en orante (fig. 886); lorsque nous les voyons, par exemple, sur un verre représentant sainte Agnès, nous avons peut-être une allusion à l'Église triomphante et aux arbres féconds en

889. — Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure*, 1858, pl. II, n. 2.

fruits, qui remplissent le paradis (fig. 887). Telle est du moins la signification que nous pouvons leur attribuer en nous fondant sur les interprétations et les insinuations des Pères [3]. Un arbre célèbre ne pouvait échapper aux essais de représentations, c'est l'arbre de la science du bien et du mal. Nous en donnons ici deux

[1] Proclus, *Orat.*, II, *de incarn.*, VII, *P. G.*, t. LXV, col. 701. Cf. Heuser, dans Kraus, *Realenc.*, in-8°, Freiburg, 1886, t. II, p. 594; E. Hennecke, *Altchr. Malerei u. altk. Lit.*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 250-251. — [2] R. Garrucci, *op. cit.*, pl. VI, n. 1, 3, 6. — [3] S. Justin, *Contr. Tryphonem*, c. XIX, *P. G.*, t. VI, col. 516; Eusèbe, *De Paschate*, dans Maï, *Script. vet. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1825, t. I, p. 251; Tertullien, *De pænitentia*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1344; S. Augustin, *Serm.*, CCCV, *in solemn. martyris Laurentii*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1397 sq. Cf. A. Garrucci, *Vetri ornati*, 1858, pl. XXI, n. 2, 5; XXII, 3.

Digitized by Google

exemplaires presque identiques à cause précisément de cette identité qui nous montre l'adoption de types symboliques dont on s'écartait à peine (fig. 888-889). Dans l'un et l'autre verre l'arbre porte cinq fruits, nombre qui varie rarement [1] bien que nous ne connaissions jusqu'ici aucun texte qui explique pour quelles raisons ce nombre eût été préféré à tout autre.

890. — Nicolo. D'après A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, 1900, t. I, pl. LXII, n. 27.

Avant d'aller plus loin, nous devons signaler, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le faire pour plusieurs types de l'art chrétien, un monument païen de la famille duquel procèdent les représentations d'Adam et Ève dans le jardin. C'est un nicolo de la dernière période de l'époque impériale, représentant Médée abreuvant le serpent, tandis que Jason s'empare de la toison suspendue à l'arbre [2] (fig. 890).

Les diverses représentations que nous avons énumérées jusqu'ici paraissent n'avoir qu'une intention et une destination exclusivement symboliques. Nous ne voudrions pas trop nous hâter de l'affirmer et il se pourrait que l'on fût induit en erreur par le nombre toujours restreint des arbres. Il y a, en effet, ainsi que nous avons pu le constater plus haut, une disproportion évidente entre les descriptions littéraires de l'âme dans le paradis et les représentations plastiques. La raison n'en doit pas être cherchée très loin, mais ainsi que nous le remarquions au sujet des personnages animés (col. 424, 889), l'ignorance des ressources de la perspective et l'inhabileté des artisans furent cause, en bien des cas, de réductions opérées sur le nombre alors qu'une réduction de taille ou une disposition différente eussent permis de surmonter la difficulté. Il en a été de même pour les arbres que pour les personnages animés. La description de Saturus et les autres que nous avons citées nous montrent le jardin du paradis planté à profusion, tandis que les représentations de l'orante dans le ciel réduisent les plantations à deux ou quatre arbres. C'est donc dans les textes bien plus que dans les monuments figurés que nous pouvons, en pareille matière, prendre une idée exacte du sentiment de la nature chez les chrétiens de l'antiquité. Ce qui subsiste de quelques monuments mieux conservés que les autres, à Rome et à Alexandrie, garde la trace d'un goût et d'une intelligence incontestable de la nature; mais ce sont les textes qu'il faut rappeler. Un de ceux qui contiennent une description des plus imagées rapporte le martyre d'un cabaretier d'Ancyre. Cette pièce longtemps reçue sans difficulté comme chrétienne a été l'objet d'une critique dont il ne nous semble pas possible de repousser les conclusions [3]. Toutefois, pour ce qui concerne notre recherche, ces conclusions peuvent être négligées ici, puisque nous avons affaire à une pièce composée de morceaux divers et accommodée dans le sens du goût et des préoccupations des chrétiens. Or, cette pièce, quels que soient la date, le lieu et l'auteur de sa rédaction, a accueilli un passage purement descriptif inséré évidemment à titre littéraire, puisque la réalité de l'épisode rapporté n'est guère recevable. Un passage de ce genre nous montre mieux que beaucoup de raisonnements le sentiment vif des chrétiens pour la nature. Le narrateur rapporte qu'un habitant d'Ancyre, nommé Théodote, va voir le prêtre d'un village voisin. Il s'arrête près d'une grotte d'où jaillit le fleuve Halys et là, en compagnie de quelques fidèles, on prend ensemble le repas. « Ils se couchèrent sur l'herbe. Il y avait là un épais gazon, et, tout autour, des arbres fruitiers et sauvages et des fleurs odorantes en grande abondance et d'espèces variées. On y entendait, à l'aurore, le doux chant des cigales, des rossignols et des autres oiseaux; enfin, on y trouvait toutes ces choses par lesquelles la nature peut donner de la beauté et de l'attrait dans un lieu isolé [4]. »

891. — Sarcophage romain du IIIe siècle. D'après une photographie.

On trouve encore dans quelques anciens fonds de coupe la représentation de l'arbre, particulièrement dans la résurrection de Lazare, où il paraît conserver sa valeur symbolique habituelle; cependant il ne serait pas impossible que les dessinateurs aient eu premièrement l'intention de rappeler que le tombeau de Lazare était situé à la campagne, parmi la verdure [5]. Mais c'est, en définitive, de la résurrection que l'arbre paraît être le plus ordinairement le symbole.

Un sarcophage romain du IIIe siècle, nous montre des plants d'oliviers d'une observation et d'une technique excellentes (fig. 891). A droite et à gauche se voit le Bon Pasteur dans des attitudes variées, tantôt il appuie la brebis retrouvée sur la houlette, tantôt il porte le vase de lait, préoccupé ainsi de soutenir et de

[1] R. Garrucci, *op. cit.*, pl. I, n. 3; sept fruits. Au sujet de l'essence de l'arbre de la science du bien et du mal, J. Wilpert, *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1888, p. 159 a soutenu que c'était toujours un pommier qui était représenté sur les fresques. Cf. Arn. Breymann, *Adam und Eva*, in-12, Wolfenbüttel, 1893. — [2] Ad. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, in-4°, Leipzig, 1900, t. I, pl. LXII, n. 27; t. II, p. 282 : *Spätere Kaiserzeit. Auf beide Seiten vertheilt steht* LVRSIAS. — [3] H. Delehaye, *La passion de S. Théodote d'Ancyre*, dans *Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 319-329. — [4] *Acta sanct.*, maii t. IV, p. 153. — [5] R. Garrucci, *op. cit.*, in-fol., Roma, 1858, p. 25, pl. VIII, n. 5, 6, 8.

Digitized by Google

réconforter la brebis après ses égarements. Dans le registre central l'âme se trouve entre les saints et tient le *volumen*. Signalons deux fragments trouvés sur l'emplacement de la basilique Damous-el-Karita à Carthage et qui, rapprochés, nous présentent une orante parmi les arbres [1].

Le pape Boniface Ier (418-422), successeur de Zosime, après sa rentrée triomphale dans Rome et l'abaissement du parti schismatique d'Eulalius, fit élever un oratoire en l'honneur de sainte Félicité. Sur la porte de cet oratoire : *in introitu ecclesiæ*, se lisait une inscription métrique de style damasien dans laquelle on faisait allusion aux bosquets du paradis. L'oratoire est mentionné dans les itinéraires du VIIe siècle. De Rossi a identifié le cimetière avec un groupe de tombes à fleur de sol et de galeries souterraines qui se trouvent hors de la porte Salaria, à moins d'un mille de Rome [2]. L'oratoire lui-même n'a pas été retrouvé, mais on a pu en reconstituer, dans une certaine mesure, la décoration picturale, en se servant de l'inscription dont les quatre premiers vers étaient évidemment au-dessous d'une peinture représentant la martyre au moment de son supplice; les autres au-dessous d'une représentation de son triomphe céleste, au milieu de ses sept fils, martyrs eux aussi :

Intonuit metuenda dies; surrexit in hostem
impia tela mali vincere cum properat.
Carnificis superare vias tunc mille nocendi
sola fides potuit quam regit Omnipotens.
Corporeis resoluta malis, duce prædita Christo
ætheris alma parens atria celsa petit.
Insontes pueros sequitur per amœna vireta;
tempora victricis florea serta ligant.
Purpuream rapiunt animam cælestia regna,
sanguine lota suo membra tenet tumulus.
Si titulum quæris, meritum de nomine signat;
ne opprimer [*er... dux*] *fuit ista mihi.*

Le symbole que nous étudions a été fréquemment employé dans les épitaphes de Trèves, on y rencontre l'arbre accosté de deux colombes [3], l'arbre et la colombe [4],

892. — Épitaphe.
D'après Kraus, *Die altchrist. Inschriften des Rheinlandes*, t. I, pl. VII, n. 3.

deux arbres sous des arcades [5]. Nous reproduisons ce dernier type qui est digne d'attention (fig. 892).

Florencourt [6] voit généralement dans tous les arbres l'olivier, en outre ici et sur l'épitaphe d'Ursa [7], il trouve une allégorie de l'imperfection de la vie terrestre et du bonheur parfait de l'autre vie, il cite à ce propos une inscription dans laquelle on voit un néophyte recevant le baptême et placé entre un arbre fleuri et un arbre desséché. Une représentation analogue se retrouve sur

893. — Fresque de Valence.
D'après Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 56.

un autre marbre [8] et l'on a pensé y trouver une allégorie de la stérilité du paganisme et de la fécondité du christianisme [9], mais cette opposition semble plutôt viser la régénération par le baptême [10], ou bien la mort terrestre et la régénération promise [11]. « C'est ainsi que, sur une lampe chrétienne [12] sont représentés en regard le soleil, la colombe sur l'arche, Jonas rejeté par le monstre, c'est-à-dire la lumière, la régénération et la vie; la nuit, le cyprès et Jonas endormi sous le lierre, images du sommeil et de la mort [13]. »

Cette opposition de l'arbre devenu aride et de l'arbre couvert de son feuillage était très ancienne dans les habitudes d'esprit des chrétiens, on peut se reporter là-dessus au texte d'Hermas que nous avons cité. Une fresque d'un baptistère antique de Valence peut ajouter un trait curieux dans cet ordre d'idées. On y voit Ève dans le paradis terrestre, détachant le fruit défendu à sa droite où se trouve un arbre couvert de fleurs, tandis que de la main gauche elle cache sa nudité et de ce côté se trouve un arbre desséché, symbole de la déchéance encourue par la manducation du fruit [14] (fig. 893).

894. — Sardoine du British Museum.
D'après une photographie.

Une sardoine de la collection de pierres gravées du British Museum représente un oiseau perché sur un arbre (fig. 894). Ce sujet se retrouve sur un magnifique

[1] Delattre, *Archéologie chrétienne de Carthage*, dans *Les missions catholiques*, 1886, t. XVIII, p. 137, fig. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 43; 1865, p. 1; Le même, *Roma sotterranea*, t. I, p. 176, 177; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 229, note 13. — [3] F. X. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, in-4°, Freiburg im Br., 1890, n. 97, pl. XI, n. 6, 93; pl. IX, n. 20, 91; pl. IX, n. 51. — [4] *Ibid.*, n. 185, répété sous le n. 254[20]. Cf. Felix Hettner, *Bericht über die Regierungsbezirk Trier in dem Jahren 1879 und 1880 aufgefundenen Alterthumes*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1880, fasc. 69, p. 22. — [5] *Ibid.*, n. 175, pl. VII, n. 3. — [6] Florencourt, dans les *Bonner Jahrbucher*, t. XII, p. 71. — [7] F. X. Kraus, *loc. cit.*, n. 91, pl. IX, n. 21. — [8] Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1826. — [9] C. Schöne, *Geschichtforschungen über die kirchlichen Gebraüche und Einrichtungen der Christen, ihre Entstehung, Ausbildung und Veränderung* in-8°, Berlin, 1819, t. II, n. 108, pl. XII, n. 86; t. II, n. 298. — [10] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, n. 286. — [11] *Ibid.*, t. I, n. 219*a*. — [12] Bartoli, *Lucernæ veterum sepulcrales iconicæ, e cavernis Romæ subterraneis collectæ*, in-fol., Coloniæ Marchicæ, 1702, pl. III, n. 12. — [13] E. Le Blant, *loc. cit.* — [14] Martigny, *Dictionnaire*, in-8°, Paris, 1877, p. 56.

Digitized by Google

anneau d'or de la même collection; anneau que nous avons décrit et figuré (fig. 729, col. 2203), et King assigne à ce bijou une date qui n'est pas postérieure au IIIe siècle. Il se pourrait que l'exiguité du champ dont disposait le graveur lui ait fait choisir l'arbre et l'oiseau qui figurent souvent ombrageant le Bon Pasteur. Un jaspe vert et un jaspe rouge de la collection susdite

895. — Jaspe vert du British Museum.

896. — Jaspe rouge du British Museum.

D'après une photographie.

nous montrent le Bon Pasteur dans cette même composition légère et gracieuse (fig. 895-896).

Un nicolo de la collection du British Museum nous fait voir Adam et Ève de chaque côté d'un arbre sur lequel le serpent est enroulé. Cet arbre est un conifère, semble-t-il, à moins que l'espace laissé dans le champ par la composition ait imposé cette forme sans que le graveur y eût réfléchi (fig. 897). Il est possible que la scène d'Adam et Ève tentés par le serpent soit très étroitement apparentée avec les représentations du mythe de Jason et Médée. La disposition de Jason et de Médée de chaque côté de l'arbre sur lequel est enroulé le serpent rappelle trop évidemment la scène imaginée par les chrétiens pour figurer le récit biblique pour qu'on ne doive pas supposer des rapports entre les deux compositions [1] (fig. 898). Le mythe d'Héraclès dans le jardin des Hespérides présente également des similitudes frappantes [2]. F. Piper a montré ces points de contact et ses rapprochements demeurent encore aujourd'hui dignes d'attention [3]. Un sarcophage provenant du cimetière du Vatican [4] et un autre sarcophage conservé dans l'église San-Giovanni-in-Valle [5], à Vérone, témoignent d'emprunts faits à des compositions antiques.

897. — Nicolo du British Museum.

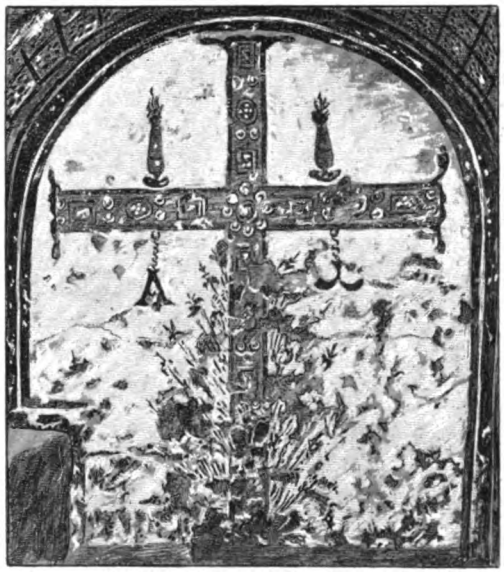
D'après une photographie.

L'arbre le plus illustre dans l'archéologie chrétienne est en même temps la relique sacrée de la vraie croix. Nous dirons ailleurs (voir CROIX, CRUCIFIX), ce qui a trait à ce symbole considéré comme signe de la rédemption des hommes par Jésus-Christ, mais à le considérer comme arbre nous pouvons rappeler quelques monuments figurés d'un sens très clair. On sait que les chrétiens s'ingénièrent longtemps à dissimuler les lignes de la croix en ce qu'elles avaient de trop choquant pour les païens, ils donnèrent à la croix des formes multiples que les initiés pouvaient seuls reconnaître, parfois aussi ils laissaient, dans des temps moins reculés, sa forme typique à la croix, mais en même temps qu'ils la recouvraient de pierreries, ils lui conservaient son caractère d'arbre fécond entre tous. Une croix qui orne le baptistère de Saint-Pontien et dont la date très controver-

898. — Jason et Médée.

D'après Reinach, *Peintures de vases antiques de Millin et de Millingen*, 1891, pl. 6 de Millingen.

sée nous semble pouvoir été reportée au VIIe siècle [6], se



899. — Peinture du baptistère de Saint-Pontien.

D'après Roller, *Les catacombes*, t. II, pl. 89, n. 8.

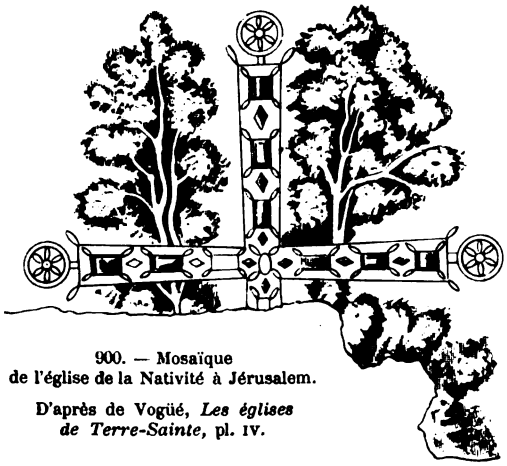
voit au-dessus de la piscine qu'alimente encore une source invisible (fig. 899). Elle occupe le fond d'une

[1] S. Reinach, *Peintures de vases antiques recueillies par Millin (1808) et Millingen (1813)*, in-4°, Paris, 1891, pl. « Millingen, 6 ». — [2] *Ibid.*, pl. « Millin, I, 3 ». E. Gerhard, *Archemoros und die Hesperiden Beilage*, dans *Abhandl. der Berl. Akad., philosoph. hist. Klasse*, 1836, p. 293-305, 864-366; *Abhandl. der Berl. Akad., philol. und hist. Klasse*, 1841, p. 109, 116 sq. : *König. Atlas im Hesperiden Mythus*. — [3] T. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst*, in-8°, Weimar, 1847, t. I, p. 66-75. — [4] Bosio, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 57; Aringhi, *Roma subt.*, t. I, p. 289; Bottari, *Scult. pitture*, t. I, p. 69, pl. XIX; Münter, *Sinnbilder*, Ie partie, pl. IV, n. 79. — [5] Maffei, *Museum Veronense*, in-4°, Veronæ, 1759, p. CCCCLXXXIV; *Verona illustrata*, in-fol., Verona, 1732, part. III, p. 105. — [6] L. Le Fort, *Chronologie des peintures des catacombes*, in-12, Paris, 1885; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 305, 341, pl. 89, 97.

Digitized by Google

niche et présente une ornementation toute byzantine, enjolivée de gemmes et d'une végétation qui semble sortir de son pied comme d'un tronc. Il ne peut y avoir ici la pensée de dissimuler la croix, et nous croyons qu'on aura voulu désigner par cette allégorie la fécondité de cet arbre toujours verdoyant et jamais desséché depuis que le Christ y a été attaché.

Nous rapprocherons un autre monument qui, bien qu'il appartienne au XIIe siècle, se rattache à une tradition décorative plus ancienne. Cette croix arborescente fait partie des mosaïques du côté nord de la nef de la basilique de la nativité à Bethléhem dont on trouvera un autre fragment, portant les anathèmes du concile de Constantinople, col. 1929, fig. 516 (fig. 900).



900. — Mosaïque de l'église de la Nativité à Jérusalem.
D'après de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, pl. IV.

En matière de décoration de l'arbre de la croix, les Byzantins n'avaient pas inventé, on peut même dire qu'ils avaient altéré d'une manière plutôt maladroite un type d'une grâce charmante et qui montre bien ce qu'il y avait de sentiment de la nature, dans les premières époques du christianisme.

Celui que nous donnons en terminant cette étude se voit encore de nos jours au cimetière de Sainte-Sotère. La croix est ici l'instrument de la mort du Fils de Dieu, représenté dans sa réalité repoussante, sans ornements, mais deux poutres attachées en travers l'une de l'autre.

Cet arbre cependant est demeuré plein de vie, il est couvert et environné de verdure dans un bocage où les fleuves, les oiseaux courent autour de lui[1] (fig. 901).

902. — Épitaphe romaine.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, t. V, pl. 34, n. 95.

903. — Épitaphe romaine.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, t. V, pl. 51, n. 34.

901. — Fresque au cimetière de Sainte-Sotère. D'après une photographie.

Un arbre des catacombes représente un oiseau perché sur une souche vivement dessinée[2] (fig. 902); un autre

[1] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. I, pl. 15; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XII, p. 78; Th. Roller, *op. cit.*, t. II, p. 304, pl. 89, fig. 6. — [2] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 34, n. 95.

Digitized by Google

marbre nous offre une souche de palmier d'où s'élèvent trois palmes [1] (fig. 903).

Rappelons en terminant la législation romaine sur les arbres en ce qui concerne nos études archéologiques. La loi déterminait la distance *minima* des plantations longeant les aqueducs et les grands édifices de maçonnerie qui auraient eu à souffrir de l'infiltration des racines [2].

H. Leclercq.

ARC DE TRIOMPHE. Voir Constantin.

ARCA, ARCULA. 1° Employé dans l'antiquité pour désigner le vase où l'eucharistie était conservée : *et cum quædam* ARCAM SUAM *in quo Domini sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet attingere* [3].

2° ARCULA, synonyme de *pyxis*, ou vase dans lequel l'eucharistie était conservée.

3° Le mot est employé dans certaines liturgies orientales pour désigner la patène. Il y a une prière SUPER ARCAM *sive discum majorem* [4].

4° Chez les Éthiopiens, l'autel est désigné parfois par le mot *arca*, parce qu'ils croient que leur premier autel fut fait avec l'arche d'alliance, qui leur venait de Salomon [5].

5° Le mot désigne aussi la caisse où l'on gardait le trésor de l'église, comme nous l'enseigne Tertullien : *etiam si quod* ARCÆ *genus est, non de honoraria summa quasi redemptæ religionis, congregatur*, etc. [6].

Bibliographie. — Smith, *Dictionary of Christian Antiquities*, v° *Arca arcula;* Zaccaria, *Onomasticon;* Kraus, *Real Encyclopädie*, t. I, p. 73-74; Herzog, *Realencyklopädie*, v° *Kirchenkasten;* Ducange, *Glossarium infimæ Latinitatis*.

W. Henry.

ARCANA. Voir Secrète.

ARCANE (DISCIPLINE DE L'). Voir Discipline de l'Arcane.

ARCHE. — I. Symbolisme. II. Types. III. Fresques IV. Bas-reliefs. V. Épigraphie, VI. Miniatures. VII. Pierres gravées. VIII. Verre gravé. IX. Une « arche de Noé ».

I. Symbolisme. — L'arche au moyen de laquelle Noé fut sauvé avec sa famille de la ruine du genre humain est un des symboles les plus anciennement employés par les fidèles. L'interprétation en était si aisée et si claire qu'il ne pouvait manquer, une fois adopté, de se répandre. Parmi les sujets représentés sur les fresques des catacombes l'arche est non seulement un des plus anciens, mais encore un des plus fréquents.

Comme pour plusieurs autres symboles, c'est dans les écrits apostoliques qu'il faut chercher la raison de leur adoption par les chrétiens ou bien dans la symbolique de la synagogue. Par le moyen de l'arche, dit l'épître de saint Pierre, *octo animæ salvæ factæ sunt per aquam*, et il ajoute : *Quod et vos nunc similis formæ salvos fecit baptisma* [7]. Ce symbolisme du baptême n'est pas toutefois celui qui prévalut le plus généralement; on lui préféra le symbolisme de l'Église dans laquelle le chrétien trouvait le salut qu'il ne pouvait rencontrer en dehors d'elle. Dans le symbolisme funéraire Noé avait une signification identique à celle de Daniel; il rappelait l'âme du défunt sauvée de la mort éternelle et introduite dans la paix. Le sarcophage de Juliane donne le commentaire le plus clair de cette interprétation en nous montrant une orante voilée dans l'arche, à la place de Noé, tandis qu'une fresque (voir fig. 993, col. 2728) — en supposant fidèle le dessin que nous en avons — fait voir une arche en forme de sarcophage à têtes de lions dans laquelle Noé est remplacé par un fidèle en dalmatique [8].

Un autre sens, mais un peu moins ancien, semble-t-il, consiste à interpréter l'arche comme un mémorial de l'amour de Dieu pour les chrétiens en les appelant à la foi. Saint Ambroise avait fait peindre l'arche dans sa basilique et l'avait accompagnée des vers suivants [9] :

Arca Noe nostri typus est, et spiritus ales,
Qui pacem populis ramo prætendit olivæ.

L'interprétation la plus ordinaire est celle que Tertullien exprimait en ces termes : *Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem cælestis iræ præco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea revertens, quod signum etiam apud nationes paci prætenditur : eadem dispositione spiritalis effectus terræ, i. e. carni nostræ emergenti de lavacro post vetera delicta colombas. Spiritus aderat, pacem Dei offerens, emissa de cælis, ubi ecclesia est arca figurata* [10]. Saint Jérôme dit également : *Arca Noe ecclesiæ typus fuit* [11]. Saint Maxime de Turin a particulièrement insisté sur cette pensée où il rencontrait l'enseignement d'un grand nombre de Pères et d'écrivains ecclésiastiques : l'auteur du *De unitate Ecclesiæ* attribué à saint Cyprien [12], saint Ambroise dans le livre *De Noe et arca* [13], saint Jean Chrysostome qui s'exprime ainsi : « L'arche c'est l'Église, Noé c'est le Christ, la colombe c'est le Saint-Esprit, l'olivier c'est la bonté de Dieu [14]. » Saint Augustin écrit : *Quod Noe homini justo... imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est uxore, filiis et nuribus, et cum animalibus, quæ ad illum ex Dei præcepto in arcam ingressa sunt, liberarentur a diluvii vastitate, procul dubio figura est peregrinantis in hoc sæculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiæ quæ fit salva per lignum, in quo pependit mediator Dei et hominum homo Christus Jesus* [15]. Enfin, saint Maxime de Turin : *Navis in altum sæculi hujus ita natat ut, pereunte mundo, omnes quos suscipit servet illæsos. Cujus figuram jam in Veteri videmus Testamento. Sicut enim Noe arca, naufragante mundo, cunctos, quos susceperat incolumes reservavit; ita et Petri Ecclesia, conflagrante sæculo, omnes quos amplectitur repræsentabit illæsos, et sicut, tunc transacto diluvio, ad arcam Noe columba signum pacis*

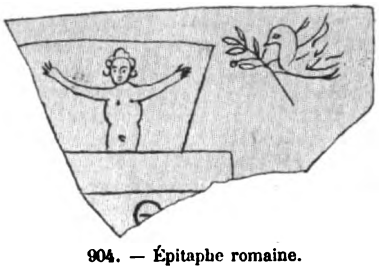
[1] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, 6 vol. in-fol., Paris, 1855. pl. 51 n. 34. — [2] Frontin, *De aqueductis*, n. 126, 127; *Code theod.*, l. XV, tit. II, lig. 1. Cf. Cassiodore, *Variarum*, l. II, epist. XXXIX; l. V, epist. XXXVIII; l. VII, form. VI, *P. L.*, t. LXIX, col. 568, 670, 712. — [3] Cypr., *De lapsis*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 501. — [4] Renaudot, *Liturgies orientales*, t. I, p. 501. — [5] Lebrun, *Explication de la messe*, in-8°, Paris, 1778, t. VI, p. 592 sq. — [6] *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 533. — [7] I Petr., III, 20-21. Cf. Tertull., *De baptismo*, c. VIII, *P. L.*, t. I, col. 1317. — [8] Quoique l'on puisse soutenir que c'est Noé, puisque les exemples ne manquent pas de ces anachronismes en fait de vêtements, nous croyons qu'il s'agit ici d'un fidèle. Les exemples sont nombreux. Outre la fig. 904 dans laquelle nous voyons une chrétienne nue dans l'arche, on peut rappeler après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 327, l'orante voilée du musée Kircher dont nous parlons dans le texte) qui fut trouvée entre la voie Appienne et la voie Ardéatine; le sarcophage de *Juliane* au Latran. — [9] S. Merkle, *Die ambrosianischen Tituli*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 185-222. Cf. E. Hennecke, *Altchristliche Malerei und altchristliche Literatur*, in-8°, Leipzig, 1896, p. 201-208. — [10] Tertullien, *op. cit.*, c. VIII, *P. L.*, t. I, col. 1317. — [11] *Dialog. orthod. et Luciferiani*, XXII, *P. L.*, t. XXIII, col. 185. Cf. Aleander, *Navis Ecclesiam referentis symbolum veteri gemma annulari insculptum*, in-18, Romæ, 1626, p. 16; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, p. 154 sq. — [12] *De unitate Ecclesiæ*, VI, *P. L.*, t. IV, col. 519 : *Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit; et qui extra Ecclesiam fuerit, evadat.* — [13] *De Noe et arca*, c. XIII, n. 25; c. XV, n. 52, *P. L.*, t. XIV, col. 401, 405. — [14] S. Jean Chrysostome, *Homil. in terræ motum et Lazarum*, n. VII, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1037. — [15] *De civitate Dei*, l. XV, c. XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 472.

Digitized by Google

detulit; ita et transacto judicio ad Ecclesiam Petri Christus pacis gaudium defert[1].

Le symbole de l'arche s'est dédoublé, la colombe portant le rameau d'olivier (d'un emploi si fréquent sur les épitaphes chrétiennes) s'est détachée de la scène de l'arche de Noé dont elle faisait partie et le sens qui s'y est attaché diffère à peine de celui qu'avait la colombe dans le sujet d'ensemble. Ce n'est que plus tard qu'on attache au rameau d'olivier la signification de la formule *in pace*. « Considérée au point de vue biblique, sans recourir à aucun artifice, l'image de l'arche de Noé paraît représenter seulement le premier exemple historique d'une délivrance miraculeuse par Dieu. La pensée consolante qui se dégageait pour les premiers chrétiens de ce symbole, c'était la démonstration fournie par Noé que, dans la ruine générale, le salut s'obtient par l'aide miraculeuse de Dieu. Noé, le second père du genre humain, est le symbole de la vie dans la mort. C'est pourquoi on n'a pas choisi l'arc-en-ciel, mais le moment où la colombe apporte le gage de la délivrance, le rameau d'olivier qui annonce la vie nouvelle sur la terre, la renaissance du monde. C'est dans ce sens que l'épître aux Hébreux parle de Noé (XI, 6)[2], » et saint Épiphane partage cette pensée quand il écrit : Νῶε κιβωτὸν κατεσκεύασεν ἑαυτῷ παλιγγενεσίας τῷ οἰκείῳ ἐργαζόμενος οἴκῳ[3].

II. Types. — On voit d'après ce qui précède que l'arche n'a jamais, à notre connaissance, été prise et reproduite dans une intention historique et que sa forme a pu, dès lors, se prêter à toutes les imaginations. C'est principalement à Rome, sur les fresques et les bas-reliefs, que nous rencontrons l'arche. Le sarcophage de Trèves ne se rattache à aucun type connu[4]; en Gaule, l'arche n'est pas représentée[5]; il n'est pas possible d'assigner avec certitude l'origine de divers petits monuments sur lesquels l'arche se voit parmi d'autres symboles tels qu'une lampe[6], quelques pierres gravées, un médaillon de bronze[7], etc. Dans le manuscrit de la *Genèse* de Vienne, l'arche offre un aspect extraordinaire (voir fig. 917, col. 2723), elle est à trois étages et il semble que le problème de sa flottaison soit singulièrement laborieux à résoudre[8]. D'après D. Kauffmann, la petite caisse munie d'un couvercle que nous qualifions d'arche ne serait qu'une ouverture destinée à donner de la lumière, צֹהַר[9], une manière d'écoutille par conséquent « que les artistes, d'après une interprétation fort juste du verset de la Genèse, considéraient comme un cube, saillant d'une coudée, au-dessus de l'arche. Avec un sens génial du point le plus essentiel, ils ne dessinaient que cette partie de l'arche dont Noé a soulevé le couvercle pour lâcher la colombe. De fait, il faut que nous nous imaginions la grande caisse de l'arche enfoncée sous les flots, d'où émerge seulement la lucarne »[10]. Dans le plus grand nombre de monuments le couvercle est relevé, nous aurons occasion d'en énumérer plusieurs. Il ne paraît pas qu'on doive tirer quelque conclusion des types plus ou moins fantaisistes que nous avons à étudier. Tantôt l'arche flotte, comme dans le Pentateuque d'Ashburnham, tantôt elle repose sur la montagne et ses habitants l'abandonnent comme dans la *Genèse* de Vienne[11], ou bien encore l'arche est une simple caisse chargée sur un canot[12], ailleurs elle est pourvue de pieds[13]. La plupart des artistes, peintres et sculpteurs, ont grand soin d'indiquer la serrure. Tantôt c'est une plaque carrée, tantôt un signe comme celui-ci : ל[14]; parfois, comme sur le sarcophage de Velletri, on a poussé la préoccupation jusqu'à indiquer la trace de la serrure sur le coffre et sur le couvercle[15]. La scène, quoique toujours reconnaissable au premier coup d'œil, comporte bien des variantes. Noé lâche la colombe, ou bien il l'accueille et la reçoit dans ses mains, ou encore l'oiseau vole vers lui. On verra plus loin, dans l'étude des monuments, que tantôt le corbeau et la colombe, tantôt deux colombes[16] figurent dans la scène. Noé lui-même, imberbe, se tourne à droite ou à gauche indifféremment[17] et porte des vêtements divers, ou bien même il est complètement nu[18] (fig. 904), il



904. — Épitaphe romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLVII, n. 42.

est vrai que, dans ce cas, c'est, non plus Noé, mais une défunte qui tient sa place.

III. Fresques. — Les fresques des catacombes romaines offrant le symbole de l'arche de Noé sont au nombre de trente-trois, parmi lesquelles quatre sont perdues ou détruites. Parmi celles dont nous pouvons juger les originaux, une appartient au Ier siècle, une au IIe siècle, six au IIIe siècle, le reste se répartit sur le cours du IVe siècle après lequel le symbole perd sa vogue et disparaît complètement. Dans le plus grand nombre de fresques Noé est représenté debout dans l'arche et la colombe volant auprès de lui : dans six fresques seulement Noé tend les bras vers la colombe.

La plus ancienne fresque est de la fin du Ier siècle et fait partie de la décoration de l'hypogée de Domitille. Voir fig. 91, col. 457; 173, col. 809; 187, col. 841. Elle est de la même main que le Daniel (voir fig. 91, col. 457), malheureusement elle est aujourd'hui très détériorée par une excavation ancienne servant de *loculus*; néanmoins on peut entrevoir encore la colombe volant dans la direction de haut en bas vers le couvercle levé

[1] S. Maxime, *Serm.*, XCIV, *P. L.*, t. LVII, col. 722, cf. col. 99 sq. — [2] D. Kauffmann, *Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif*, dans la *Revue des études juives*, 1887, t. XIV, p. 43. Hasenclever, *Der altchristliche Gräberschmuck*, in-8°, Braunschweig, 1886, p. 218, fait de la colombe le noyau de la scène entière dont le développement a introduit l'arche et Noé; V. Schultze, *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente dargestell*, in-8, Leipzig, 1882, p. 127, note 6, et *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 276, identifie *arca*, κιβωτός, avec *arca*, *feretrum* et d'après lui Noé représente le défunt debout dans son cercueil; mais le mot hébreu תֵּבָה exclut le sens de cercueil. — [3] S. Épiphane, *Ancoratus*, p. XCVI, *P. G.*, t. XLIII, col. 189. — [4] Salomon Reinach, dans la *Revue archéologique*, 1903, t. II, p. 292, propose de lui donner, nous ignorons d'après quel rapprochement, une inspiration asiatique. — [5] La référence donnée par Heuser, dans Kraus, *Real Encyclopädie*, t. II, p. 499, est fausse. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, pl. I. Nous donnons cette pièce au mot Astres. — [7] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Roma, 1747, t. III, p. 226. — [8] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. II, pl. 112, n. 3, 4. — [9] Genèse, VI, 16. — [10] D. Kauffmann, *op. cit.*, p. 41. — [11] Cf. Garrucci, *op. cit.*, pl. 24, 52, 62, etc. Arche portée sur les flots, *ibid.*, pl. 318, 368, 377, 384[1,6], 397[6] et à Milan, pl. 328. — [12] *Ibid.*, pl. 51. — [13] *Ibid.*, pl. 52, 72. — [14] *Ibid.*, pl. 73. — [15] *Nuovo bullett. di arch. crist.*, 1901, pl. X; Garrucci, *op. cit.*, pl. 374. — [16] *Ibid.*, pl. 44. — [17] *Ibid.*, pl. 14, 27, 31, 43, 51-53, 62, 70, 72, 73, 78. — [18] *Ibid.*, pl. 43. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 327, pl. XLVII, n. 42, interprète ce dessin très fruste d'une femme nue, ce n'est qu'une confirmation nouvelle et curieuse des monuments avec une orante voilée.

Digitized by Google

NOÉ DANS L'ARCHE.

Peinture du Cimetière de Priscille (IIIe Siècle)

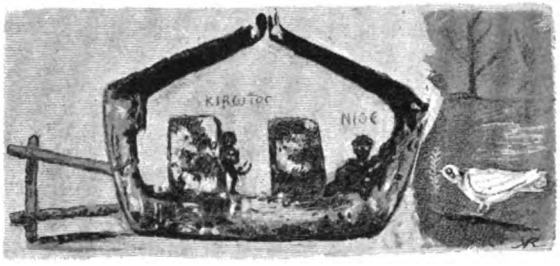
Digitized by Google

Digitized by Google

de l'arche[1]. La fresque qui prend place immédiatement à la suite de la précédente orne la paroi droite de la *Cappella greca* et remonte au début du IIe siècle; elle est d'une admirable conservation[2]. C'est une des très rares scènes peintes sur fond rouge, ce qui rappelle l'éclat de certaines décorations pompéiennes. Noé, imberbe, debout dans l'arche, dans l'attitude de la prière, porte une tunique sans manches. L'arche repose sur le sol ferme, elle n'est pas munie de couvercle, mais elle paraît cependant pourvue d'une serrure. La colombe est, quant aux dimensions, un véritable oiseau de proie (fig. 905).

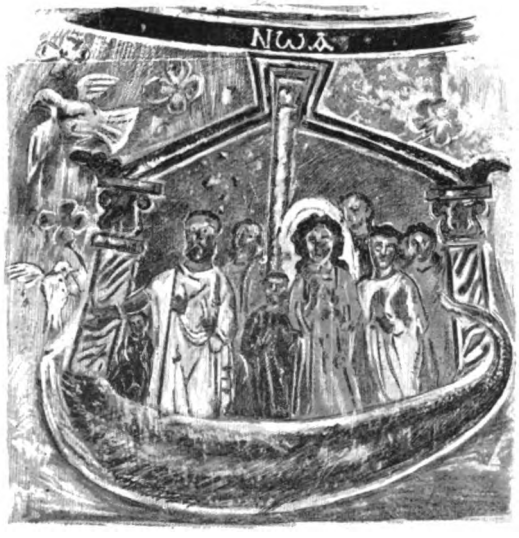
Il faut maintenant franchir un siècle entier et arriver au début du IIIe siècle pour rencontrer le même symbole au centre de la voûte du principal *arcosolium* du cubicule n. 3 de Domitille[3]. L'arche est devenue un baquet flottant muni d'un couvercle d'aspect bizarre sur lequel l'imagination de Garrucci s'est livrée à son habituelle fantaisie[4]. A la même époque, première moitié du IIIe siècle, appartient la paroi de face d'un *arcosolium* du cimetière de Pierre et Marcellin[5]. Ici, l'arche a perdu son couvercle et cette particularité se retrouve sur huit autres peintures de la même catacombe, par exemple, à la voûte du cubicule 53[6], mais ici nous avons deux colombes. Le goût de la symétrie n'a été poussé à ce degré que par un seul atelier d'artistes travaillant dans la catacombe des saints Pierre et Marcellin depuis le milieu du IIIe siècle jusque assez avant dans le IVe siècle. C'est à cet atelier que nous devons probablement la voûte du cubicule 3 du même cimetière et le type nouveau qu'elle présente[7]. Ici Noé n'est plus dans l'attitude d'orant, mais, vu de profil, les bras tendus vers la colombe dans une attitude très juste. L'arche est surmontée d'un couvercle assez maladroitement placé et qui menace d'écraser Noé. Pendant la première moitié du IVe siècle nous rencontrons une nouvelle variante à la voûte d'un *arcosolium* du cimetière Ostrien[8]. La colombe portant dans son bec le rameau d'olivier s'est posée sur la main de Noé; c'est du moins ce que fait voir le croquis d'Aranzini, car il ne faut plus songer à vérifier ce détail sur l'original. Vers le milieu du IVe siècle, nous retrouvons les décorateurs du cimetière de Pierre et Marcellin introduisant une variante nouvelle. Cette fois, ils représentent l'arche en perspective[9] et non sans maladresse, cependant c'est un progrès.

Deux chapelles funéraires à scènes bibliques de la nécropole d'El-Baghaouât située en Égypte, à 5 kilomètres au nord de la ville d'El-Khargeh, au bord du désert, vont nous offrir des représentations nouvelles de l'arche. Nous décrirons ailleurs (voir EL-BAGHAOUAT) avec détail les chapelles funéraires en question, d'une si grande importance pour l'histoire de l'art chrétien; il suffira de détacher ici de la coupole de deux de ces chapelles la représentation de l'arche. Dans la plus ancienne de ces chapelles, celle dont la date peut nous reporter au début du IVe siècle, le milieu de la coupole est couvert par les rinceaux d'un cep de vigne, dont la tige sort d'une grande potiche. Le cep, peint sur fond blanc, étend de tous côtés ses pampres. Des oiseaux de couleur lilas, sans doute des colombes, sont posés sur les branches du cep et becquètent les grappes. Au-dessus de l'arc Nord, devant la porte d'entrée de la chapelle, est représentée l'arche de Noé avec les incriptions KIBΩTOC et NΩЄ (fig. 906). Noé se penche vers une



906. — Peintures de la nécropole d'El-Baghaouât.
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, 1901, atlas, pl. XII.

colombe démesurément grande, qui lui apporte une branche. Une autre figure, plus petite que Noé, paraît sortir d'une cabine. La poupe et la proue de l'arche, toutes deux très allongées, sont recourbées en dedans et



907. — Peinture de la nécropole d'El-Baghaouât.
D'après de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie chrétienne de l'Égypte*, atlas, pl. XV.

se touchent presque au-dessus du navire, en formant comme une espèce de toit[10] (fig. 907).

Le première chapelle dans la seconde rangée des mausolées sur la colline occidentale de la nécropole possède également une coupole peinte, mais à une époque un peu postérieure[11]. La décoration consiste en

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 43; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XIX, n. 3. — [2] J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, pl. VIII; *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. XVI, p. 317. — [3] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 243; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 551; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, pl. LXV; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. 27; J. Wilpert, *Le pitture*, pl. LVI. — [4] Garrucci, *op. cit.*, t. II, p. 31. — [5] J. Wilpert, *Le pitture*, pl. LX. — [6] Bosio, *op. cit.*, p. 343; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 71; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. CIII; Garrucci, *op. cit.*, t. II, p. XLIV; Wilpert, *op. cit.*, pl. LXVII. — [7] Bosio, *op. cit.*, p. 339; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 67; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. CI; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. XLIII, n. 1; Wilpert, *op. cit.*, pl. LXXIII. — [8] Bosio, *op. cit.*, p. 449; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 187; Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CXLII; Garrucci, *op. cit.*, t. II. pl. LXII, n. 1; Wilpert, *op. cit.*, p. 319. — [9] Wilpert, *op. cit.*, pl. CLXXXVII, n. 2. On trouvera dans Wilpert, *op. cit.*, p. 316-322, la description de toutes les fresques. — [10] Wlad. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, in-4° oblong, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 22, et atlas, pl. XII; C. M. Kauffmann, *Ein altchristliches Pompeii in der libyschen Wüste, Die Nekropolis der grossen Oase*, in-8°, Mainz, 1902, p. 31-32. — [11] Wl. de Bock, *op. cit.*, p. 29; C. M. Kauffmann, *op. cit.*, p. 54.

Digitized by Google

une très large bande sur laquelle les divers sujets sont juxtaposés. L'arche de Noé est séparée de la vierge Marie par la représentation de deux colombes blanches : celle qui en haut s'envole de l'arche, touche presque du bec la tête de Marie, l'autre retourne à l'arche avec un rameau dans le bec. A la proue et à la poupe du navire se voient des colonnes torses rouges et jaunes. Sur leurs chapiteaux repose le toit de l'arche, soutenu au milieu par le mât et orné aux deux bouts d'acrotères dont chacun consiste en une feuille. A gauche, se voit la barre du gouvernail. Dans l'arche se trouvent huit personnes parmi lesquelles Noé et sa femme sont seuls adultes. Noé se tient debout à la proue. Il lève la main gauche devant la poitrine, la paume tournée en avant, et étend d'un large geste la droite avec la paume ouverte vers la colombe qui retourne vers l'arche. Il est vêtu d'une tunique blanche et d'un himation fixé à l'épaule droite dont le bout retombant est orné de la lettre I. Ses cheveux sont courts. A droite du mât se tient sa femme représentée, elle aussi, debout et de face. Elle est vêtue d'une tunique verte à bandes rouges et tient les mains ramenées devant la poitrine dans l'attitude de la prière. Les cheveux jaunes, recouverts d'un voile blanc, retombent en ondulations sur les épaules. Le plus jeune des enfants, vêtu d'une tunique rouge, est blotti sous le bras droit de Noé. Devant le mât, se voit un autre enfant, plus grand, et lui aussi vêtu de rouge. Au delà de la femme de Noé, troisième enfant, plus grand encore, en tunique blanche. Toutes ces figures sont vues de face et en prière, comme leur mère. Au second plan on remarque les visages de trois jeunes filles, à en juger d'après leurs longs cheveux jaunes. Autant qu'on peut distinguer, celle du milieu a un vêtement rouge et les deux autres des vêtements verts.

Une autre fresque, malheureusement trop dégradée pour la partie qui nous intéresse, est celle de la chambre sépulcrale de Fünfkirchen, en Hongrie [1]. Ce qu'on y entrevoit encore de l'arche de Noé est trop fragmentaire pour offrir d'autre intérêt que la présence du sujet lui-même.

IV. Bas-reliefs. — Quoique les artistes chrétiens n'aient pas répugné à donner aux personnages de l'Ancien Testament les vêtements dont faisaient usage les Romains de l'époque impériale, nous pensons que, d'une manière générale, il est permis de chercher une intention arrêtée de représenter un personnage défunt lorsque nous rencontrons une figure vêtue comme l'étaient les contemporains du peintre. Dans une peinture donnée par Bosio nous voyons que le Noé vers lequel se dirige à tire d'aile une colombe, est vêtu de la dalmatique. Ce détail nous inviterait déjà à soupçonner ici une préoccupation nouvelle différente de la simple peinture d'histoire ; en outre, il semble bien que Noé ait l'attitude de l'orant, nouveau détail que ne justifie pas le thème biblique. Cependant nous avons des faits plus concluants encore. Trois représentations nous font voir non plus le Noé chargé de siècles que la Bible nous fait connaître, mais un Noé adolescent vêtu de la dalmatique [2]. Pour le coup, on peut penser que du thème primitif il ne subsiste que l'intention, cependant l'arche et la colombe nous montrent la préoccupation soutenue de se tenir dans les lignes essentielles du type consacré. Enfin nous trouvons dans l'arche une orante voilée [3], et à ce point la démonstration est achevée. A l'arche historique s'est substituée une arche symbolique. Le coffre qui contient le cadavre pouvait inviter à cette assimilation entre le fidèle échappé aux périls du monde et Noé échappé aux périls du déluge. Le fidèle et le patriarche trouvaient là le début d'une vie nouvelle, car c'est, comme nous l'avons dit, la pensée de saint Épiphane que Noé en se construisant l'arche se préparait une nouvelle existence : Νῶε κιβωτὸν κατεσκεύασεν ἑαυτῷ παλιγγενεσίας τῷ οἰκείῳ ἐργαζόμενος οἴκῳ [4].

908. — Sarcophage du Musée du Latran, n. 119. D'après une photographie.

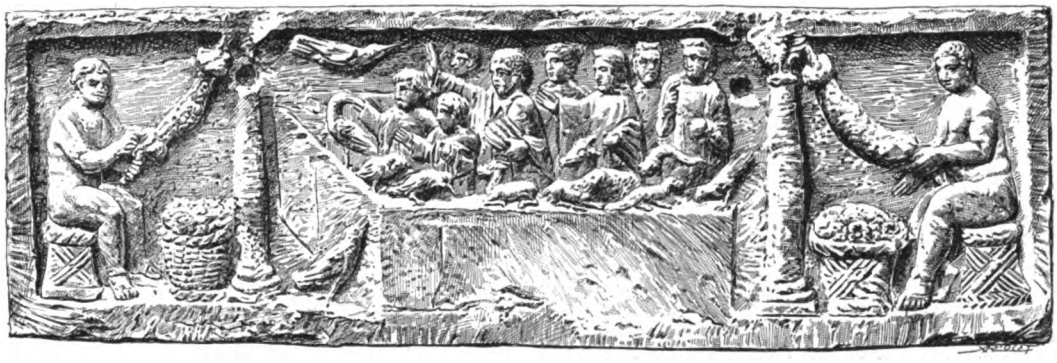
Un des plus importants parmi les sarcophages chrétiens parce qu'il marque le début d'une époque nouvelle dans la symbolique contient, parmi d'autres figures, celle de l'arche de Noé (fig. 908). Mais ici nous ne voyons que l'arche, et à la place de Noé, c'est un arbre qui surgit du coffre [5]. Le sens de ce symbole est quelque peu obscur et Bottari n'a pas été embarrassé pour si peu, Martigny l'a suivi dans cette voie. Cependant un examen du monument lui-même les eût convaincus que cet arbre c'est Noé dans l'arche — voici le tronc, — tendant les bras — voilà les branches, — à la colombe portant le rameau — voilà les feuilles.

L'arche prit de bonne heure une valeur symbolique bien déterminée que saint Jérôme énonce très bien en quelques mots : *Arca Noe Ecclesiæ typus fuit, dicente Petro apostolo in arca Noe pauci id est octo animæ*

[1] Koller, *Prolegomena in historiam episcopatus quinque Ecclesiarum*, in-4°, Posonii, 1804, p. 25 sq.; Em. Henzslmann, dans *Mittheilungen der kaiserlichen-königlichen Central-Commission für Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale*, t. XVII, p. 57-87, principalement p. 61 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 151, pl. VII. — [2] Bosio, *op. cit.*, p. 257, 343, 555. — [3] Perret, *op cit.*, t. V, pl. LX, n. 132 ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. 301, n. 2 ; R. Grousset, *Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens*, in-8°, Paris, 1885, p. 31, n. 1 ; De Rossi, *Triplice omaggio*, in-4°, Roma, 1877, pl. XV. Ce sarcophage (*Mus. Latran*, cl. XV) est désigné ainsi : *e suburbano loco incerto*, Th. Roller, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XLIX, n. 3; A. Michel, *Hist. de l'art*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 61, fig. 36. — [4] S. Épiphane, *Anchorat.*, c. XCIV, *P. G.*, t. XLIII, col. 189. — [5] Bottari, *Scult. e pitt.*, in-fol., Rome, 1737, t. II, pl. 42 ; R. Grousset, *op. cit.*, p. 30 ; Garrucci, *op. cit.*, pl. 307, n. 1 ; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXXVIII, n. 1, p. 252. Voir encore Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. LXXXVII.

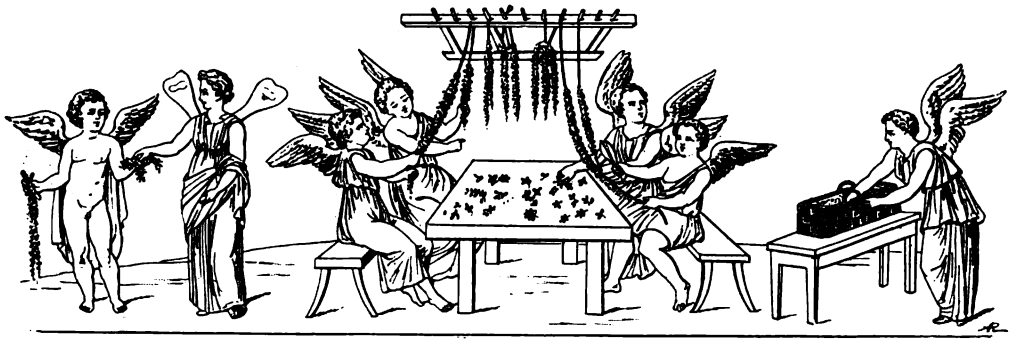
Digitized by Google

salvæ factæ sunt[1]. Parmi les monuments de l'antiquité chrétienne, celui qui commente le plus rigoureusement ce texte est un sarcophage découvert à Keppelstadt et conservé à Trèves, unique en son genre[2]. Ce grossier monument ne se rattache pas aux types en usage dans le sud de la Gaule et en Italie; il nous donne un produit de l'art local dans la Belgique Première. Les liturgies funéraires font mention du salut merveilleux accordé à Noé et aux siens; elles sollicitent pour l'âme du fidèle une semblable bienveillance : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti Noe de diluvio,* dit la *Commendatio animæ*. Le plus souvent, on réduit l'épisode de l'arche au seul personnage de Noé dans l'arche recevant la colombe; mais à Trèves c'est une composition plus complète. Le patriarche entouré de sa famille est debout et tend la main vers le rameau qu'apporte la colombe. Au bas de l'arche, le corbeau, dans l'intérieur et sur les bords de l'arche, des oiseaux et des quadrupèdes (fig. 909).



909. — Sarcophage de Keppelstadt. D'après une photographie.

Le sculpteur s'est éloigné des modèles courants, toutefois la rudesse du travail ne permet pas de croire qu'il ait travaillé sans aucun modèle. Les deux figures qui occupent les extrémités de la face du sarcophage représentent des génies tressant des guirlandes. Or ces génies sont un emprunt fait à des modèles classiques qui circulaient dans les ateliers pour aider à la composition ou, pour mieux dire, à la combinaison d'œuvres nouvelles. Ces génies ont été signalés dans la même attitude et la même occupation sur une fresque de Pompéi[3] (fig. 910); ils se retrouvent en outre sur une pâte de verre antique (fig. 911). Ce sont les mêmes génies, alourdis, épaissis, disgracieux, qui reparaissent au ve siècle sur le sarcophage de Trèves.



910. — Fresque de Pompéi. D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* 1883, t. III, pl. V.

911. — Pâte de verre antique. D'après les *Mélanges d'arch. et d'hist.,* 1884, t. IV, pl. XIII, n. 4.

Ces observations permettent de croire que la composition centrale du sarcophage de Trèves est également empruntée à un modèle, peut-être à une peinture. Ce qui est remarquable c'est, contrairement aux libertés

[1] S. Jérôme, *Dial. orthod. et luciferiani,* c. XXII, *P. L.,* t. XXIII, col. 185. — [2] Braun, *Erklärung eines antiken Sarkophags zu Trier,* in-8°, Bonn, 1850; F. X. Kraus, *Die christliche Kunst in ihrem frühesten Anfängen,* in-8°, Freiburg, 1873, p. 121; E. Ausstm Werth, *Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in den Rheinlanden,* in-8°, Leipzig, 1860-1868, t. II, pl. LXI, n. 8, p. 97; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* in-4°, Paris, 1875, t. I, p. 13; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1872, t. V, pl. 308, n. 1; t. V, p. 18; J. N. von Wilmowsky, *Das Cœmeterium S. Eucharii,* p. 21, pl. III. Cf E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la Gaule,* in-fol., Paris, 1886, p. 10, n. 12, pl. III. n. 1; Le même, *Les commentaires des Livres saints et les artistes chrétiens des premiers siècles,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* 1901, t. XXXVI, p. 2-7; Le même, *Les ateliers de sculpture chez les premiers chrétiens,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* 1883, t. III, p. 439 sq., pl. VI; *De quelques types des temps païens reproduits par les premiers fidèles,* dans la même revue, 1884, t. IV, p. 378; S. Reinach, *Le musée chrétien de la chapelle Saint-Louis, à Saint-Germain-en-Laye,* dans la *Revue archéologique,* 1903, t. II, p. 292, « de type... peut-être asiatique. » — [3] *Real museo borbonico,* in-fol., Napoli, 1827, t. IV, pl. XLVII.

Digitized by Google

ordinaires que prennent avec le texte les artistes chrétiens, le scrupule avec lequel l'artisan de Trèves ou son modèle à interprété le récit biblique. *Cumque transissent quadraginta dies,* est-il dit dans la Bible, *aperiens Noe fenestram arcæ, quam fecerat, dimisit corvum qui egrediebatur et non revertebatur, donec siccarentur aquæ super terram. Emisit quoque columbam post eum, ut videret si jam cessassent aquæ super faciem terræ. Quæ cum non invenisset ubi requiesceret pes ejus, reversa est ad eum in arcam; aquæ enim erant super universam terram : extenditque manum, et apprehensam intulit in arcam. Expectatis autem ultra septem diebus aliis, rursum dimisit columbam ex arca. At illa venit ad eum ad vesperam, portans ramum olivæ virentibus foliis in ore suo* [1]. La célèbre médaille d'Apamée en Phrygie que nous avons étudiée nous montre la colombe portant le rameau verdoyant et le corbeau perché sur le couvercle de l'arche. Voir t. I, col. 2215, fig. 825. Le sarcophage de Trèves nous montre également le corbeau, non point s'envolant, mais posé devant l'arche qu'il regarde. Un troisième monument dont il nous reste à parler montre le corbeau se repaissant de cadavres, tandis que la colombe se rapproche de l'arche à tire d'aile [2] (fig. 912). Ce bas-relief africain provient des ruines de Cuiculum est de forme circulaire; il aura pu faire partie de la décoration du bord d'un grand vase, d'une vasque de fontaine, d'une margelle de puits, etc. Nous nous trouvons ici en présence d'une variante qui ne prend pas sa source dans le récit de la Bible.

Dans l'arche portée par les flots, les Pères ont vu le symbole de l'Église [3], ou bien celui du baptême et du salut [4]. Le bois dont l'arche était fabriquée rappelait le bois de la croix [5] et Noé figurait tantôt le juste échappant aux périls du monde, tantôt le Christ lui-même [6]. La colombe représentait le Saint-Esprit [7] ou bien encore le fidèle fuyant l'eau du nouveau baptême imposé par les hérétiques [8]; enfin le corbeau rappelle le démon [9], le païen [10], le donatiste rebaptisé [11], le pécheur entraîné par les plaisirs du monde et qui renvoie au lendemain. sa conversion [12]. Alors que la colombe ne trouve pas la place pour se reposer, ce qui veut dire que les saints n'ont pas de repos sur la terre [13], alors qu'une première fois elle revient dans l'arche, le corbeau, dit saint Augustin, n'y est pas retourné, et plusieurs se demandent s'il est mort dans les flots, image d'un baptême sacrilège [14], ou s'il a pu trouver sa nourriture. Beaucoup de gens estiment dès lors qu'il s'est posé sur quelque cadavre flottant [15].

C'est évidemment le commentaire de saint Augustin qu'a voulu traduire le sculpteur auquel nous devons le bas-relief africain. Au moyen âge on le retrouvera inspirant le miniaturiste du célèbre manuscrit de saint Grégoire de Nazianze (Bibl. nationale, n. *910,* fol. 360), les mosaïstes de Venise [16] et de Monreale [17].

La pensée du sculpteur de Trèves en amenant le corbeau devant l'arche ne nous apparaît pas aussi clairement. Ce corbeau semble avoir le bec entr'ouvert comme pour jeter son cri. Au sentiment de saint Augustin l'arche figure l'Église, et le corbeau le pécheur endurci, l'oiseau noir qu'aurait, dit-il, blanchi la rémission de ses fautes [18]. Celui qui retarde incessamment l'heure de la pénitence crie avec le corbeau, dit l'évêque d'Hippone, *Cras, cras,* « demain, demain; » comme le corbeau devant l'arche que représente la tombe de Trèves, il reste en dehors de l'Église dont la porte lui est fermée. A quatre reprises saint Augustin revient sur cette *vox corvina* de l'homme courant à sa perte [19], si différente

912. — Bas-relief de Cuiculum. D'après la *Revue archéologique,* 1849, pl. 115, n. 1.

[1] Gen., v, VIII, 6-11. — [2] De la Mare, *Note sur un bas-relief trouvé à D'jemila (Cuiculum),* dans la *Revue archéologique,* 1849-1850, t. VI, p. 189-197, pl. 11; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. VI, pl. 427, n. 1, 2 (copie médiocre du précédent). — [3] Tertullien, *De baptismo,* c. VIII, *P. L.,* t. I, col. 1317; S. Cyprien, *Epist.,* LXIX, 2, *P. L.,* t. IV, col. 413; S. Augustin, *De civit. Dei,* l. XV, c. XXVI, *P. L.,* t. XLI, col. 472; *In Evang. Johann.,* tract. VI, 2-19, *P. L.,* t. XXXV, col. 1025, 1034; *Serm.,* CCXXV, c. IV, 4, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1098; S. Paulin, *Epist.,* XLIX, 10, *P. L.,* t. LXI, col. 404; S. Jérôme, *Dial. de orthod.,* 22, *P. L.,* t. XXIII, col. 185; Grég. de Tours, *Hist. Franc.,* l. I, c. IV, *P. L.,* t. LXXI, col. 164. — [4] I Petr., III, 20, 21; Tertullien, *loc. cit.,* S. Ambroise, *De mysteriis,* l. III, 11, *P. L.,* t. XVI, col. 409. — [5] S. Cyrille de Jérus., *Catech. XII,* 20; *XVIII,* 10, *P. G.,* t. XXXIII, col. 752, 981; S. Ambroise, *De mysteriis,* III, 11, *P. L.,* t. XVI, col. 409. — [6] S. Augustin, *De civit. Dei,* l. XV, c. XXVI; *De peccator. meritis et remissione,* l. II, c. X, 12, *P. L.,* t. XLIV, col. 158; L. Biraghi, *Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio,* in-8°, Milano, 1862, p. 144; *Evang. Nicodemi,* c. XXVIII, dans Thilo, *Cod. apocr.,* t. I, p. 790. — [7] S. Ambroise, *De mysteriis,* c. III, 10, *P. L.,* t. XVI, col. 409; S. Cyrille de Jérus., *Catech., XVIII,* 11, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1029. — [8] S. Augustin, *In Joh. evang.,* tract. VI, 19, *P. L.,* t. XXXV, col. 1034. — [9] S. Eucher, *Liber formularum,* c. V, dans Pitra, *Spicil. Solesmense,* in-4°, Parisiis, 1855, t. II, p. LXXX, 12. — [10] S. Augustin, *Enarrat. in Psalm. CXLVI,* 18, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1911; S. Prosper d'Aquitaine, *Expositio ps. CXLVI,* vs. 9, dans Pitra, *Analecta,* in-4°, Parisiis, 1884, t. II, p. 28. — [11] S. Augustin, *In Joh. evangel.,* tract. VI, 19, *P. L.,* t. XXXV, col. 1034. — [12] S. Augustin, *Enarrat. in Ps. CII,* 16, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1330. — [13] S. Augustin, *Contra Faustum Manichæum,* l. XII, c. XX, *P. L.,* t. XLII, col. 264; S. Isidore de Séville, *In Genesim,* c. VII, 20, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 229 sq. — [14] S. Augustin, *In Joh. evangel.* tract. VI, 19, *P. L.,* t. XXXV, col. 1034. — [15] S. Augustin, *Quæst. in Heptateuchum,* l. I, c. XIII, *P. L.,* t. XXXIV, col. 551. — [16] Ongania, *La basilica di S. Marco in Venezia,* in-fol., Venezia, 1881, pl. XVII. — [17] Gravina, *Il duomo di Monreale,* in-fol., Palermo, 1859, pl. XV *c.* — [18] S. Augustin, *Annotationes in Job,* XXXVIII, 41, *P. L.,* t. XXXIV, col. 880. — [19] S. Augustin, *Enarr. in ps. CII,* 16, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1330; *Ad populum,* serm. LXXXII, XI, 14, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 512; serm. CCXXV, IV, 4, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1098; *In Joh. evang.,* tract. XI, 2, *P. L.,* t. XXXV, col. 1025.

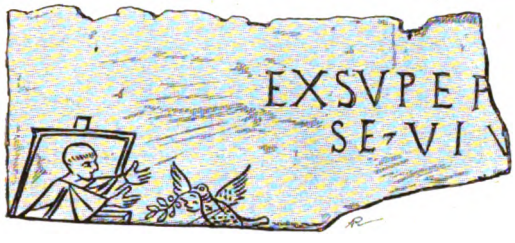
Digitized by Google

de la *vox columbina*. Le sculpteur de Trêves aura pu s'inspirer de ce rapprochement [1].

V. ÉPIGRAPHIE. — L'arche a plus ordinairement la

913. — Inscription romaine. D'après une photographie.

forme carrée, cependant les monuments sont bien loin d'offrir, sur ce point, l'uniformité. Au cours de ces recherches nous rencontrons les types les plus divers et il ne paraît pas que les fidèles aient rattaché les diverses significations qu'ils prêtaient à l'arche à tel type de préférence à tel autre. Le couvercle de l'arche est tantôt relevé, tantôt supprimé complètement et l'arche est tantôt décorée de moulures, tantôt de lettres, tantôt de rosettes; à Apamée (voir ce mot, col. 2215, fig. 825), nous



914. — Inscription romaine.
D'après une photographie.

avons vu que, à l'instar de nos bateaux modernes, elle porte le nom de son propriétaire ΝΩΕ.

Quelques épitaphes portent l'arche en guise de décoration et de symbole. Trois fois nous voyons Noé tendre les bras vers la colombe. *Mus. Latran*, cl. XIV, n. 9; cl. XV, n. 15, 18. Une première fois la scène fait pendant à celle du Bon Pasteur (fig. 913) [2]. Sur un simple fragment portant le nom d'EXSVPER[*ius*] nous ne pouvons

915. — Épitaphe. D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. XI, n. 18.

savoir de quel sujet il était rapproché [3] (fig. 914). Mais sur une épitaphe publiée d'une manière inexacte par S. Maffei [4] et par L. Perret [5], on voit, chose nouvelle, l'arbre duquel la colombe vient de détacher le rameau qu'elle apporte à Noé [6] (fig. 915) Enfin, de même que les sarcophages, l'épigraphie nous montre Noé en prières dans l'arche, les bras levés vers le ciel [7]. Cette

916. — Inscription romaine.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, pl. XI, n. 17.

dernière épitaphe [8] et celle qui la suit (fig. 916-917) nous montrent le symbole arrivé à la caricature [9].

917. — Inscription romaine.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, pl. XI, n. 16.

Dans l'inscription d'Exupère nous voyons la serrure de l'arche, c'est en effet une préoccupation qu'ont beaucoup d'artistes chrétiens de simuler cette serrure [10]; parfois même, quand Noé est vu de profil, ils n'hésitent

[1] Les détails donnés sur ce sarcophage par J.-H. Wyttembach, *Versuch einer Geschichte von Trier*, in-8°, Trier, 1810, t. I, p. 187, sont inexacts. Quant aux divagations de C. F. Quednow, *Beschreibung der Alterthümer in Trier und dessen Umgebungen, aus der gallisch-belgischen und römischen Periode*, in-8°, Bonn, 1820, p. 156 sq., et Von Meyer, *Treviris*, 1835, n. 52, voir A. Braun, *Erklärung eines antiken Sarkophags zu Trier*, in-4°, Bonn, 1850, p. 2. — [2] De Rossi, *Triplice omaggio alla santita di papa Pio IX nel suo giubileo episcopale*, in-4°, 1877, pl. XVI, n. 9. L. Perret a emprunté l'arche figurée sur cette inscription pour l'attribuer à l'inscription d'Epictitus, *Catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. LXXVII; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 485, n. 5; ce marbre provient du cimetière de Sainte-Agnès. — [3] De Rossi, *op. cit.*, pl. XV, n. 15; Garrucci, *op. cit*, pl. 485, n. 2. — [4] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 279: *e cœmeterio Agnetis*. Cf. J. de Witte, *Mémoire sur l'impératrice Salonine*, in-4°, Bruxelles, 1851, dans les *Mémoires de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XXVI, p. 42. — [5] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. LXXVII, 8. — [6] De Rossi, *op. cit.*, pl. XV, n. 18. — [7] De Rossi, *op. cit.*, pl. XV, n. 17. — [8] *Ibid.*, pl. XV, n. 16. Cette planche est reproduite d'une manière plus satisfaisante dans Th. Roller, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XI. — [9] De Rossi, *op. cit.*, pl. XV, 2, 16: *e cœmeterio Agnetis*. — [10] Voir ces coffres à serrure dans Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 318, n. 3; 328, n. 2; 374, n. 4; 384, n. 1. Dans le sarcophage de Julia Julianeti, l'arche est à serrure.

Digitized by Google

pas à mettre la serrure du coffre sur la paroi latérale.

VI. Miniatures. — Le célèbre manuscrit de la *Genèse* de la bibliothèque de Vienne a été écrit et enluminé vers 450-500. Il nous offre au fol. 11[4] une représentation nouvelle de la sortie de l'arche (fig. 918). Celle-ci est une sorte d'édicule qui offre quelque aspect de catafalque. C'est exactement le modèle et les proportions du folio 11[3], où on la voit voguer sur les eaux. L'arche s'est arrêtée sur un monticule, la porte s'est ouverte, Noé et les siens sont sortis et attendent assis et devisant entre eux l'écoulement des troupes d'animaux qui défilent deux par deux, éléphants, chevaux, bœufs, etc., etc. Les oiseaux ont pris leur vol et sillonnent les airs. Au premier plan, Noé offre un sacrifice; son fourneau est déjà allumé et il prépare un vase. Ce qui est remarquable ici, à côté des maladresses et des faiblesses de l'exécution, c'est l'ordonnance de la composition et l'observation de quelques animaux : l'âne qui flaire d'un air méfiant ce qu'il voit devant lui, le cheval élégant et bien allant, les éléphants pesants et bien dessinés, une cigogne ou quelque oiseau de cette espèce tournoyant gaiement dans l'air. Les deux personnages féminins assis au premier plan du groupe et causant, sont également pleins de naturel.

On pourra rapprocher de cette miniature celle du Pentateuque d'Ashburnham représentant Noé dans l'arche qui flotte sur les eaux parmi les cadavres. Cette composition témoigne d'un sens moins juste et d'un talent moins sûr que la précédente. On pourra les comparer en s'aidant de la figure que nous en donnerons, ce qui nous permet en outre de nous dispenser de les décrire. Voir Ashburnham.

Moins connue que les précédentes est une miniature du Codex Cottonianus (= Brit. Museum, *Otho B. VI*)[1] représentant Noé dans l'arche, passant la tête à la fenêtre et lâchant l'oiseau. Le soin minutieux avec lequel est traité le détail n'est pas sans intérêt (fig. 919).

VII. Pierres gravées. — A mesure que l'habileté technique se perdait chez les artistes chrétiens on voyait certains types se simplifier à outrance. Là où jadis on eût tracé toute une petite composition aux dimensions minuscules mais sans omettre cependan aucun détail, on se contente de tracer un symbole d'une interprétation parfois un peu laborieuse. Il en est ainsi pour l'arche. Le moment adopté pour représenter cet épisode était généralement celui où Noé reçoit la colombe au retour de celle-ci. On en vint à supprimer Noé et on percha la colombe sur un petit socle chargé de figurer l'arche. Une pierre gravée offrant plusieurs symboles réunis emploie cette représentation abrégée[2] (fig. 920). Une autre pierre gravée montre un oiseau aux ailes déployées, reposant sur un socle carré et mouluré; quoique l'interprétation laisse place au doute on y peut voir le sujet dont nous parlons[3]. Une lampe chrétienne du IIIe siècle dont nous parlerons bientôt (voir Astres) montre une colombe perchée sur un rectangle mouluré[4]. D'après ces monuments on peut accorder créance à celui qu'a publié Boldetti et qui leur ressemble; toutefois le socle de celui-ci au lieu d'être mouluré porte sur la face principale un ✪[5].

Un onyx monté sur une bague d'or et publié par Abr. Gorlée présente un détail unique (fig. 921). Tandis que l'arche flotte et ne laisse apercevoir que son toit et l'extrémité de cinq grandes fenêtres, on voit en plein ciel la

918. — Miniature de la Genèse de Vienne. D'après Von Hartel et S. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, 1895, pl. IV.

[1] Sur ce manuscrit, voir col. 2100, notes 10-12, et fig. 617. — [2] L. Polidori, *Il pesce considerato come simbolo cristiano*, dans *Amico cattolico*, 1841, t. I, p. 252; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. VI, pl. 477, n. 12. — [3] E. Le Blant, *Monuments chrétiens inédits*, dans le *Bull. archéol. de l'Athenæum français*, 1856, pl. I, n. 9. — [4] Bellori-Sante-Bartoli, *Le antiche lucerne sepolcrali figurate con l'osservazioni di G. P. Bellori*, in-4°, Roma, 1692, part. III, pl. 29; Garrucci, *op. cit.*, t. VI, pl. 474, n. 2. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 363.

Digitized by Google

colombe planant au-dessus de l'arche et tenant le rameau dans son bec, au-dessus de la colombe l'arc-en-ciel apparaît dans les nuages [1].

Enfin J.-B. Passeri, éditeur du *Thesaurus veterum diptychorum* de A. Gori, a donné au frontispice de son livre un camée au sujet duquel il n'entre dans aucune explication (fig. 922). Du moins, les avons-nous cherchées en vain. Tout ce qu'on en peut savoir se réduit à une ligne : *Exscal. Onychi in Museo Carlisleano.* Si cet onyx est ancien, et nous sommes assez porté à le

919. — Codex Cottonianus.
D'après *Vetusta monumenta,* 1747, t. I, p. 67.

croire, il présente un intérêt extrême. On voit l'arche délaissée par ses habitants qui recommencent à fouler la terre, tandis que le patriarche s'entretient avec un ange.

VIII. Verre gravé. — Le verre gravé que nous reproduisons [2] (fig. 923) offre un exemplaire unique jusqu'ici d'une représentation au contraire très fréquente sur d'autres monuments chrétiens, tels que sarcophages, fresques, etc. Nous avons ici un exemple typique du procédé en usage chez les artisans chrétiens peu habiles. Ne pouvant réduire les proportions du sujet entier aux dimensions exiguës dont ils disposent, ils omettent telle ou telle partie, tel détail, au risque de donner une image ridicule. Dans ce petit verre doré l'artisan n'a pu trouver le moyen d'introduire la colombe, il y a renoncé, mais il s'est trouvé out aussi incapable de modifier le personnage principal et ne pouvant entreprendre de lui faire retomber les bras il les a laissés tendus dans le vide sans raison comme sans but. Cependant il n'est pas possible de voir ici un adorateur dans une posture très rare mais très curieuse que nous avons déjà rencontrée (voir fig. 357, col. 1511); le personnage est plongé dans un coffre rectangulaire qui ne peut être que l'arche dans laquelle se réfugia le patriarche. La forme donnée à l'arche n'est pas sans importance. Il y a plus de deux siècles que Jean l'Heureux (*Macarios*) fit la remarque [3] que tandis que les peintres modernes représentent l'arche sous la forme d'un navire aux extrémités terminées par des surfaces courbes, les anciens donnaient à cette arche la forme d'un coffre dont toutes les faces se coupaient suivant

920. — Pierre gravée.
D'après Garrucci, *Storia,* pl. 477, n. 12.

921. — Anneau.
D'après Gorlaei, *Dactyliotheca,* 1601, n. 118.

des plans anguleux. Il faut faire exception toutefois pour une peinture publiée pour la première fois par Bosio [4] et qui nous montre Noé dans un coffre de forme arrondie orné de têtes de lions (IVe siècle) (fig. 924).

La forme du coffre qui nous paraît si étrangement enfantine n'a rien de particulier à notre verre. Dans la célèbre monnaie d'Apamée nous voyons le coffre carré avec son couvercle soulevé donnant au personnage le moyen de se mettre debout. C'était là une forme qu'on avait empruntée aux monuments païens. Nous trouvons ce même coffre sur deux monuments représentant les aventures de Danaé. Le premier est un vase de Ceri qui représente Danaé et son jeune fils Persée dans leur petit esquif [5]. Le second monument représente l'arrivée de Danaé à Sériphe. La jeune femme tient son fils dans ses bras, elle est assise sur un rocher, près d'eux se voit un coffre de bois sans couvercle [6]. Un troisième monument trouvé dans la nécropole grecque de Naples. C'est une tasse qui nous montre le coffre de bois porté sur des pattes de lions, la décoration est très simple, mais le couvercle est relevé et nous laisse voir Danaé et Persée debout [7] (fig. 925).

IX. Une « arche de Noé ». — Nous ne pouvons passer sous silence une série très curieuse d'objets provenant d'une fouille faite aux environs de Rome, en 1696, et dans lesquels on a cru rencontrer un jouet

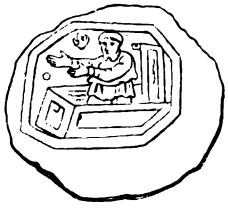
[1] Abr. Gorlaei Antverpiani, *Dactyliotheca seu annulorum sigillarium quorum apud priscos tam græcos quam romanos usus, e ferro, ære, argento et auro promptuarium,* in-4°, [Leyden?] 1601, n. 118; Garrucci, *op. cit.,* pl. 478, n. 10. — [2] R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani di Roma,* in-fol., Roma, 1858, pl. II, fig. 7; in-4°, Romæ, 1864, p. 25 sq. — [3] J. Macarius, *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores, præsertim quæ Romæ reperiuntur* (édit. R. Garrucci), in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1856, p. 70. — [4] A. Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Romæ, 1632, p. 531; Aringhi, *Roma subterranea,* in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 285; Bottari, *Sculture e pitture,* in-fol., Roma, 1737, t. III, pl. CLXXII; Garrucci, *Storia,* t. II, pl. LXXII, n. 3; R. Garrucci, *Vetri,* 2e édit., 1864, pl. I, n. 1; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane,* in-fol., Roma, 1903, p. 321, n. 31. — [5] Raoul Rochette, *Choix de peintures de Pompéi,* in-fol., Paris, 1844-1848, p. 181-191, pl. XIV. — [6] *Ibid.,* p. 491, pl. XIV. — [7] *Museo borbonico,* t. II, pl. XXX; *Monumenti dell' Instituto,* 1856, pl. VIII; R. Garrucci, *op. cit.,* 1864, pl. I, n. 2.

Digitized by Google

d'enfant du genre de ceux que nous appelons « arche de Noé ». La trouvaille faite en 1696 comportait, parmi

922. — Camée représentant Noé et sa famille sortant de l'arche.
D'après Gori-Passeri, *Thesaurus veterum diptychorum*, 1759, t. III, frontispice.

d'autres antiquités, une ciste mystique fermée hermétiquement de toutes parts. Dans leur hâte de connaître le contenu, les fouilleurs brisèrent cette ciste en terre-cuite vers le milieu de la panse et virent de nombreux objets de petite dimension. La ciste et son contenu passèrent dans le cabinet de Ficoroni où Bian-



923. — Verre doré.
D'après Garrucci, *Vetri ornati*, 1858, pl. II, n. 7.

chini la vit et en fit la description [1]. La planche qu'il a jointe à cette description est détestable. Dans un tirage postérieur de cette planche, tirage non daté et auquel on a ajouté une légende, on nous apprend que les originaux sont devenus la propriété de l'abbé Giovanni Domenico Pennacchi. En 1836, N. Wiseman a donné un dessin beaucoup plus satisfaisant [2], que nous reproduisons, et sur la provenance duquel il ne s'explique pas avec toute la précision désirable [3], néanmoins sa haute conscience scientifique doit être tenue pour une garantie suffisante. Au moment où il utilisait ce petit monument au profit d'une thèse théologique, Wiseman le croyait irrémédiablement disparu. Mais en 1840,

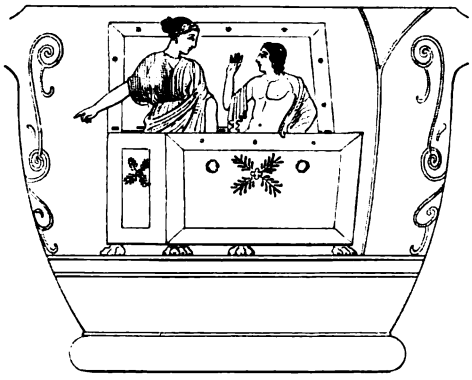
924. — Peinture romaine.
D'après Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 531.

E. Gerhard dans son ouvrage sur les miroirs étrusques [4] utilisait à nouveau les petits objets en question et fai-

[1] Fr. Bianchini, *La istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli de gli antichi*, in-fol., Roma, 1697, p. 178 sq. — [2] N. Wiseman, *Twelve lectures on the connexion between Science and revealed Religion*, in-12, Dublin, 1866, p. 353 sq., pl. III, la première édition in-8°, London, 1836. — [3] *From this I have had a copy made, without attending to the imperfect drawing exhibited in both the engraving.* — [4] E. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, in-4°, Berlin, 1840, p. 36-46, pl. XII.

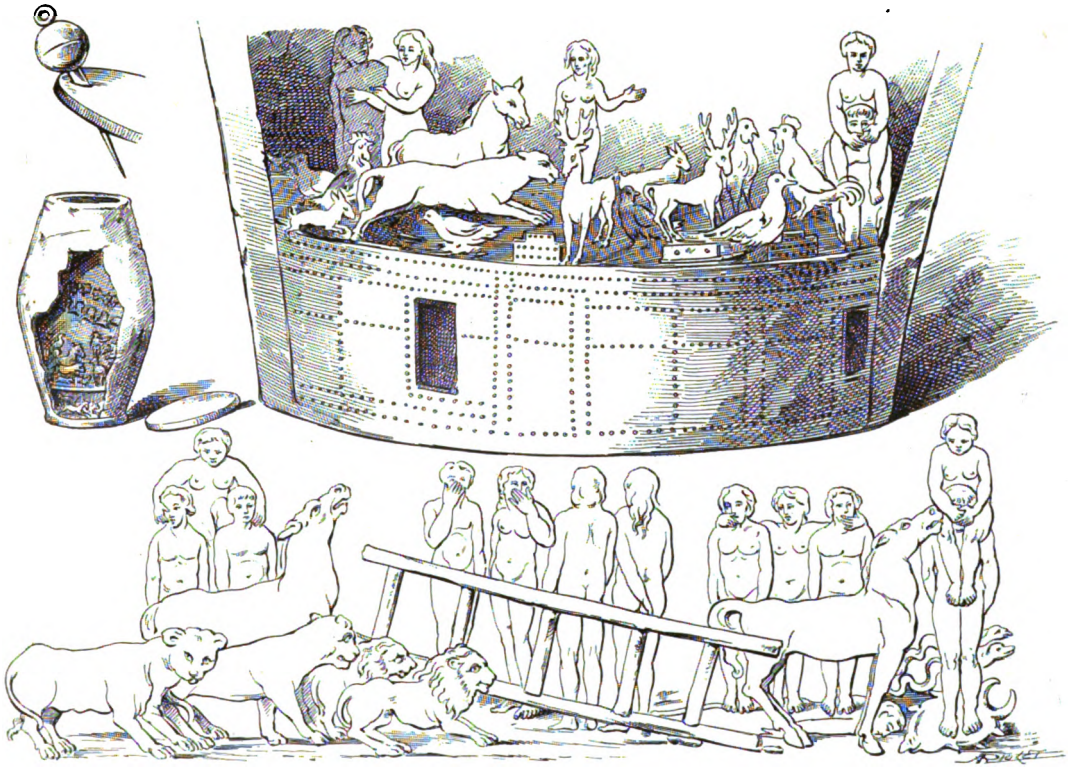
Digitized by Google

sait connaître que plusieurs d'entre eux se conservaient au musée de Naples [1]. Un détail omis par Bianchini se



925. — Danaé et Persée dans l'arche.
D'après *Museo Borbonico*, t. II, pl. 30.

précisait, les figures, dont la matière n'avait pas été indiquée, étaient en métal. Quelques années plus tard, en 1846, D. Sichel, dans l'appendice à un mémoire sur le *Culte secret de Vénus chez les Romains* reprit l'étude du contenu de la ciste qu'il répartissait en trois catégories. 1° Une quantité considérable d'amulettes en pierre, dont un très grand nombre représentent le κτείς. 2° De petites images métalliques d'animaux de tous genres, réunis par couples. Pour les grandes espèces au moins, on pouvait manifestement distinguer que chaque couple se composait d'un mâle et d'une femelle [2]. 3° De figurines humaines, également en métal, au nombre de trente-six [3], toutes complètement nues, isolées ou réunies par groupes de deux ou trois, suivant une espèce de gradation. Les figures isolées représentent les unes une femme, les autres un homme. La femme a tantôt le bras droit pendant et appliqué contre la cuisse droite, et le bras gauche plié dans l'articulation du coude avec le poing fermé; tantôt l'une des deux mains, la gauche ou la droite indifféremment, appliquée sur la bouche et l'autre sur l'anus. L'homme a toujours la main droite placée sur la bouche et le bras gauche pendant le long du côté. Parmi les figures conservées au musée de Naples, une figure d'homme serait semblable en tout à celle de la femme, ayant une des mains posée sur la bouche, l'autre sur l'anus. Les groupes de deux sont formés d'une femme dans une attitude toujours identique et d'un homme dans une attitude variable; mais presque toujours la femme, posée sur les épaules de son compagnon, lui ferme la bouche et même les yeux avec les mains. Enfin, dans les groupes de trois, la femme placée au milieu de deux hommes, soit debout, soit sur leurs épaules, leur ferme de la même manière la bouche et les yeux [4].



926. — Une « arche de Noé ».
D'après N. Wiseman, *Twelve Lectures on the connexion between Science and revealed Religion*, 1866, pl. III, p. 351.

La ciste était de terre mélangée de parcelles métal-

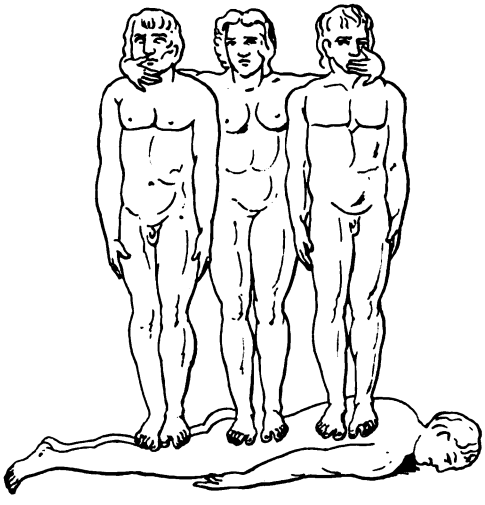
[1] Sur les migrations de la ciste et de son contenu, cf. E. Gerhard, *op. cit.*, t. I, p. 44-45, et notes 71, 72. — [2] D. M. Sichel, *Mémoire sur les Divalia et les Angeronalia comme culte secret de Vénus chez les Romains*, dans la *Revue archéologique*, 1846, t. III, p. 322-324. — [3] Gerhard, *op. cit.*, p. 38 : *sechs und dreissig*; Bianchini dit trente-cinq. — [4] Il faut noter encore un groupe de trois personnes debout sur un corps d'homme couché sur le ventre. E. Gerhard, *op. cit.*, pl. XII, n. 10; *Rev. archéol.*, 1846, pl. 51, n. 10. On peut en outre consulter D. Sichel, *Résumé des recherches sur la déesse Angérone et son culte chez les Romains*, dans les *Congrès scientifiques*, XXXIVe session, Amiens, 1868, t. LVII, p. 375-393.

Digitized by Google

liques et de fragments de marbre; elle avait la forme d'un barillet et était munie d'un couvercle. Dans la partie inférieure se trouvait un cercle de métal composé de petites plaques assemblées au moyen de clous de manière à figurer une pièce de menuiserie avec ses chevilles. Le cercle comportait des ouvertures assez semblables à des écoutilles, point de porte; on devait sans doute, pour s'introduire à l'intérieur, faire usage de la petite échelle. De distance en distance, la bordure supérieure portait de petits créneaux.

Toutes les pièces n'étaient pas d'une technique également satisfaisante, soit qu'elles fussent l'ouvrage de divers artisans soit qu'elles eussent été complétées à une époque postérieure.

Bianchini qui, le premier, a décrit ce monument excessivement curieux et important, l'a regardé comme



927. — Une « arche de Noé ».

D'après Gerhard, *Etruskische Spiegel*, 1840, t. I, pl. XII, n. 10.

symbolique du déluge de Deucalion; Wiseman y a cherché une preuve du récit biblique du déluge et nous n'oserions affirmer qu'il ne se trouve personne de nos jours encore pour en tirer parti au point de vue apologétique. La confusion est aisée sans doute. La présence de vingt couples d'animaux parmi lesquels douze couples de quadrupèdes : lions, tigres, chevaux, ânes, cerfs, bœufs, loups, renards, moutons, lièvres et deux autres couples non spécifiés, en outre six couples d'oiseaux, un couple de serpents, un couple d'insectes et deux insectes non couplés, rapprochés de ces hommes et ces femmes surpris par le désastre, envahis par les eaux, montant les uns sur les autres, se piétinant et se rendant mutuellement le service d'éviter l'asphyxie en se fermant la bouche; tout cela donnait assurément de bonnes raisons de penser que l'on avait sous les yeux un déluge de Deucalion, un jouet d'enfant prototype de nos « arches de Noé ».

E. Gehrard rapporta le contenu de la ciste aux mystères bachiques. Comme ses devanciers, il manquait des éléments nécessaires pour interpréter cette représentation très complète abordée enfin par Sichel des mystères de la Vénus Angerone bisexuelle, déesse titulaire de la ville de Rome, où la ciste fut trouvée. C'est elle qui est représentée dans les statuettes montrant une femme nue isolée. Lorsqu'elle est accompagnée d'une figure mâle placée dans la même attitude, la main sur la bouche, nous y voyons l'ancienne Vénus masculine [1], formée par le dédoublement de la Vénus Androgyne. Lorsqu'elle est placée entre deux hommes, elle est entourée des Pénates ou des Castors, qui forment son symbole mystérieux, et auxquels elle ferme la bouche et les yeux, non pour retarder l'asphyxie des eaux montantes du déluge, mais pour indiquer d'une manière sensible que rien ne doit être divulgué aux profanes ni sur la nature de la déesse, ni sur la signification véritable et profonde du symbole : les yeux n'auront pas vu, la bouche ne s'ouvrira pas. Pour mieux inculquer aux yeux et à l'esprit des adeptes le devoir du silence le plus inviolable et la punition formidable qui attendait le parjure, l'un des groupes de 3 figures est placé sur le dos d'un homme étendu par terre sur le ventre et piétiné par les adeptes fidèles (fig. 927), ce qui est assez différent du noyé de Wiseman, dont le corps servait à retarder de quelques instants la fin de trois survivants réfugiés sur ce cadavre comme sur une épave. N'y a-t-il pas, dans cette représentation terrible du châtiment, de quoi expliquer les hésitations et les craintes manifestées par Denys d'Halicarnasse et Ovide lorsqu'il s'agit de la véritable signification des Pénates et de la divinité que le culte de l'État défendait de nommer? Les animaux réunis par paires sont également une allusion aux lois éternelles de la reproduction et à la pérennité des races, attributions de Cybèle qui lui étaient communes avec Angérone. Enfin les amulettes de la forme du κτείς rappellent plus positivement encore Vénus. Peut-être l' « arche de Noé » n'a-t-elle pas besoin d'une plus longue réfutation. Il est possible que Sichel ait cédé à l'ordinaire tentation de ceux qui pressent trop l'objet de leurs recherches et dépassent un peu les limites de la conjecture permise; mais l'attaque poussée en 1848 par Letronne avec son impétuosité et sa rudesse ordinaires [2] n'infirme pas les rapprochements établis par Sichel et certaines de ses conclusions fondées sur les textes.

H. Leclercq.

ARCHEVÊQUE. Nous traiterons ce degré de la hiérarchie avec l'épiscopat. Voir ce mot. A cette place il suffira de transcrire les deux seules inscriptions qui, à notre connaissance, font mention du titre d'archevêque.

Parmi les *ostraca*, un fragment nous a conservé le titre des κηρύγματα de Apa Damianos, archevêque d'Alexandrie [3] :

ⲣ ⲅⲉⲣⲓⲅⲙⲁ
ⲛⲁⲡⲁ ⲧⲁⲙⲓⲁⲛⲟⲥ
ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟ
ⲡⲟⲥ ⲛⲣⲁⲕⲁⲧⲉ
+

Ce Damianos est le trente-cinquième patriarche d'Alexandrie, Syrien de naissance, moine au Mont-Thabor, ensuite à Saint-Jean de Nitrie; il occupa le siège d'Alexandrie de 578 à 605.

A Salone, un sarcophage déposé dans la quatrième cour de la prison et servant de réservoir pour les eaux pluviales porte en caractères de la fin du VIe siè-

[1] Macrobe, *Saturn.*, I, 8 : *Apud Calvum Acterianus affirmat legendum, Polleutemque deum Venerem, non deam. Signum etiam ejus est Cypri barbatum corpore, sed veste muliebri cum sceptro ac statura (natura?) virili; et putant eamdem marem ac feminam esse. Aristophanes eam* Ἀφρόδιτον *appellat.* — [2] Letronne, *Sur la prétendue Venus-Angérone, mâle et femelle, et son prétendu culte secret. Pour servir à l'histoire de la religion romaine*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, t. IV, p. 141. A la place des explications de Sichel, il en opposa une qui lui paraît à lui-même « bouffonne », et qui pourrait bien l'être en effet. Tout cet emportement de Letronne ne visait pas Sichel, mais Raoul Rochette dont Sichel était l'ami et un peu l'élève. Or on sait la haine furieuse et aveugle de Letronne pour Raoul Rochette. Elle explique tout. — [3] W. E. Crum, *Coptic ostraca from the Collections of the Egypt exploration Fund, the Cairo museum and others*, in-4°, London, 1902, n. 18.

Digitized by Google

cle ou au commencement du VIIe l'inscription suivante[1] :

+ D̄ SΩTA MAX⊕SIMO ARCĒPSC̄ +

D(epositio) Sota, Maxsimo arc(hi)ep(i)sc(opo)

Il s'agit ici de l'archevêque Maxime (592-620).

H. LECLERCQ.

ARCHICANTOR. Voir CHANTRES.

ARCHICLAVUS. Voir TRÉSORIER.

ARCHIDIACRE. — I. Origine et nom. II. Nomination. III. Nombre. IV. Office. V. Fonctions. VI. Bibliographie.

I. ORIGINE ET NOM. — Le titre et la juridiction de l'archidiacre relèvent moins des études d'archéologie et de liturgie, que du droit canonique sur lequel nous ne devons pas empiéter. De même que c'est à partir du VIIIe siècle, c'est-à-dire, à la limite de nos recherches que la dignité et la charge d'archidiacre entrent dans leur période de développement. Pour ces deux raisons, nous pourrons donc nous borner à quelques indications très rapides.

C'était vers le IVe siècle seulement que le mot « archidiacre », sinon la fonction, fut inventé. Il paraît en tous cas peu ancien chez ceux qui l'emploient alors. Saint Augustin s'exprime ainsi au sujet du diacre saint Étienne : *Primicerius diaconorum*, et *archidiaconus*[2]. Saint Jérôme dit de son côté : *Diaconi eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent*[3], et encore : *Singuli Ecclesiarum episcopi, singuli archiepiscopi, singuli diaconi*[4].

C'est vers la même époque que nous rencontrons chez les Grecs ἀρχιδιάκονος; au concile d'Éphèse (431), chez Isidore de Péluse, Socrate, Sozomène, etc.[5]. Cependant le titre était plus ancien. S'il ne faut accorder aucun crédit à l'affirmation des canons arabes de Nicée qui prétendent le faire remonter jusqu'aux temps apostoliques[6]; il n'est pas possible de ne pas tenir compte du texte de saint Optat de Milève qui donne ce titre avec des fonctions importantes à Cécilien de Carthage. C'est en sa qualité d'archidiacre qu'il était intervenu pour interdire à la matrone Lucilla le culte outré qu'elle rendait à des martyrs non encore reconnus tels : *cum correptionem archidiaconi Cæciliani ferre non posset*[7]. On ne peut guère rencontrer d'attestation plus ancienne et quand on attribue, avec le Ménologe, le titre d'ἀρχιδιάκονος à Saint-Étienne on ne fait qu'interpréter une situation qui nous est mal connue. La prépondérance de saint Étienne sur ses collègues, pas plus que celle de saint Laurent sur les siens, ne nous sont historiquement attestées. La notoriété qui s'est attachée à ces deux personnages du fait de leur martyre a éclipsé tous leurs collègues, c'est tout ce qu'on peut en dire de plus certain[8]. Certains auteurs marquent la charge par une périphrase, par exemple, Théodoret : ὁ τοῦ χοροῦ των διακόνων ἡγουμενος[9], ce qui prouve que le titre n'avait à cette époque encore rien d'universel. Le *Liber pontificalis* qualifie saint Laurent du titre d'*archidiaconus*, ce qui ne prouve que pour la date de la recension de ce document[10].

En Occident et en Orient, le titre d'archidiacre semble avoir été réservé au clergé séculier. Dans les monastères, le premier parmi les diacres portait en Orient le titre de πρωτοδιάκονος; en Occident, il n'avait pas de titre spécial.

Les monuments archéologiques nous offrent rarement la mention des archidiacres. Un *ostracon* égyptien[11] et un texte épigraphique grec méritent cependant d'être rappelés. Voici ce dernier[12] :

ΕΝΘΑΔΕΚΑΤΑΚΙΝΤΕC
ΕΡΓΙΟC ΚΟΝCΙΛΙΑΡΙ
Ο ΚΑΙ ΜΑΡΟVCΗCVΝΖVΓ
OC AVTOV AMAAN
5 ACTACIΩC. . . . . ΝΙΑΡ
ΙΩΤΟV AVTONOIΗΟ
VCVΝΑΓΑΘΙCΤΗCC
VΝΖVΓOV AV . . . . ΚΑΙΜ
AMA ΛOC CKPINHAP
10 IOCTOVTONOIHOCC
VN MOY CXOVCIAVT
OVCVN BIOV ΚΑΙ MO
CXOC ΑΡΧΗ ΔΙΑΚΟΝ
TIC ΑΓΙΟΤΑΤΗC
15 ΕΚΛΙCΗΑC

Ἐνθάδε κατάκιντε Σέργιος κονσιλιάριο(ς) καὶ Μαρούση (?) σύνζυγος αὐτοῦ ἅμα Ἀναστασίῳ σ[κρι]νιαρίῳ, τοῦ αὐτον οἰήοῦ (= υἱοῦ), σὺν Ἀγάθῆς (?) τῆς συνζύγου αὐ[τοῦ] καὶ Μάμαλος (?) σκρινηάριος τούτον οἰήὸς (= υἱὸς) σὺν Μουσχούσι αὐτοῦ συνβίου καὶ Μόσχος ἀρχηδιάκον(ος) τῆς ἁγιοτάτης ἐκ(κ)λισήας. *Hic jacent, Sergius Consularis et Marusa conjux ejus, una cum Anastasio scrinario eorum filio, cum Agatha conjuge ejus; et Mamalus scrinarius horum filius cum Moschusa ejus consorte et Moschus Archidiaconus sanctissimæ Ecclesiæ* (trad. de J. Lami[13]).

J. Lami a consacré à cette inscription un long commentaire[14] d'où il ressort que l'inscription date du VIe siècle et que Moschus était archidiacre d'une église qui pourrait être celle de Constantinople.

En Afrique, à Leptiminus, nous trouvons une mosaïque de 0m65 × 0m65 portant l'inscription suivante[15] ;

THEODOR
VS ARCED
IACO*nu*S

A Rome, nous trouvons ce fragment[16] :

san]CTAE ARCEDIACONIS
....VIA C. F.

lig. 2 c(*larissima*) f(*emina*)

II. NOMINATION. — L'archidiaconat ne fut d'abord dans un certain nombre d'églises qu'une institution

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13131. — [2] S. August., *Epist. ad Lucianum*, serm. CCCXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1431 sq. — [3] S. Jérôme, *Ad Evagrium*, epist. CXLVI, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1194. — [4] *Ibid.*, epist. CXXV, *Ad Rusticum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1080. — [5] Coleti, *Concilia*, t. III, col. 1180; Isidore, *P. G.*, t. LXXVII, col. 288; Socrate, *P. G.*, t. LXVII, col. 749; Sozomène, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. — [6] Mansi, *Concilior. ampliss. collect.*, t. II, p. 311; *Concilii Nicæni canones arabici*, can. 62. — [7] S. Optat, *De schismate Donatistarum*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XI, col. 916. — [8] S. Augustin, *Sermo de diversis*, CCCII, 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1388 : *Sanctus Laurentius archidiaconus fuit* est une de ces phrases oratoires sur lesquelles on a plus tard bâti l'histoire. — [9] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 981. — [10] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 155; c'est donc gratuitement que, dans ses notes, l'éditeur confère à Laurent le titre d'archidiacre. — [11] S. Jean Climaque, *Scala paradisi*, grad. IV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 696, emploie cependant le titre d'ἀρχιδιάκων pour un moine. — [12] W. E. Crum, *Coptic ostraca from the collections of the Egypt exploration Fund, the Cairo museum and others*, in-4°, London, 1902, n. *ad 48*. — [13] Lami, *Novelle letterarie*, Firenze, 1759, col. 741, *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9853; G. Kaibel, *Inscr. græc. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2263; provient d'Orbitello, emplacement de l'ancienne ville de Cosa. — [14] *Novelle letterarie publicate in Firenze l'anno MDCCLIX*, t. XX, col. 740-942, 762-765, 778-781, 794-798. — [15] Grenville T. Temple, *Excursions in the Mediterranean, Algiers and Tunis*, in-8°, London, 1835; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 58*a*, n. 11117. La couronne est en partie brisée. — [16] Nicolaï, *Della basilica di S. Paolo*, in-fol., Roma, 1815, p. 128, n. 164; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. LX, n. 20.

Digitized by Google

analogue à celle du doyenné d'âge, c'était l'ancienneté ni plus ni moins. A Constantinople on l'entendait ainsi, ainsi qu'on peut le conclure de la réponse d'Anatolius au pape Léon le Grand. Celui-ci avait reproché à Anatolius d'avoir institué, *constituisse*, André, archidiacre. Anatolius répond que par le fait de l'ordination sacerdotale d'Aetius, André s'est trouvé régulièrement archidiacre : *non provectus a nobis sed gradu faciente Archidiaconi dignitate honoratus*[1]. Par contre, si tel était l'usage de Constantinople, celui d'Alexandrie différait puisque saint Athanase, encore très jeune d'âge se trouvait à la tête des diacres. Il est vrai qu'un passage souvent cité semble indiquer que les diacres d'Alexandrie élisaient leur archidiacre, mais ce qui reste d'hypothétique dans le texte, ne permet pas de fonder sur lui une institution[2] : *quomodo si... diaconi eligant de se quem industrium noverint et Archidiaconum vocent*. Même variété d'usage en Occident. Dans la vie de saint Grégoire Ier nous voyons ce pape s'attacher un diacre en particulier : *levitam septimum ad suum adjutorium constituit*[3]. Un canon du concile d'Agde, en 506 (voir AGDE, t. I, col. 871), est ainsi rédigé : *Episcopus etiam, quorum vita non reprehenditur, posteriorem priori nullum præponat; nisi fortasse elatus superbia, quod pro necessitate ecclesiæ episcopus jusserit, implere contemnat. Sane si officium archidiaconatus propter simpliciorem naturam implere aut expedire nequiverit, ille loci sui nomen teneat, et ordinationi ecclesiæ quem elegerit episcopus præponatur*[4].

III. NOMBRE. — L'archidiaconat là où il n'était qu'une forme de l'ancienneté devait évidemment se réduire à un seul titulaire. Probablement il en était de même un peu partout. Un texte de saint Jérôme est très favorable à cette opinion quand il dit : *singuli ecclesiarum episcopi, singuli archipresbyteri, singuli archidiaconi*[5]; en outre les canons des conciles ne parlent jamais que d'un seul archidiacre dans chaque église. Cependant vers le VIIe siècle, la tendance se manifestait à en établir plusieurs. C'est ce qui ressort du canon Xe du concile de Mérida, en 667, interdisant la nomination de plusieurs archidiacres dans un seul diocèse[6]. Ce n'est toutefois qu'à la fin du VIIIe siècle que nous relevons la présence de plusieurs archidiacres dans le diocèse de Strasbourg. En l'année 774, l'évêque Heddo divise le diocèse en trois archidiaconnés, *archidiaconatus rurales* et cet usage alla depuis lors en se répandant, sauf en Italie, où l'exiguité des diocèses ne permettait pas ces sectionnements. Alors il s'établit une distinction entre l'*archidiaconus magnus* affecté à la cathédrale et les *archidiaconi rurales*. Le premier était à la tête de tout le clergé de la cathédrale et prit dans la suite le nom de prévot. Les « ruraux » avaient une situation analogue dans leurs districts respectifs et ils l'emportaient en dignité sur les archiprêtres. Dès cette époque, il semble que les archidiacres ruraux avaient reçu le sacerdoce, tandis que le « grand archidiacre », jusqu'au XIIe siècle au moins, s'obstina à ne pas franchir le diaconat.

IV. OFFICE. — A l'origine, l'office d'archidiacre était réservé aux seuls diacres. Au dire de saint Jérôme *archidiaconus injuriam putat si presbyter ordinetur*[7]. Il y avait en effet incompatibilité entre la charge d'archidiacre et le sacerdoce puisque les paroles que nous avons citées font voir clairement que l'ordination sacerdotale d'Aetius transmettait, par le fait même, le titre d'archidiacre à son successeur. Sidoine Apollinaire parle d'un archidiacre nommé Jean qu'on ne faisait pas ordonner prêtre afin de le maintenir plus longtemps en charge : *diu dignitate non potuit augeri ne potestate posset absolvi*[8]. On ignore à quelle date précise, des prêtres commencèrent à exercer la charge d'archidiacre et à en porter le titre; le plus ancien document qu'on en ait est un document adressé, en 874, par l'archevêque de Reims, Hincmar, aux archidiacres qualifiés *archidiaconibus-presbyteris*[9].

V. FONCTIONS. — L'ancienneté aura dû faire primitivement de l'archidiaconat une simple préséance. Il semble qu'en Orient, il ne fut jamais autre chose. Les archidiacres, s'ils étaient des hommes distingués, pouvaient jeter sur leur charge un grand éclat, mais cet éclat n'y était pas attaché. Ce qu'on leur concédait était assez peu de chose. A Alexandrie, l'archidiacre avait le privilège de lire l'évangile à la cathédrale[10]; ailleurs il précédait les diacres à l'offrande des éléments du sacrifice. Rien de bien positif, en somme, puisque à Constantinople la dignité d'archidiacre avait fini par échouer aux mains d'un officier de la cour byzantine[11].

Il n'en fut pas de même en Occident; mais ici notre sujet relève du droit canonique plus que de l'archéologie.

VI. BIBLIOGRAPHIE — G. C. Amaduzzi, *Dissertazione canonico-filologica sopra il titolo delle istituzioni canoniche « de officio archidiaconi »*, dans Calogerà, *Nuova raccoltā d'opuscoli*, in-18, Venezia, 1768, t. XVII, 80 p. — G. H. Bötzen - P. A. Lehmann, *De archidiaconis veteris Ecclesiæ*, in-4°, Lipsiæ, 1687, cité d'après U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliogr.*, au mot *Archidiacre*. — Douhet, dans le *Dictionnaire des mystères*, in-4°, 1854, p. 154-158. — G. A. Galante, *Lapida sepolcrale di Teofilatto, arcidiacono della Chiesa di Napoli, nel secolo VII*, in-4°, Napoli, 1867. — Fr. X. Glasschröder, *Zur Geschichte des Archidiakonates*, dans *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubilāaum des deutschen Campo Santo in Rom*, in-4°, Freiburg, 1897. — G. H. Goetze, *De archidiaconis veteris Ecclesiæ*, in-4°, 1687. — A. Gréa, *Essai historique sur les archidiacres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1851, p. 39-67, 215-247. — Kranold, *Das apostoliche Alter der Archidiakonalwürde*, in-4°, Wittemburg, 1768. — J. P. Kress, *Erläuterung des Archidiaconatwesen*, in-fol., Helmstadt, 1725. — G. C. Neller, *De archidiaconis*, in-4°, Treviris, 1771. — J. P. Pertsch, *Vom Ursprung der Archidiakonen*, in-8°, Hildesheim, 1743. — J. Quistorp, *De diaconis, archidiaconis, hypodiaconis et diaconissis*, in-4°, Rostochii, 1655. — *Von der Archidiakonen-Amt und Jurisdiction*, in-fol., Osnabruck, 1717. — A. Schröder, *Die Entwickelung des Archidiakonats bis zum elften Jahrhundert. Inaug-Dissert*, in-8°, Augsburg, 1890. — Spitz, *De archidiaconibus in Germania ac ecclesia Coloniensi*, in-8°, Bonn, 1749. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, t. I, p. 570-585.

H. LECLERCQ.

ARCHIERATICON. L'archieraticon (ἀρχιερατικὸν βιβλίον) est, au sens littéral du mot, le *livre des évêques*, c'est-à-dire le rituel contenant toutes les prescriptions relatives aux fonctions épiscopales. Il correspond donc, au moins de nom, au *pontifical* romain; mais il s'en faut qu'il lui soit, en fait, équivalent. Nous n'entendons d'ailleurs parler que de l'ἀρχιερατικόν grec.

Examinons d'abord, comme terme de comparaison, l'édition princeps; elle a vu le jour à Venise, en 1714, sous le titre suivant dont nous respectons la ponctua-

[1] S. Léon, *Epist.*, CXXXII, n. II, t. LIV. col. 1083. Remarquer cependant que Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1537, parle de Sérapion comme ayant été établi archidiacre par le patriarche saint Jean Chrysostome : ὃν ἀρχιδιάκονον αὐτοῦ κατέστησε. — [2] S. Jérôme, *Ad Evagrium*, epist. CXLVI, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1194. — [3] Johannes, *Vita S. Gregorii maximi*, I, XXV. — [4] Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. VIII, col. 328. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, *ad Rusticum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1080. — [6] *Concilium Emeritense*, can. 10, Mansi, *op. cit.*, t. XI, col. 81. — [7] S. Jérôme, *Comment. in Ezechielem*, c. XLVIII, *P. L.*, t. XXV, col. 484. — [8] Sidoine, *Epist.*, l. IV, n. XXV, *P. L.*, t. LVIII, col. 532. — [9] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XV, col. 497. — [10] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. — [11] G. Codinus, *De officiis Constant.*, c. XVII, 38, *P. G.*, t. CLVII, col. 107.

Digitized by Google

tion : Ἀρχιερατικὸν, περιέχον τὰς θείας, καὶ ἱερὰς λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου, ἤτοι τῶν Προηγιασμένων· ἔτι δὲ καὶ τὰς τάξεις πασῶν τῶν χειροτονιῶν, Μετὰ καί τινων ἀναγκαίων Εὐχῶν· Ἐκδοθὲν ἤδη εἰς χρῆσιν τῶν Ἀρχιερέων, Ἐπιμελείᾳ, καὶ ἀναλώμασι Τοῦ Πανιερωτάτου Μητροπολίτου Νύσσης Κυρίου Μητροφάνους. Ἐνετίησιν, ,αψιδ'. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. 1714. *Superiorum permissu, ac privilegio.* — In-fol. de 4 ff. + 59 pages. Gravure de la cène sur le titre. Impression rouge et noire. Ce volume, dédié à Jean Constantin Bassaraba, voévode de Valachie, nous donne-t-il tout ce que promet le titre? Que l'on en juge par cette brève analyse : p. 1-12, messe de saint Jean Chrysostome; p. 13-27, messe de saint Basile; p. 28-35, messe des présanctifiés; p. 36-44, diverses prières de l'Eucologe; p. 45-58, ordinations du lecteur, du sous-diacre, du diacre, du prêtre, de l'évêque; p. 59, bénédiction d'une image. Ce n'est, on le voit, qu'un simple extrait du grand Eucologe, mais l'impression en est plus luxueuse. Les rubriques, insignifiantes d'ailleurs, sont tirées elles-mêmes de l'Eucologe. Une nouvelle édition parut à Venise en 1778; elle ne contient de changements que dans le titre, dont la seconde partie est ainsi libellée : Ἐκδοθὲν καὶ αὖθις εἰς χρῆσιν τῶν ἀρχιερέων, προτροπῇ καὶ ἀναλώμασι τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων Κυρίου Κυρίου Ἀβραμίου. Ἐνετίησιν, ,αψοη'. 1778, Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Superiorum permissu, ac privilegio.* — In-fol. de 64 pp.

Peu avant cette réimpression, un archieraticon légèrement amplifié avait été mis au jour par les soins de Cyrille, archevêque du Sinaï; en voici le titre : Ἀρχιερατικὸν, περιέχον τὰς θείας, καὶ ἱερὰς λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου, ἤτοι τῶν Προηγιασμένων. ἔτι δὲ καὶ τὰς τάξεις πασῶν τῶν χειροτονιῶν. ἐκδοθὲν ἤδη εἰς χρῆσιν τῶν ἀρχιερέων, νῦν δὲ τὸ δεύτερον μετατυπωθὲν, μετὰ καί τινων ἀναγκαίων εὐχῶν, ἐπιμελείᾳ, καὶ ἀναλώμασι τοῦ πανιερωτάτου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου τοῦ θεοδαδίστου ὄρους Σινᾶ. Ἐνετίησιν, ,αψογ'. 1773. Παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Βόρτολι. *Superiorum permissu, ac privilegio.* — In-fol. de 4 ff. + 76 pp. Au feuillet 4 recto, courte préface de Cyrille. Les additions faites par ce prélat au travail de son devancier, le métropolitain de Nysse, portent sur les promotions d'un higoumène, d'un archimandrite, d'un archidiacre, sur la cérémonie de la bénédiction de l'eau, et sur la prière de l'itinéraire (εἰς τὸν ταξιδιώτην).

La dernière édition de l'archieraticon date de 1820. Sortie des presses de l'imprimerie patriarcale à la veille des graves événements qui marquèrent le début de l'indépendance grecque, elle n'obtint qu'une diffusion fort restreinte; aujourd'hui encore on ne la livre aux amateurs qu'en feuilles. En voici le titre : l'absence d'accents indique les mots en capitales qui en sont dépourvus : Αρχιερατικον περιεχον τας θειας και ιερας λειτουργιας Ιωαννου του Χρυσοστομου, Βασιλειου του μεγαλου, και Γρηγοριου του Διαλογου ἤτοι τῶν Προηγιασμένων. Ἔτι δὲ και τας ταξεις πασων των χειροτονιων, την ακολουθιαν του αρραβωνος, και του στεφανωματος, την ακολουθιαν του μικρου αγιασμου, και μερος της ιερας μεταληψεως, και αλλας αναγκαιας τοις αρχιερευσιν ευχας, εκδοθεν ηδη εις χρησιν των αρχιερεων επιμελεια συντονω των πανιερωτατων εφορων τῆς Πατριαρχικῆς Τυπογραφίας. Εν Κωνσταντινουπολει. ,αωκ'. 1820. Εν τω κατα τα πατριαρχεια ελληνικω τυπογραφειω. Αδεια και κελευσματι της ιερας συνοδου. — In-fol. de 3 ff. + 69 pages. Certains exemplaires contiennent au recto du 3e feuillet un avis des éphores qui manque dans les autres. Au reste la présente édition reproduit exactement jusqu'à la page 52 l'ἀρχιερατικόν de Cyrille du Sinaï. Les morceaux qui y paraissent pour la première fois, cérémonie des fiançailles et du mariage, bénédiction solennelle de l'eau, prières de la communion, proviennent simplement de l'Eucologe sans aucune modification de texte.

Les essais tentés jusqu'ici pour doter l'Église grecque d'un Pontifical au sens latin du mot n'ont donc pas abouti à de grands résultats. Si l'eucologe fournit les prières et les rubriques essentielles, la description des cérémonies propres aux fonctions pontificales reste encore à faire. Le reproche adressé ici aux ouvrages publiés par les Grecs porte également sur l'archieraticon de Habert, qui représente l'unique tentative faite en ce genre en Occident. L'ouvrage étant d'une extrême rareté, on me permettra d'en reproduire intégralement le titre : Αρχιερατικον. *Liber pontificalis Ecclesiæ Græcæ, Nunc primum ex regiis ms. euchologiis, aliisque probatissimis monumentis collectus, latina interpretatione, notis ac observationibus antiquitatis ecclesiasticæ plenissimis illustratus. Meditatione et labore* ISAACII HABERTI *sacrosanctæ Ecclesiæ Parisiensis Presbyteri Canonici ac Theologi, Abbatis S. Mariæ de Allodijs, Doctoris Sorbonici, Regi a Consilijs et Sacris Concionibus Ordinarij. Cum indice locupletissimo. Parisiis, Sumptibus Petri Blasii, via Iacobæa sub signo D. Thomæ.* M.DC.XLIII. *Cum privilegio regis christianissimi et aprobationum (sic) doctorum.* — In-fol. de 16 ff. + 749 pp. + 5 ff. Si l'on fait abstraction des pièces liminaires (bulle de Léon X et de Clément VIII sur le rite grec, formules épistolaires), le volume s'ouvre par le rituel de la messe patriarcale (p. 1-304), comprenant avec la messe les ordinations diverses qui peuvent l'accompagner. Ce rituel, dont l'éditeur a quelque peu défiguré la physionomie en y intercalant à tout propos de longs commentaires, a pour rédacteur le diacre Démétrius Gémiste, protonotaire du patriarcat au XIVe siècle. Habert ne s'en est pas douté; mais nombreux sont les manuscrits qui attribuent à Gémiste la codification de ce cérémonial [1]. Il a été depuis réédité deux fois, d'abord par un anonyme comme un document inédit sous le titre suivant : Διάταξις τῆς τοῦ πατριάρχου λειτουργίας πῶς γίνεται ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, in-12, Athènes, 1890, p. 11-31, d'après une copie d'un manuscrit de Jérusalem fournie par A. Papadopoulos-Kerameus; ensuite par A. Dmitrievsky dans ses Εὐχολόγια, p. 301-319. Nous insistons un peu sur ce morceau, car c'est le plus intéressant du recueil de Habert; le reste du volume est une compilation de documents déjà connus : rituel de l'ordination d'après l'eucologe de Venise (p. 305-331) et la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite (p. 332-346); homélie du prélat consécrateur tirée de S. Grégoire de Nazianze (p. 365-377), homélie du prélat consacré d'après le même Grégoire (p. 378-401), discours du prêtre nouvellement ordonné emprunté à saint Jean Chrysostome (p. 402-429), cérémonial de la nomination des patriarches, des évêques et des archimandrites d'après Codinus et autres (p. 430-494), profession de foi de l'évêque à son ordination d'après l'eucologe (p. 495-508), pièces de chancellerie délivrées aux ordinands (p. 509-542), canons relatifs aux ordinations tirés des actes conciliaires (p. 543-556), formulaires de lettres patriarcales et épiscopales empruntés au livre V du *Droit oriental* ou tirés des manuscrits de la Bibliothèque royale (p. 557-569), institution des archimandrites, des exarques, des confesseurs et des higoumènes (p. 570-603), couronnement des empereurs d'après Cantacuzène et Codinus (p. 604-641), pose des fondements d'une église d'après l'eucologe (p. 642-648), rituel de l'autel et des antimensia (p. 649-665), réconciliation d'une église profanée (p. 666-681), préparation et bénédiction du saint chrême d'après Denys l'Aréopagite et l'eucologe (p. 682-714), lettres festivales (p. 715-720), formules de démission (p. 721-729), censures pontificales (p. 730-749).

Comme on le voit par l'analyse qui précède, l'ouvrage de Habert est moins un pontifical qu'un recueil de docu-

[1] Cf. A. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 376, 928.

Digitized by Google

ments, la plupart déjà publiés, relatifs aux évêques; il vaut surtout par le commentaire de l'éditeur, bien inférieur pourtant à celui que, quatre ans plus tard, Jacques Goar devait donner sur tout l'Eucologe. Malgré ses défauts, l'archieraticon de Habert obtint les honneurs d'une seconde édition, qui parut en 1676, à Paris, chez Louis Billaine.

Les églises orthodoxes, issues de l'Église grecque, ont évidemment la même *archieraticon*, hormis quelques modifications de détail. Nous prendrons, à titre d'exemple, l'archieraticon roumain, dont voici d'abord le titre : *Arhieraticon cuprinděnd rânduelile tuturor hirotesiilor şi hirotoniilor. tipărit in ḑilele Maiestăţeĭ Sale inbitoruluĭ de Christos Carol I Regele Romănieĭ Cu aprobarea şi binecuvintarea Sfintuluĭ Sinod al Sfinteĭ Biserici Autocefale Orthodoxe Române. Ediţia II. Bucuresti, Tipografia cărţilor bisericeşti. 1899.* — In-4° de 54 pp. Impression rouge et noire. On y trouve successivement l'ordination du lecteur et du chantre (p. 5), celle du sous-diacre (p. 7), celle du diacre (p. 9), celle du prêtre (p. 13), celle de l'évêque actuellement en usage (p. 17), celle usitée autrefois (p. 21), le commentaire de Métrophanes, métropolitain de Nysse, le premier éditeur de l'ἀρχιερατικόν grec, sur la consécration épiscopale (p. 24), l'ordination de l'archevêque-primat de Roumanie, rite imité de la nomination des patriarches chez les Byzantins (p. 27), la nomination d'un confesseur (p. 44), celle d'un archidiacre et autres fonctionnaires subalternes (p. 46), celle enfin d'un higoumène (p. 51). Et c'est tout. La parfaite similitude avec l'archieraticon grec saute aux yeux. Il en est sans doute de même chez les autres peuples orthodoxes : en Russie, pourtant, la partie purement cérémonielle, les rubriques en un mot, tiennent une plus large place qu'ailleurs. On peut s'en rendre compte en consultant les publications de A. Maltzew, où les fonctions épiscopales se trouvent décrites [1]. La typographie synodale de Moscou publie fréquemment des ἀρχιερατικά; la dernière édition est de 1890.

L. Petit.

ARCHIMANDRITE. — I. Étymologie du mot. II. Patrie du mot. III. L'archimandritat primitif. IV. Archimandrite, supérieur de couvent. V. Archimandrite, chef de fédération. VI. L'archimandritat du VIe au Xe siècle. VII. Rivaux de l'archimandrite. VIII. L'archimandritat du XIe au XIIIe siècle. IX. L'archimandritat d'honneur. X. Conditions de l'archimandritat. XI. Collation de l'archimandritat. XII. Prérogatives de l'archimandritat. XIII. Le grand archimandrite. XIV. Archimandritat féminin. XV. L'archimandritat en Occident. XVI. L'archimandritat dans l'Église russe. XVII. Le protoarchimandritat ruthène. XVIII. L'archimandritat dans les autres Églises. XIX. Bibliographie.

I. Étymologie du mot. — Le mot ἀρχιμανδρίτης, de ἄρχω et de μάνδρα, signifie étymologiquement *chef de bergerie*. Mais ici μάνδρα veut être pris uniquement dans le sens métaphorique où l'emploient la lettre d'Acace et de Paul à saint Épiphane [2] et celle de saint Nil au moine Athanase [3], c'est-à-dire dans le sens de monastère. Le monastère est en effet la bergerie spirituelle, πνευματική μάνδρα, comme dit le même saint Nil [4]; la bergerie sacrée, ἱερὰ μάνδρα, comme dit la princesse Irène [5]; la bergerie sainte, ἁγία μάνδρα, comme dit le patriarche Jean d'Antioche [6]. Il suit de là que le mot archimandrite veut dire par lui-même *chef de monastère*. Nous verrons plus tard la signification précise dont, variable avec les temps et les lieux, l'a revêtu l'usage ecclésiastique.

II. Patrie du mot. — C'est en Mésopotamie, semble-t-il, que μάνδρα fut couramment employé, dès le IVe siècle, comme un synonyme pur et simple de μοναστήριον et de μονή. Cela, du moins, paraît indiqué par deux textes de saint Épiphane. A propos des Audiens, dont le fondateur était originaire ἀπὸ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν [7], l'*Adversus hæreses* porte ces mots : τὰς ἑαυτῶν μονὰς ἤτοι μάνδρας ἔχουσιν [8], et plus loin, à propos d'autres moines novateurs, ces autres mots non moins explicites : οἱ κατὰ Μεσοποταμίαν ἐν μοναστηρίοις ὑπάρχοντες εἴτουν μάνδραις καλουμέναις [9]. De Mésopotamie, le mot μάνδρα passa dans la Syrie monastique. En 375, lorsqu'ils écrivent à saint Épiphane, les deux supérieurs syriens Acace et Paul lui font porter leur lettre par un certain Marcel qui est, disent-ils, un des religieux τῆς ἡμετέρας μάνδρας [10]. Et au Ve siècle, s'il est vrai que le nom propre Μάνδρα ne précéda point saint Syméon Stylite [11], ce nom ne fut sans doute donné au lieu de son ascèse que grâce à la constitution d'un couvent. Il paraît tout naturel, dans ces conditions, de présenter le patriarcat d'Antioche et plus particulièrement la terre d'entre le Tigre et l'Euphrate comme la patrie de l'archimandritat.

En fait, les plus anciens archimandrites connus appartiennent à la Syrie, à la Perse. Les anciens textes grecs d'origine égyptienne ne mentionnent point un seul archimandrite dans l'Égypte du IVe siècle et le mot ne se rencontre jamais pour l'Asie-Mineure dans les œuvres de saint Basile. Au contraire, en tête de leur missive parfaitement datée de 375, les deux correspondants syriens de saint Épiphane s'intitulent ἀρχιμανδρῖται [12]. De même, saint Badma, cette victime de Sapor immolée le 8 avril 376, est appelé par l'hagiographe Marouta, dans ses actes, ἀρχιμανδρίτης [13]. Et déjà, si Waddington n'a point fait erreur sur l'ère employée, telle inscription batanéenne d'Eïtha nous parle d'une chapelle bâtie en mars 354 ou 355 ἐπὶ τοῦ ἁγιωτάτου Εὐλογίου πρεσβυτέρου καὶ ἀρχιμανδρίτου [14].

III. L'archimandritat primitif. — Cet archimandritat dont le patriarcat d'Antioche nous fournit ainsi les premiers exemples, en quoi consiste-t-il? Les auteurs sont d'avis partagé à son endroit. Pour les uns, l'archimandrite des premiers siècles se confond avec le simple supérieur de monastère. Les autres en font un dignitaire majeur préposé aux supérieurs ordinaires. Ce qu'est un simple supérieur de couvent, tout le monde le sait. Pour comprendre au contraire la qualité du dignitaire majeur dont il vient d'être question, nous devons exposer très brièvement l'organisation du monachisme grec et byzantin.

Dans ce monachisme, point de groupement en ordres religieux. L'œuvre fondée par saint Pakhôme constitue, il est vrai, une véritable congrégation où les supérieurs locaux obéissent tous à un supérieur général en résidence d'abord à Tabennisi, puis à Peboou [15]. Mais l'œuvre de saint Pakhôme est une exception. En dehors d'elle, l'Orient ignore ce que peut bien être l'union de plusieurs couvents sous un même chef. Chaque supérieur n'y commande, sauf des circonstances très spéciales et très rares, qu'à un seul monastère [16]; chaque monastère y forme sa propre congrégation, congrégation fermée où aucune autre maison religieuse ne peut être admise à

[1] *Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes unter Berucksichtigung des bischöflichen Ritus*, in-8°, Berlin, 1894, p. 188-213. — [2] *P. G.*, t. XLI, col. 156A. — [3] *Epist.*, II, 62, *P. G.*, t. LXXIX, col. 228A. — [4] *Epist.*, III, 241, *P. G.*, t. LXXIX, col. 496A. — [5] Τυπικὸν τῆς μονῆς τῆς κεχαριτωμένης, *P. G.*, t. CXXVII, col. 997C. — [6] *De charisticariis*, 14, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1144C. — [7] *Adversus hæreses*, LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 340A. — [8] *Ibid.* — [9] *Op. cit.*, *P. G.*, t. LXX, col. 765C. — [10] *P. G.*, t. XLI, col. 156A. — [11] Évagre, *Historia ecclesiastica*, I, 14, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2460A. — [12] *P. G.*, t. XLI, col. 156A. — [13] *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 822, LXXIII; H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, p. 593. — [14] *Inscriptions d'Asie-Mineure et de Syrie*, n. 2124, p. 499. — [15] P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, in-8°, Louvain, 1898, p. 286. — [16] *Code Justinien*, I, III, 39.

Digitized by Google

moins de perdre son rang et de changer sa qualité de couvent proprement dit en celle de μετόχιον. Telle est, de très bonne heure, l'organisation monastique de l'Orient. Toutefois, les monastères n'y restent pas toujours dans un isolement complet vis-à-vis les uns des autres. Soit effet de leur propre initiative, soit injonction de l'autorité ecclésiastique[1], ils en viennent le plus souvent à former, province par province, diocèse par diocèse, district par district, ville par ville, une sorte de fédération qui a son président officiel et reconnu. D'ordinaire, ce président n'est autre que le supérieur du monastère le plus ancien du groupe; parfois il est choisi par le corps monastique intéressé; parfois aussi, plus souvent même, il est nommé par le patriarche, le métropolite ou l'évêque. Quel qu'il soit, il occupe une situation exceptionnelle au-dessus des hégoumènes ordinaires. Et c'est lui, appelé officiellement ἔξαρχος τῶν μοναστηρίων, c'est lui uniquement, d'après quelques auteurs modernes, qui porte aussi le titre d'ἀρχιμανδρίτης.

De ces deux opinions sur l'archimandritat primitif, de celle qui le représente comme le supériorat du couvent local ou de celle qui le donne comme la présidence de la fédération monastique, quelle est la plus juste? Le peu de documents dont on dispose ne permet pas de prononcer avec une entière assurance. A mon avis, pourtant, le mot ἀρχιμανδρίτης a tout d'abord désigné, sauf peut-être dans quelques cas, le simple supérieur de couvent.

IV. Archimandrite, supérieur de couvent. — Que l'ἀρχιμανδρίτης, aux deux premiers siècles de son existence, se confonde avec ce que les textes appellent plus communément πατήρ, προεστώς, ἡγούμενος, καθηγούμενος, c'est-à-dire avec le supérieur de communauté locale, nous pouvons en donner plusieurs preuves. La première se trouve dans l'étymologie même du mot : μάνδρα voulant dire *monastère* et non *fédération de monastères*, ἀρχιμανδρίτης, chef de μάνδρα, doit vouloir dire *supérieur de couvent* et non *supérieur de fédération monastique*.

Une autre preuve nous est fournie par l'examen des lettres de l'époque. Nous y voyons que saint Nil est en correspondance avec treize archimandrites[2], saint Isidore de Péluse avec cinq[3], Théodoret de Cyr avec neuf[4]. Or, pendant qu'ils inscrivent ainsi le mot ἀρχιμανδρίτης à côté du nom de leurs correspondants, ces trois écrivassiers n'y inscrivent jamais aucun des autres titres par où l'on désigne les supérieurs monastiques, sauf saint Nil qui envoie telle de ses lettres à un ἡγούμενος[5] et telle autre à un καθηγούμενος[6]. En irait-il de la sorte si ἀρχιμανδρίτης ne désignait chez eux le simple supérieur de couvent?

Une troisième preuve se tire des textes qui nous montrent quantité d'archimandrites dans la même ville. Telle est, pour Constantinople, la lettre où saint Cyrille dit au pape saint Célestin que Nestorios a contre lui, dans son propre diocèse, τὰ μοναστήρια σχεδὸν ἅπαντα καὶ οἱ τούτων ἀρχιμανδρῖται[7]. Telles sont aussi les pièces relatives aux démarches de saint Dalmatios et de ses collègues en faveur du IIIe concile œcuménique. En 431, nous disent-elles, sur une lettre reçue d'Éphèse, tous les monastères de la capitale se lèvent avec leurs archimandrites, πάντα τὰ μοναστήρια ἅμα τοῖς ἀρχιμανδρίταις αὐτῶν[8], et se rendent sous le palais impérial. Les archimandrites, οἱ ἀρχιμανδρῖται[9], obtiennent une audience, et Dalmatios, qui est l'un d'entre eux, εἷς τῶν ἀρχιμανδριτῶν[10], expose le véritable état des choses à Théodose II, rendant ainsi un signalé service aux évêques orthodoxes d'Éphèse. Aussi, lorsqu'il écrit au peuple constantinopolitain, Cyrille demande-t-il que les archimandrites surtout, οἱ ἀρχιμανδρῖται[11], soient mis au courant des faits et gestes du concile. La vie de saint Dalmatios, fabriquée à l'aide de ces pièces un peu retouchées, parle dans le même sens : elle nous dit que son héros est le premier des archimandrites, ὁ πρῶτος τῶν ἀρχιμανδριτῶν[12], et elle nous montre à ses côtés la foule des archimandrites, des moines et des citadins, τὸ πλῆθος τῶν ἀρχιμανδριτῶν καὶ...[13], τὰ πλήθη τῶν τε ἀρχιμανδριτῶν καὶ...[14].

Si les sources relatives à 431 inspirent quelque défiance, voici la vie de saint Hypatios de Rufinianes qui est un document très sûr, composé aux portes mêmes de Constantinople entre 447 et 450. Cette vie attribue le titre d'archimandrite au fondateur du monastère d'Halmyrissos[15], au second supérieur de ce couvent Thrace[16], au père des acémètes[17]. Mais elle ne se contente pas de cela. Elle atteste encore en termes exprès que la capitale et ses environs possèdent un très grand nombre d'archimandrites en 434 ou 435. A cette date, dit-elle[18], pour empêcher le rétablissement de certains jeux païens, Hypatios n'eut qu'à se rendre πρὸς τοὺς ἀρχιμανδρίτας et à se concerter avec eux. Détail intéressant, cet Hypatios, que tous les moines constantinopolitains regardent comme leur chef[19] et à qui les archimandrites obéissent comme à leur père[20], cet Hypatios, l'hagiographe ne le qualifie jamais lui-même d'archimandrite. N'est-ce pas une preuve que l'archimandritat n'est point supérieur à l'hégouménat?

Le dossier du procès d'Eutychès atteste la même chose. Eutychès est archimandrite. Or, son autorité ne s'étend qu'à une seule maison religieuse dont on connaît la plupart des membres[21]. En 448, au concile de Constantinople, on lui enlève l'archimandritat. Comment? En lui enlevant la direction de son monastère. En 449, au brigandage d'Éphèse, on lui rend l'archimandritat. Comment? En lui rendant le supériorat de son couvent. Les textes, aussi explicites que nombreux, ne laissent aucun doute à cet égard[22].

D'autres documents contemporains ou postérieurs ajoutent leur témoignage. Les vingt-trois supérieurs monastiques de Constantinople qui souscrivent la condamnation d'Eutychès, le 22 novembre 448, s'intitulent tous archimandrites[23]. Les quinze à qui le pape saint Léon écrit nommément le 17 juillet 450 sont tous désignés avec le titre d'archimandrite[24]. Les cinquante-quatre qui signent la supplique au pape Hormisdas en 518 la signent tous, sauf un qui est prêtre de Sainte-Sophie, en qualité d'archimandrites[25]. En 536, les deux mots ἀρχιμανδρίτης et ἡγούμενος s'emploient indifféremment : le premier domine dans l'intitulé des pièces officielles[26] et aussi, en ce qui regarde l'exarque Marianus, dans le procès-verbal des sessions conciliaires[27]; le second domine dans les souscriptions[28].

Et qu'on ne dise pas que pareille situation est propre

[1] *Vita S. Pachomii*, 20, *Acta sanctorum*, maii t. III, édit. V. Palmé, p. 26. — [2] *Epist.*, II, 57, 70, 87, 88, 102, 119, 127; III, 66, 68, 108, 119, 125, 192, 193, 201-204; IV, 31, *P. G.*, t. LXXIX, col. 224, 232, 240, 241, 245, 252, 253, 420, 433, 437, 441, 473, 476, 477, 564. — [3] *Epist.*, I, 49, 117, 258, 283, 298, 318, 392, *P. G.* t. LXVIII, col. 212, 260, 337, 349, 356, 365, 404. — [4] *Epist.*, 27, 50, 127-129, 131, 137, 141, 142, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1205, 1225, 1340, 1341, 1348, 1357, 1365. — [5] *Epist.*, II, 64, col. 229. — [6] *Epist.*, III, 241, col. 496. — [7] *Epist.*, XI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 81[b]; Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. IV, col. 1013[c]. — [8] Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1428[b]. — [9] *Ibid.*, col. 1428[d]. — [10] *Ibid.*, col. 1428[c]. — [11] *Ibid.*, col. 1437[b]. — [12] A. Banduri, *Imperium orientale*, in-fol., Venise, 1729, p. 518[a]. — [13] *Ibid.*, p. 518[b]. — [14] *Ibid.*, p. 518[c]. — [15] Callinique, *De vita sancti Hypatii liber*, Leipzig, 1895, p. 15. — [16] *Op. cit.*, p. 17, 21. — [17] *Op. cit.*, p. 82. — [18] *Op. cit.*, p. 71. — [19] *Op. cit.*, p. 39. — [20] *Op. cit.*, p. 71. — [21] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 861-868. — [22] *Ibid.*, col. 724, 748, 836-861. — [23] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 752. — [24] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 88. — [25] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 1051-1055. — [26] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 883[d], 895[a], 983[a], 995[c]. — [27] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 879[bc], 882[a], 930[ab], 939[a], 951[c], 978[c], 979[a]. — [28] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 906-910, 986-991, 1007-1018.

Digitized by Google

à la capitale. Dans les documents officiels antérieurs à Justinien où il est question du monachisme, l'expression consacrée pour désigner les supérieurs et leurs sujets est celle-ci : ἀρχιμανδρῖται καὶ μοναχοί. Le mot ἡγούμενοι n'y figure point. Citons pour l'Arménie la lettre envoyée à l'Église de cette province en 435 par le patriarche Proclus [1]. Citons pour la Mésopotamie la lettre adressée par Théodose II, en juin 449, aux chefs du monachisme d'Édesse [2]. Citons pour la Palestine les trois lettres écrites au monachisme de cette contrée peu après le concile de Chalcédoine par l'empereur Marcien [3], l'impératrice Pulchérie [4] et le patriarche Juvénal [5]. Citons pour l'Égypte l'intitulé [6] et un ou deux passages [7] de l'Hénotikon lancé en 482 par l'empereur Zénon. Citons pour la Syrie le mémoire adressé à Rome sous Anatase Ier par les moines de la région apaméenne [8], la réponse faite le 10 février 518 par le pape Hormisdas [9], la supplique présentée au concile de la province en 518 par ces mêmes moines [10], la signature donnée en 536 par le représentant du couvent Saint-Maron [11]. Citons encore pour la Syrie, la Palestine ou l'Égypte les très anciens ἐπιτίμια faussement attribués à saint Basile [12].

Il est donc bien avéré que, durant les premiers siècles, le simple supérieur de monastère est archimandrite. Mais encore pour jouir de ce titre faut-il diriger un vrai couvent. Ceux-là, nous déclarent en 451 l'exarque Marianus et ses collègues, ceux-là ne sauraient en jouir qui vivent sans monastère proprement dit, quand bien même ils auraient deux ou trois disciples, comme Hypsès au Xylokirkos, ou même six, comme Gaudentius au quartier de Philippe [13]. S'ils le prennent, ils se jouent des prérogatives de l'archimandritat, χλευάζουσι τὰς ὑπολήψεις τῶν ἀρχιμανδριτῶν, et les évêques sont tenus de sévir contre eux ὥστε μὴ ἑαυτοὺς ἀρχιμανδρίτας λέγειν τοὺς ἐν μεμορίοις κατοικοῦντας [14].

V. Archimandrite, chef de fédération. — Ordinairement synonyme d'hégoumène, le mot archimandrite, avons-nous dit, paraît aussi avoir désigné dès l'origine, en quelques cas, un dignitaire plus élevé.

En 375, les archimandrites Acace et Paul disent du porteur de leur lettre à saint Épiphane qu'il était un des religieux τῆς ἡμετέρας μάνδρας [15]. Or un moine ne peut appartenir simultanément à deux monastères. Si deux supérieurs disent du même : « Celui-ci est de notre μάνδρα, » c'est que la μάνδρα est quelque chose de plus vaste que le couvent. Et par suite l'ἀρχιμανδρίτης est quelqu'un de plus haut placé que l'hégoumène.

En tête de l'*Adversus hæreses*, au sujet des deux mêmes archimandrites Acace et Paul, nous trouvons cette précieuse note explicative : ἀρχιμανδριτῶν, τουτέστι πατέρων μοναστηρίων μερῶν Καρχηδόνος καὶ Βερροίας τῆς Κοίλης Συρίας [16]. Où l'on voit que si les deux Célé-Syriens s'appellent archimandrites, ce n'est point qu'ils gouvernent un monastère chacun, mais bien parce qu'ils sont les *pères des monastères*, l'un d'eux dans la région de Chalcis [17], l'autre dans celle de Berrhée. Et donc l'archimandritat ici est au-dessus de l'hégouménat.

L'*Histoire Lausiaque*, cet écrit des environs de 420, paraît le prouver aussi. Elle n'emploie le mot ἀρχιμανδρίτης que quatre fois, sans l'accompagner d'aucun nom propre de personne ou de lieu [18], et trois fois en parlant de saint Pakhôme [19]. Or, on le sait, Pakhôme n'était point un simple supérieur de couvent, mais bien un supérieur général de congrégation. Lui réserver le titre d'archimandrite, n'est-ce pas mettre ce titre au-dessus des autres appellations monastiques?

Un ou deux textes relatifs aux affaires religieuses de Constantinople en 431 confirment cette manière de voir. La Vie de saint Dalmatios dit qu'une lettre fut alors envoyée d'Éphèse par saint Cyrille πρὸς τὸν ἀρχιμανδρίτην τῶν μοναστηρίων τὸν ὅσιον Δαλμάτιον [20], et en effet l'on trouve, tant dans les actes du concile [21] que dans cette Vie [22], une missive parfaitement adressée entre autres destinataires, τῷ ἀρχιμανδρίτῃ τῶν μοναστηρίων τῷ κυρίῳ Δαλματίῳ [23]. L'*archimandrite des monastères*, qu'est-ce à dire, sinon le président de la fédération formée par tous les couvents de Constantinople?

Et nous rencontrons la même chose à Jérusalem. Là sont dits archimandrites ceux-là qui ont en mains la direction générale du monachisme palestinien. Cyrille de Scythopolis nous le montre, lorsqu'il présente saint Euthyme comme μέγαν κοινοβιάρχην καὶ τῶν κοινοβίων ἀρχιμανδρίτην [24], ou saint Passarion comme χωρεπίσκοπον καὶ τῶν μοναχῶν ἀρχιμανδρίτην [25], ou encore Elpidios et Géronce comme ἀρχιμανδρίτας τῶν μοναχῶν [26]. Il nous le montre surtout lorsqu'il raconte l'élection qui eut lieu en 493 de saint Théodose comme cénobiarque et de saint Sabas comme lavrarque. Il écrit dans la vie de Théodose : Κοινῇ ψήφῳ προεβάλοντο τὸν μέγαν τοῦτον Θεοδόσιον ἀρχιμανδρίτην τῶν ὑπὸ τὴν ἁγίαν πόλιν κοινοβίων·... κατέστησαν τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Σάβαν ἀρχιμανδρίτην τε καὶ νομοθέτην τῶν ὑπὸ Παλαιστίνην λαυρῶν [27]. Et dans la vie de Sabas il a déjà écrit; Προεβλήθησαν κατὰ κοινὴν ψῆφον Θεοδόσιος καὶ Σάβας ἀρχιμανδρῖται καὶ ἔξαρχοι πάντων τῶν ὑπὸ τὴν ἁγίαν πόλιν μοναστηρίων· ... ὁ μὲν ἀββᾶς Θεοδόσιος ἀρχηγὸς γέγονε καὶ ἀρχιμανδρίτης παντὸς τοῦ κοινοβιακοῦ κανόνος·... ὁ δὲ πατὴρ ἡμῶν Σάβας ἄρχων κατεστάθη καὶ νομοθέτης παντὸς τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου [28]. Être archimandrite, on le voit, c'est diriger tout le corps monastique d'une région.

D'ailleurs, une novelle de Justinien, destinée à tout l'empire, met l'archimandritat au-dessus de l'hégouménat. Il y a, dit cette loi d'avril 535, des moines abandonnant leur couvent pour passer dans un autre : les hégoumènes ne doivent pas les recevoir, προσῆκον δέ ἐστι, τοὺς εὐλαβεστάτους ἡγουμένους μὴ εἰσδέχεσθαι; les évêques ainsi que ceux qui sont dits et appelés archimandrites doivent empêcher ce désordre, καὶ τοῦτο κωλύσουσιν οἱ θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι καὶ οἵ γε ἀρχιμανδρῖται λεγόμενοι καὶ καλούμενοι [29].

Tels sont les six cas sur lesquels on peut se baser pour attacher, dès avant 550, l'idée de fédération au mot archimandrite. Les deux premiers prouvent pour la Syrie, le troisième pour l'Égypte, le quatrième pour Constantinople, le cinquième pour Jérusalem, le dernier pour tout l'Orient. Mais est-il vrai qu'ils prouvent?

L'argument basé sur le τῆς ἡμετέρας μάνδρας, s'il prouvait quelque chose, prouverait trop. Car, si le même individu ne saurait appartenir à deux monastères simultanément, il ne saurait davantage appartenir à deux groupes monastiques en même temps. Et donc le porteur de la lettre de 375 était ou un sujet d'Acace ou un

[1] Mansi, *op. cit.*, t. v, col. 421ᵃ. *P. G.*, t. lxv, col. 856. — [2] S. Perry, *Secunda synodus ephesina*, trad. anglaise, Oxford, 1880, p. 40, 41. — [3] Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 488ᵇ. — [4] Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 509ᵃ — [5] Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 520ᵈ. — [6] Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, xii, 4, *P. L.*, t. lxvii, col. 845ᶜ. — [7] Évagre, *Historia ecclesiastica*, iii, 14, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2621ᶜᵈ. — [8] Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 425-429. — [9] Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 429ᶜ, 1023ᵃ. — [10] Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 1130-1136. — [11] Mansi, *op. cit.*, t. viii, col. 890ᶜ. — [12] *Epitimia*, 12, 17, 19, 25, 29-31, 33, 35, 40, 41, 46, 49, 51, 59, 60, *P. G.*, t. xxxi, col. 1308ᶜ, 1309, 1312, 1313. — [13] Mansi, *op. cit.*, t. vii, col. 61ᶜᵈ. — [14] *Ibid.*, col. 64ᵃ. — [15] *P. G.*, t. xli, col. 156ᵈ. — [16] *Ibid.*, col. 156ᵃ. — [17] Καρχηδόνος = Χαρκηδόνος = Χαλκηδόνος = Χαλκίδος. — [18] *Op. cit.*, 25, *P. G.*, t. xxxiv, col. 1068ᵈ. — [19] *Op. cit.*, 7, 20, 38, col. 1120ᵈ, 1057ᶜ, 1100ᵃ — [20] Banduri, *op. cit.*, p. 517ᶜ. — [21] Mansi, *op. cit.*, t. iv, col. 1228ᵈ. — [22] Banduri, *op. cit.*, p. 519ᵃ. — [23] *P. G.*, t. lxxvii, col. 132ᵃ. — [24] J. B. Cotelier, *Ecclesiæ græca monumenta*, t. iv, p. 16. — [25] *Ibid.*, p. 81. — [26] *Ibid.*, p. 56, 66. — [27] H. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 110. — [28] J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. ii, in-4°, Paris, 1686, p. 261ᵃ. — [29] *Nov.*, v, 7.

Digitized by Google

sujet de Paul, mais pas des deux à la fois. Et dès lors, rien n'empêche de traduire μάνδρα par couvent.

En second lieu, la glose qui ouvre l'*Adversus hæreses* n'a rien de correct dans sa rédaction, rien d'explicite dans sa teneur, et l'on ne voit pas qu'elle dise nécessairement que les deux archimandrites Acace et Paul commandaient chacun à plus d'un monastère. Le lui faire dire c'est la mettre en contradiction avec les textes qui, moins d'un demi-siècle plus tard, nous montrent le titre d'archimandrite porté par tout supérieur de couvent syrien.

L'*Histoire Lausiaque* ne prouve pas davantage pour l'Égypte. Il est vrai que le mot ἀρχιμανδρίτης, qui s'y lit quatre fois, s'y trouve appliqué trois fois à saint Pakhôme. Mais pareillement le mot ἡγούμενος, qui s'y lit quatre fois aussi[1], s'y trouve appliqué deux fois à des supérieurs qui commandaient à plus d'un monastère chacun : l'un est saint Pakhôme en personne[2]; l'autre un Sérapion que l'auteur déclare πατέρα πολλῶν μοναστηρίων καὶ ἡγούμενον πολλῆς ἀδελφότητος[3]. Dira-t-on pour cela que l'hégoumène a jamais été un supérieur général?

De son côté, la paire de textes qui regardent saint Dalmatios, est puisée à une source plus que suspecte. La vie du saint porte en elle-même tous les caractères d'un document tardif et les pièces officielles relatives à ses démarches de 431 sont truquées. Aux moines dalmatiens remonte la responsabilité d'y avoir fait des retouches, d'y avoir glissé des interpolations. Leur monastère, le plus ancien de Constantinople, jouissait à ce titre de l'exarchat sur toutes les maisons religieuses de la capitale. Eux, pour rendre cette primauté plus solide et plus vénérable, résolurent un jour d'affirmer qu'elle reposait sur une décision conciliaire et sur une décision papale. De là cette lettre où les pères d'Éphèse écrivent : Θεσπίζομεν τοίνυν τὸν κύριον Δαλμάτιον καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν μέλλοντας ἡγεμονεύειν τοῦ εὐαγοῦς μοναστηρίου αὐτοῦ εἶναι ἐξάρχους τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων τῶν τε νῦν ὄντων καὶ τῶν μετὰ ταῦτα ἔσεσθαι μελλόντων ἐν Κωνσταντινουπόλει[4], déclarant au surplus que Célestin, le très saint pape de Rome, leur a lui-même envoyé à Éphèse cet ordre : Θεσπίζομεν καὶ ὑπομιμνήσκομεν τὴν ἁγίαν σύνοδον ἵνα τὸν εἰρημένον ὅσιον Δαλμάτιον προαγάγητε ἄρχοντα πάντων τῶν μοναστηρίων τῶν ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει[5]. Mais le faux saute aux yeux. Si Dalmatios tient sa primatie et son exarchat de cet acte conciliaire, pourquoi son biographe en fait-il le πρῶτος τῶν ἀρχιμανδριτῶν[6] bien auparavant? Et pourquoi Dalmatios se présente-t-il lui-même comme ἀρχιμανδρίτης καὶ πατὴρ μοναχῶν[7] ou μοναστηρίων[8] dans une lettre antérieure? Et pourquoi saint Cyrille le salue-t-il comme ἔξαρχος τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων[9] dans une autre lettre également antérieure? Nous sommes donc en face de documents retouchés, interpolés. La présence de la formule ἀρχιμανδρίτης τῶν μοναστηρίων, deux fois répétée, y est due à un faussaire. Cette expression ne signifie rien employée au temps où les archimandrites se comptent à la douzaine dans les murs de Constantinople. Elle ne peut que dater de l'époque postérieure où le mot ἀρχιμανδρίτης prit en effet, comme nous le verrons, un sens analogue à celui d'exarque.

Quant aux divers passages de Cyrille de Scythopolis, ils prouvent pour le moment où cet hagiographe tenait la plume, c'est-à-dire pour le milieu du VIe siècle, nullement pour l'époque précédente, nullement pour l'année 493 où eut lieu la nomination de saint Théodose et de saint Sabas. En effet, si l'archimandritat se confondait dès 493 avec la présidence du monachisme hiérosolymitain, ce monachisme n'aurait dû avoir simultanément comme archimandrites que ses deux présidents. Or, encore de 536, nous possédons une supplique à Justinien où quatre supérieurs du groupe hiérosolymitain font suivre leur nom du mot ἀρχιμανδρίτης[10].

Enfin il reste douteux que la novelle d'avril 535 présente l'archimandrite comme un dignitaire préposé aux hégoumènes. On peut en effet y entendre les deux mots ἡγούμενοι et ἀρχιμανδρῖται comme synonymes : défense aux supérieurs de couvents (ἡγούμενοι) de recevoir chez eux les moines qui changent de maisons; ordre aux évêques et aux supérieurs de couvents (ἀρχιμανδρῖται) d'empêcher ces changements de maison. Cette explication est d'autant plus plausible que partout ailleurs, dans l'œuvre législative de Justinien[11], archimandrite est toujours pris pour hégoumène.

La conclusion est que, jusqu'au milieu du VIe siècle, il n'est aucun texte indiscutable qui établisse formellement l'emploi d'ἀρχιμανδρίτης au sens de président de fédération monastique. Tout témoigne au contraire d'une synonymie à peu près complète entre ἀρχιμανδρίτης et ἡγούμενος. Mais une heure vint où cette synonymie disparut et où l'archimandrite prit résolument le pas sur l'hégoumène. En quel siècle? Sous quel empereur?

VI. L'ARCHIMANDRITAT DU Ve AU Xe SIÈCLE. — C'est au VIe siècle, sous Justinien, que le mot ἀρχιμανδρίτης au sens de simple supérieur se voit progressivement supplanté par le mot hégoumène. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer les souscriptions monastiques de 518 à celles de 536. En 518, l'emploi d'ἀρχιμανδρίτης est général, aussi bien à Constantinople[12] qu'en Syrie[13]. En 536, au contraire, nous trouvons les proportions suivantes : la supplique au pape Agapit est signée par huit archimandrites et cinquante-huit hégoumènes de Constantinople[14], par un archimandrite et deux hégoumènes de Palestine[15], par cinq archimandrites et un hégoumène de Syrie[16]; la supplique à l'empereur Justinien par onze archimandrites et cinquante-cinq hégoumènes de Constantinople[17], par quatre archimandrites et un hégoumène de Palestine[18]; la suplique au patriarche Ménas par huit ou neuf archimandrites et quatre-vingt-dix-neuf ou cent hégoumènes de Constantinople et de Chalcédoine[19], par deux archimandrites et quatre hégoumènes de Palestine[20]. Et les documents législatifs de l'époque attestent le même changement. On lit οἵ γε ἀρχιμανδρῖται λεγόμενοι καὶ καλούμενοι dans une loi de 535[21], deux fois εἴτε ἀρχιμανδρῖται dans une loi de 544[22], τὸν ἀββᾶν ἢ τὸν ἀρχιμανδρίτην dans une loi de 546[23]. Ailleurs, et dans ces trois novelles aussi, c'est ἡγούμενος qu'est appelé couramment le supérieur de monastère.

Mais ἀρχιμανδρίτης n'en vient point encore, au moins partout, à désigner le président de fédération monastique. Ce président continue à se nommer officiellement *exarque des monastères*. Ὁ τῶν μοναστηρίων ἔξαρχος, dit Justinien en parlant de lui dans une constitution de 539[24]. Ἔξαρχος τῶν μοναστηρίων, tel est le titre sous lequel sont mentionnés les supérieurs du monastère dalmatien qui se passent la primatie monastique dans la capitale : en 518, Alexandre[25]; en 536, Marianus[26]; en 556, Timothée[27]; en 556 aussi, Anthime[28]. Si l'on dit ἔξαρχος tout court, c'est pour abréger : ainsi en agit à plusieurs reprises le rédacteur des actes conci-

[1] *Op. cit.*, 20, 52, 54, 76, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1058ᵃ, 1138ᵃ, 1154ᶜ, 1179ᵇ. — [2] *Op. cit.*, 20, col. 1058ᵃ. — [3] *Op. cit.*, 76, col. 1179ᵇ. — [4] Banduri, *op. cit.*, p. 524ᵃ. — [5] *Ibid.*, p. 245ᶜ. — [6] *Ibid.*, p. 518ᵃ. — [7] *Ibid.*, p. 521ᶜ. — [8] *Ibid.*, p. 522ᵈ; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1432ᵈ. — [9] Banduri, *op. cit.*, p. 522ᵃ. — [10] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 991ᶜᵈ. — [11] *Nov.*, CXX, 6, 2; CXXIII, 34. — [12] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 1051-1055. — [13] *Ibid.*, col. 1135. — [14] *Ibid.*, col. 906-910. — [15] *Ibid.*, col. 910-911. — [16] *Ibid.*, col. 911. — [17] *Ibid.*, col. 986-991. — [18] *Ibid.*, col. 991-995. — [19] *Ibid.*, col. 1007-1018. — [20] *Ibid.*, col. 1018-1022. — [21] *Nov.*, V, 7. — [22] *Nov.*, CXX, 6, 2. — [23] *Nov.*, CXXIII, 34. — [24] *Nov.*, CXXXIII, 4. — [25] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 1051ᶜ. — [26] *Ibid.*, col. 879ᵃ, 883ᵈ, 890ᶜ, 895ᶜ, 906ᶜ, 983ᶜ, 986ᵈ, 995ᶜ, 1007ᶜ. — [27] Théophane, *Chronographia*, an. 6049. — [28] *Ibid.*

Digitized by Google

liaires de 536[1]; ainsi en agira deux fois en 816 et 817 saint Théodore Studite[2].

Toutefois, tandis que le titre officiel reste ἔξαρχος τῶν μοναστηρίων, l'usage tend à lui donner un synonyme dans ἀρχιμανδρίτης. C'est que ce dernier titre, devenu de plus en plus rare et réservé de préférence aux supérieurs des monastères les plus importants, ne se trouve plus porté, en quelques endroits, que par le président de fédération. Dès lors, désigner ce président par le mot archimandrite, quoi de plus naturel?

On en fait ainsi de bonne heure à Jérusalem, comme nous le prouvent les textes déjà cités de Cyrille de Scythopolis qui écrivait en 556-558 : saint Théodore et saint Sabas que Cyrille appelle archimandrites, l'un du cénobitisme, l'autre de l'anachorétisme, sont bien autre chose que deux simples supérieurs de couvents.

Il en va de même en Égypte. Tandis que de vieux documents grecs comme la *Lettre de l'évêque Ammon*[3] et la *Vie de saint Pakhôme*[4] avec ses *Paralipomena*[5] ignorent le mot ἀρχιμανδρίτης, les documents d'origine copte écrits ou retouchés postérieurement l'emploient à plusieurs reprises, mais jamais, semble-t-il, en parlant d'hégoumènes ordinaires. Voici, par exemple, les *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*[6]. Sauf quatre cas, où nous sommes en face d'un anonyme[7] et d'un saint Moïse très mal connu[8], ces monuments ne parlent d'archimandrites que lorsqu'il s'agit de supérieurs généraux. A Tabennisi, ils signalent comme tels Pakhôme[9], Horsilsi[10], Théodore[11], Victor[12], Paphnuti[13], Martyrios[14] et Abraham[15]. Au couvent d'Atripé, centre d'une petite congrégation réformée[16], ils signalent comme tels Schenoudi[17] et Visa[18], auxquels un autre document nous permet d'ajouter Kolthe[19]. Ces documents, nous fournissent d'autres renseignements instructifs. L'un d'entre eux explique *archimandrite* par *père des monastères*[20]. Un autre nous montre Justinien menaçant Abraham de lui enlever « l'archimandritat d'apa Pakhôme » pour le donner à des orthodoxes[21]. Ici[22], Nestorios dit à Schenoudi en plein concile d'Éphèse : « Qu'as-tu à faire, toi, au milieu du synode? tu n'es pas un évêque, tu n'es ni un archimandrite, ni un proestos, mais tu es un moine. » Ailleurs, des voix célestes proclament Schenoudi « archimandrite du monde entier[23], de la terre entière[24], de tous les chrétiens »[25]. Et de tout cela il se dégage que le mot archimandrite désigne bien un supérieur majeur.

Pour Constantinople et ses environs, nous avons de nombreux exemples, mais postérieurs. Entre 560 et 566, l'auteur du *Breviarium* présente encore ἀρχιμανδρίτης et ἡγούμενος comme synonymes, car il écrit dans le titre du chapitre XI : *De Eutyche presbytero et hegumeno*, et à la première ligne de ce même chapitre : *Eutyches quidam presbyter et archimandrita*[26]. C'est plus tard qu'il faut placer le faux des moines dalmatiens : en écrivant ἀρχιμανδρίτης τῶν μοναστηρίων[27] à côté du nom de saint Dalmatios, ces moines nous prouvent bien que les trois mots en question équivalent exactement pour eux aux trois mots ἔξαρχος τῶν μοναστηρίων. Le prouve aussi une petite phrase qui se lit dans la très authentique notice biographique de saint Hilarion le jeune. En 807, mis à la tête du monastère dalmatien, Hilarion devint, dit l'auteur, non seulement hégoumène, mais aussi archimandrite, selon l'usage fixé en faveur de ce couvent par un concile. Ἔγινεν ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης, καθὼς ἐκεῖσε συνήθεια ἀπὸ συνόδου τυπωθεῖσα[28]. Le concile visé est celui d'Éphèse. Or, ce que le concile d'Éphèse avait prétendument décrété, c'est que l'hégoumène dalmatien serait exarque des monastères. Notre biographe prend donc ἀρχιμανδρίτης dans le sens d'ἔξαρχος.

En parlant de saint Hilarion, son contemporain Théodore Studite le nomme d'un mot l'exarque[29]. Mais lorsqu'il s'adresse directement à lui, il libelle sa lettre : Ἱλαρίωνι ἀρχιμανδρίτῃ[30]. Ailleurs, dans un quatrain à saint Dalmatios, le Studite écrit cet iambe : Μανδραρχαΐζεις τῶν μοναστῶν πατρόθεν[31], où le verbe μανδραρχαΐζειν, de même étymologie que le substantif ἀρχιμανδρίτης, doit être pris aussi dans le même sens.

Hâtons-nous d'ajouter que durant cette première période byzantine, du VIe au Xe siècle, le mot ἀρχιμανδρίτης peut continuer sur certains points à désigner le simple hégoumène. Pour mieux dire, il peut s'appliquer à certains supérieurs que l'évêque du lieu a voulu honorer d'une manière spéciale sans leur conférer la moindre juridiction hors de leur propre couvent. De là vient que l'on trouve simultanément plusieurs archimandrites à Constantinople même : en 759, quand saint Platon veut renoncer au monde, le monastère olympobithynien des Symboles lui est indiqué, nous dit son neveu[32], παρά τινι τῶν ἐν ἄστει ἀρχιμανδριτῶν. Nous trouvons sans doute quelques-uns de ces archimandrites secondaires parmi les neuf dignitaires monastiques qui signent comme tels les actes de Nicée en 787[33]. Nous en trouvons un autre apparemment dans l'Épiphane à qui saint Théodore Studite donne ce titre, bien qu'il l'appelle son fils et l'emploie souvent comme courrier, surtout pour communiquer avec le pape[34]. Au contraire, l'archimandrite de Gothie, cet autre correspondant du Studite[35], paraît être un supérieur majeur. On peut douter pour Basile, cet hégoumène de Saint-Sabas et archimandrite de Rome si fréquemment supplié par Théodore d'intéresser le pape aux affaires de l'Orient[36], et la raison de ce doute est que Pierre, prédécesseur de Basile, n'est jamais cité dans les actes du VIIe concile qu'avec le titre d'hégoumène[37].

D'ailleurs, même appliqué à de simples supérieurs de maisons, ἀρχιμανδρίτης n'est plus synonyme d'ἡγούμενος. Dans les actes de Nicée, pour les neuf signataires déjà signalés, comme sous la plume de Studite, pour Basile de Saint-Sabas, nous lisons toujours les deux titres l'un à côté de l'autre : ἡγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης, et c'est là une preuve que l'archimandritat, à défaut d'une juridiction plus étendue, apporte du moins une situation honorifique plus élevée que l'hégouménat.

VII. Rivaux de l'archimandrite. — Avant d'aller plus loin, il nous faut revenir en arrière pour faire observer que le président de la fédération monastique

[1] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 882a, 930b, 939a, 951c. — [2] *Epist.*, CXL, CCV, Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII, p. 125, 177. — [3] *Acta sanctorum*, maii t. III, p. 54*-61*. — [4] *Ibid.*, p. 22*-43*. — [5] *Ibid.*, p. 44*-53*. — [6] *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris, 1888-1895, t. IV. — [7] *Op. cit.*, p. 739. — [8] *Op. cit.*, p. 694, 698, 701. — [9] *Op. cit.*, p. 606, 612, 668. — [10] *Op. cit.*, p. 628. — [11] *Op. cit.*, p. 621. — [12] *Op. cit.*, p. 12, 13, 15, 133, 173, 176, 324, 325, 334, 431, 463, 630, 732. — [13] *Op. cit.*, p. 100, 118, 150, 154. — [14] *Op. cit.*, p. 51, 378, 401. — [15] *Op. cit.*, p. 743, 750. — [16] *Op. cit.*, p. 91, 331, 471, 575. — [17] *Op. cit.*, p. 1, 5, 14, 35, 110, 112, 154, 173, 176, 186, 289, 290, 307, 308, 467, 736, 785. — [18] *Op. cit.*, p. 290. — [19] F. Ladeuze, *op. cit.*, p. 214. — [20] *Mémoires*, etc., p. 307. — [21] *Op. cit.*, p. 745. — [22] *Op. cit.*, p. 68. — [23] *Op. cit.*, p. 7, 8, 311. — [24] *Op. cit.*, p. 370. — [25] *Op. cit.*, p. 310. — [26] Mansi, *op. cit.*, t. IX, col. 674c, *P. L.*, t. LXVIII, col. 998c. — [27] Banduri, *op. cit.*, p. 517c, 519b; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1228d, *P. G.*, t. LXXVII, col. 132d. — [28] *Acta sanctorum*, junii t. I, p. 747b; H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, col. 733. — [29] J. Pargoire, *Saint Théophane et ses rapports avec saint Théodore Studite*, dans le *Vizantiiskij Vremennik*, t. IX, p. 84, 86. — [30] *Epist.*, XIX, Mai, *op. cit.*, p. 18. — [31] *Poema*, LXXX, *P. G.*, t. XCIX, col. 1800d. — [32] *Laudatio S. Platonis hegumeni*, 8, *P. G.*, t. XCIX, col. 809b. — [33] Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 15,a,b,c,d, 156b. — [34] *Epist.*, I, 33, 34, 35, 41; II, 13, 35, 61, *P. G.*, t. XCIX, col. 1017, 1028, 1060, 1153, 1209, 1277; *Epist.*, I, 276, 277, Mai, *op. cit.*, p. 1, 222. — [35] *Epist.*, II, 164, *P. G.*, t. XCIX, col. 1520. — [36] *Epist.*, I, 35; II, 222, *P. G.*, t. XCIX, col. 1028, 1669; *Epist.*, 192, Mai, *op. cit.*, col. 164. — [37] Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 994a, 1051b, 1114b; t. XIII, col. 1b, 133b, 157b, 204b, 365c, 380c.

Digitized by Google

n'a plus, après le VIIe siècle, la même situation qu'auparavant. Qu'on le nomme exarque des monastères ou archimandrite, ce dignitaire a perdu la moitié de son pouvoir. Au début, il représentait les moines auprès de l'évêque ; mais il représentait aussi l'évêque auprès des moines : tel était à Amasia, au second quart du VIe siècle, le cas de saint Eutychios dont son biographe dit qu'il prit τὴν φροντίδα ἤτοι ἡγουμένιαν ὅλου τοῦ ὑπὸ τὴν μητρόπολιν μοναχικοῦ συστήματος ὅθεν καὶ καθολικὸς ὠνομάζετο[1]. Mais bientôt le chef du groupe monastique n'eut plus à parler qu'au nom des moines, car l'évêque préféra exercer son autorité sur les couvents par l'intermédiaire d'un de ses propres clercs. A Constantinople ce clerc fut le μέγας σακελλάριος[2], et il eut, comme l'écrit Balsamon[3], τῶν κατὰ τὴν πόλιν καὶ τῶν περατικῶν μοναστηρίων τὴν μέριμναν. Toutefois, écrasé de charges multiples, le grand sacellaire ne s'occupa guère jamais directement que des couvents de femmes, laissant la surveillance des monastères d'hommes à un de ses collègues nommé ὁ σακελλίου[4], et se faisant aider au besoin par des sous-ordres dits ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν[5] et ἄρχων τῶν μοναστηρίων[6]. Étaient sacellaires à Constantinople les deux ecclésiastiques Jean et Thomas qui devinrent patriarches, le premier en 582[7], le second en 607[8]. Etait archonte des monastères le clerc Nicétas qui monta sur le trône œcuménique en 766[9]. Comme Constantinople, chaque évêché, chaque métropole surtout posséda de ces dignitaires, et le président de la fédération monastique s'en trouva diminué d'autant.

Diminué, l'ancien ἔξαρχος τῶν μοναστηρίων le fut aussi, hors de Constantinople, par ce fait que plusieurs monastères soustraits à la juridiction de l'évêque ou du métropolite local en vinrent à ne relever que du patriarche. De pareils monastères, dénommés depuis stavropégiaques, se rencontrent dans l'histoire dès les environs de l'an 600 en Galatie[10]. Pour les inspecter, le patriarche dépêcha des envoyés spéciaux ou bien encore il délégua, soit pour un temps déterminé, soit pour toujours, le métropolite ou l'évêque du lieu. Quel qu'il fût, durant le temps de sa mission ou de sa délégation l'inspecteur des monastères stavropégiaques s'appela exarque. Mais cet ἔξαρχος[11] ne doit pas être confondu avec le vieil ἔξαρχος τῶν μοναστηρίων dont l'héritier amoindri est l'ἀρχιμανδρίτης.

Ainsi dans les couvents stavropégiaques, l'archimandrite a devant lui l'exarque ; dans les autres il se heurte au sacellaire et au sacellion. Entre ces rivaux, évidemment, les attributions sont réparties, peut-être presque dans les moindres détails, mais nous ignorons ce qui revient à chacun d'eux. C'est à peine si une pièce médiévale, qui nous arrêtera plus tard, peut aider à fixer certains droits de l'archimandritat et certaines prérogatives de l'exarchat.

Cette ignorance où nous sommes touchant le partage des pouvoirs a pour effet de nous laisser indécis en face de quelques textes byzantins, d'autant que les auteurs n'ont sans doute point toujours employé le titre strict ou le mot propre et que, si les archimandrites ont toujours appartenu au monachisme, leurs rivaux du sacellariat ou de l'exarchat n'ont pas toujours été nécessairement choisis parmi les ecclésiastiques séculiers. Il est pourtant probable qu'il n'y a pas à voir un archimandrite dans ce Pyrrhus qui, en 638, au moment de monter sur le siège de Constantinople, était πρεσβύτερος τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας, μοναχὸς καὶ ἄρχων τῶν μοναστηρίων καὶ ἡγούμενος Χρυσοπόλεως[12]. Le doute est encore moins permis pour l'Anthime Caïaphas qu'un document hagiographique nous montre, en 816, sur le golfe de Nicomédie, ἔξαρχον τῶν ἐκεῖ μοναστηρίων et persécuteur acharné des moines iconophiles[13]. Il faut en dire autant au sujet de l'Ignace, disciple de saint Ignace et futur évêque photien d'Hiérapolis, qui était ἄρχων τῶν μοναστηρίων τῶν κατὰ Προποντίδα[14].

VIII. L'ARCHIMANDRITAT DU XIe AU XIIIe SIÈCLE. — Nous venons de voir que l'archimandrite a de nombreux rivaux en la personne des fonctionnaires ecclésiastiques préposés à la surveillance du monachisme par le patriarche, le métropolite ou l'évêque. Cela dit, et sans nous inquiéter davantage pour le moment des archimandrites secondaires dépourvus de toute juridiction spéciale, revenons à l'archimandritat byzantin proprement dit et poursuivons son histoire du XIe au XIIIe siècle. Comme à l'époque précédente et plus clairement encore, cet archimandritat s'accuse de beaucoup supérieur à l'hégouménat. Le dignitaire qui en est revêtu ressemble fort à une sorte de supérieur général et il jouit d'une influence considérable sur tout un groupe de maisons religieuses. Ainsi en va-t-il sans doute dans tous les centres monastiques un peu importants ; ainsi en va-t-il du moins au mont Olympe de Bithynie, au mont Athos, en Sicile et en Calabre, à Athènes, au mont Latros.

L'Olympe bithynien a son archimandritat dès 1080, car il existe de cette époque une lettre de Michel Psellos adressée τῷ μοναχῷ καὶ ἀρχιμανδρίτῃ τοῦ Ὀλύμπου[15]. Quelque cent dix ans plus tard, le 30 décembre 1196, au couvent τῶν Ἡλίου βωμῶν ou τῶν Ἐλεγμῶν, expirait un supérieur que son épitaphe appelle ὁ μοναχὸς Ἰωάννης καὶ καθηγούμενος τῆς μονῆς ταύτης καὶ ὁ ἀρχιμανδρίτης τοῦ Ὀλύμπου ὄρους[16]. Jean était donc tout ensemble hégoumène d'Elegmi et archimandrite du mont Olympe. Sa pierre tombale nous apprend en outre, étant donnée la distance qui sépare Élegmi du massif olympien, que l'archimandritat de l'Olympe embrassait un territoire assez vaste.

Vers 1100, importuné par des hagiorites qui sont venus directement à lui, Alexis Ier Comnène les renvoie au supérieur du mont Athos en ces termes : ἀπέλθατε εἰς τὸν ἀρχιμανδρίτην σας, ἐπειδὴ αὐτὸν σφραγίζουσι οἱ θειότατοι βασιλεῖς πρῶτον ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει ἵνα ἔχῃ ἐξουσίαν εἰς πάντα καὶ ἐπὶ πάντα[17]. Ce texte, on le voit, établit très clairement une synonymie complète entre l'ἀρχιμανδρίτης et le πρῶτος ou président de la fédération monastique constituée sur la Sainte-Montagne. Ce faisant, il nous éclaire singulièrement sur la nature de l'archimandritat.

Nous éclaire encore davantage sur ce point le diplôme délivré par Roger II, roi de Sicile (1130-1154), en faveur du monastère Saint-Sauveur de Messine[18]. Cet acte serait à citer tout entier. Du Cange, qui s'est contenté d'y choisir les passages les plus importants, en a presque rempli toute une colonne de son Glossaire grec[19]. Faute de place, notons seulement que Roger II donne juridiction au supérieur de Saint-Sauveur sur qua-

[1] *Vita S. Eutychii*, 18, *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. LIV. — [2] J. Zhisman, *Die Synoden und die Episcopalämter in der morgenländischen Kirche*, Wien, 1867, p. 103. — [3] Μελέτη χάριν τῶν δύο ὀρφικίων, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1040a ; Ralli et Potli, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, t. IV, col. 534. — [4] J. Zhishman, *op. cit.*, p. 126. — [5] *Ibid.*, p. 160. — [6] *Ibid.*, p. 161. — [7] Nicéphore Calliste, *Catalogus patriarcharum Constantinopoleos ;* A. Banduri, *Imperium orientale*, Venise, 1729, p. 166. — [8] C. de Boor. *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, p. 118, 7. — [9] *Ibid.*, p. 119, 18. — [10] *Vita S. Theodori Sykeotæ*, 72 ; Th. Ioannou, Μνημεῖα ἁγιολογικά, Venise, 1884, p. 437. — [11] J. Zhishman, *op. cit.*, p. 158. — [12] C. de Boor, *op. cit.*, p. 118, 11. — [13] Théostéricte, *Vita S. Nicetæ Mediciensis*, 43, *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. XXVI. — [14] Nicétas, *Vita S. Ignatii patriarchæ*, *P. G.*, t. CV, col. 532b. — [15] *Epist.*, CLXXXV, K. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, t. V, p. 469. — [16] J. Pargoire, *L'épitaphe d'un archimandrite du mont Olympe*, dans les *Echos d'Orient*, t. IV, p. 357 ; P. Kastriotès, Ὀλίγαι τινὲς χριστιανικαὶ ἐπιγραφαί, dans la Χριστιανικὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρεία, fasc. 2, Athènes, 1894, p. 83. — [17] Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 171. — [18] R. Pirri, *Sicilia sacra*, t. II, p. 971-976. — [19] S. v. μάνδρα.

Digitized by Google

rante-six maisons religieuses de Sicile et de Calabre. Il institue Saint-Sauveur *mandram*, c'est-à-dire *matrem monasteriorum*, et son abbé *archimandritam*, c'est-à-dire *patrem et prælatum abbatum*. Cet archimandrite, dans les quarante-six couvents de son obédience, peut *inquirere... criminales quascumque vel pecuniarias quæstiones*. Il peut, d'accord avec les moines intéressés, *abbates instituere;* il peut *removere illos abbates qui quolibet modo indigni reperiuntur et alios loco istorum, sicut dictum est, instituere*. Bref, il a *dominationem et propriam potestatem in omnibus dictis monasteriis et grangiis subjectis, ac abbatibus et monachis, et hominibus omnibus, clericis et laïcis, et eorum subjectis eisdem capitaneis monasteriis tam in spiritualibus, quam in temporalibus, et diligenter examinare et recte judicare et ad finem causas perducere*.

Il est faux que, vers la même époque, la Terre d'Otrante ait formé un archimandritat particulier avec Saint-Nicolas di Casole pour chef-lieu. M. I. Sokolov, qui l'affirme [1], s'est laissé égarer par M. Ch. Diehl, lequel, trouvant le siège hégouménal de Saint-Nicolas dûment occupé en 1179, a cru devoir faire un archimandrite [2] de l'hégoumène Nectaire que d'autres y plaçaient à la même date. Par malheur, outre qu'elle n'arrange rien, pareille transformation est parfaitement inutile. En effet, comme me le fait observer le R. P. Pétridès, le Nectaire de 1179 est un mythe créé par Baronius [3] et adopté par tous les collecteurs de conciles jusqu'à Mansi [4]. Son existence ne repose que sur certaines lettres [5]. Or, ces lettres, faussement attribuées à un métropolite Georges de Corfou du XIIe siècle, ont pour véritable auteur Georges Bardanès, métropolite de Corfou au siècle suivant, et le Nectaire auquel elles s'adressent ou dont elles parlent est celui qui fut bien réellement hégoumène de Casole de 1220 à 1235.

Revenons en Orient. Là, dans un discours prononcé vers 1191 [6], Michel Akominatos nous apprend que tout le monachisme d'Athènes, sa ville épiscopale, obéit à un archimandrite. Le titre de son discours est celui-ci : Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακαρίτην ἀρχιμανδρίτην τῶν ἐν Ἀθηναῖς μοναστηρίων κὺρ Νεόφυτον [7].]

Mais le document le plus explicite sur l'archimandritat médiéval est un diplôme délivré par le patriarche Manuel Ier en septembre 1222. Autrefois, dit Manuel [8], le couvent Saint-Paul du Latros avait le σέμνωμα τοῦ ἀρχιμανδριτάτου ; il l'a perdu : nous le lui rendons. Désormais donc son supérieur sera καθηγούμενος καὶ ἀρχιμανδρίτης. Il aura ὑπὸ τὴν αὐτοῦ διεξαγωγὴν καὶ κυβέρνησιν les onze autres couvents du mont Latros. Il les visitera, il y accomplira les actes de redressement et de correction nécessaires. Et même, pour que son autorité ne se heurte pas à celle de l'exarque, nous lui octroyons aussi l'exarchie des onze monastères. Ainsi parle en substance Manuel Ier. Son successeur Germain II (1222-1240) décréta que la τοῦ ἀρχιμανδριτάτου τιμὴ τῶν ὑπὸ ὅρος τοῦ Λάτρου πατριαρχικῶν μοναστηρίων serait de nouveau enlevée à Saint-Paul et rendue au couvent des Kellibares ; mais il statua pourtant que Saint-Paul jouirait de l'exemption vis-à-vis de l'exarque patriarcal [9], et Manuel II (1244-1255) confirma ce dernier point [10].

Les trois documents que nous venons de signaler sont d'une importance capitale pour la question de l'archimandritat au XIIIe siècle. On s'étonne, après les avoir lus, que les auteurs grecs les plus réputés et les plus récents en soient encore, comme A. Khristodoulos [11], à certifier la synonymie pure et simple des mots ἀρχιμανδρίτης et ἡγούμενος, et même, comme M. Sakellaropoulos [12], à gourmander vertement les tenants de l'opinion contraire. L'archimandrite médiéval est bien un supérieur majeur : ce à quoi il équivaut, c'est, non pas à l'hégoumène, mais au protos. On sait que le protat n'est autre chose que la présidence d'un ensemble d'établissements religieux. Il a fleuri durant des siècles à l'Athos et M. Gédéon, dans une liste d'ailleurs incomplète [13], a compté jusqu'à trente-huit titulaires de cette dignité. Nous trouvons aussi le protat au mont Latros sous Cosmas Ier (1075-1081) : τὸ γὰρ ὄρος τοῦτο τοῦ Λάτρου, dit Christodule de Patmos, ἡμῖν ἐνεπιστεύθη παρὰ τῆς πατριαρχικῆς μακαριότητος καὶ τὴν τοῦ πρώτου κλῆσιν ἔσχομεν ἐν αὐτῷ [14]. Nous le trouvons de même au mont Ganos en 1112. Il nous reste de cette date un discours antilatin de Jean Phournès, πρώτου τοῦ ὄρους Γανοῦ πνευματικοῦ [15]. Nous le trouvons encore aux Météores en 1367 et plus tard : une inscription de 1367 nous a conservé le nom de Nil, πρώτου τῆς σκήτεως τῶν Σταγῶν, et un mémoire y a joint celui de ses successeurs [16]. Et n'oublions pas de dire que déjà dès 536 une souscription conciliaire nous présente Sophrone, archimandrite de Saint-Théodose, comme le πρῶτος πάσης τῆς ἐρήμου Ἱεροσολύμων [17]. Et que le protat soit bien l'équivalent de l'archimandritat, il n'y a pas lieu d'en douter. La phrase déjà citée d'Alexis Comnène le prouve assez qui dit : ἀπέλθατε εἰς τὸν ἀρχιμανδρίτην σας, ἐπειδὴ αὐτὸν σφραγίζουσι οἱ θειότατοι βασιλεῖς πρῶτον ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει [18]. Le prouve très clairement aussi ce fait que saint Christodule réclame avoir eu au Latros τὴν τοῦ πρώτου κλῆσιν, tandis que son hagiographe, parlant du même objet, affirme que le patriarche l'établit τοῦ παντὸς ὄρους ἀρχιμανδρίτην [19].

IX. L'ARCHIMANDRITAT D'HONNEUR. — A côté du haut archimandritat dont nous venons de parler, archimandritat de juridiction, le moyen âge byzantin conserva sans doute l'archimandritat secondaire que nous avons déjà signalé, l'archimandritat d'honneur. Les archimandrites de cette seconde espèce possédaient, à défaut de la même autorité, les mêmes privilèges honorifiques que les autres ; ils formaient avec eux une seule et même classe de dignitaires monastiques, la plus élevée de toutes, et jouissaient d'une préséance incontestée sur les supérieurs ordinaires. Aussi, d'accord avec les actes du VIIe concile qui portent si fréquemment : ἀρχιμανδριτῶν, ἡγουμένων τε καὶ μοναχῶν [20], les textes byzantins postérieurs, lorsqu'ils parlent monachisme, mentionnent-ils toujours les archimandrites avant les hégoumènes.

Le document capital pour l'archimandritat d'honneur est un *sigillion* de mars 1381. Il est bon, y déclare le patriarche Nil [21], de fixer à chacun son rang ἔν τε προεδρίαις καὶ στάσεσιν. Or, pas plus dans les réunions synodales que dans les cérémonies liturgiques, le monastère Saint-Jean-Baptiste de Pétra n'occupe la place qui lui convient. Pour remédier à ce mal, nous honorons ce

[1] *Sostoïanie monachestva v Vizantiiskoï Tserkvi s polovni IX do natchala XIII viéka (842-1204)*, Kazan, 1894, p. 377, 378. — [2] *Le monastère de S. Nicolas di Casole*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. VI (1886), p. 174, note 1. — [3] *Annales ecclesiastici*, ed. A. Theiner, an. 1179, n. 9-12, t. XIX, p. 475, 476. — [4] *Op. cit.*, t. XXII, col. 237, 238. — [5] A. Mustoxidi, *Illustrazioni Corciresi*, Milan, 1814, t. II, p. XXXVI-XLI, XLV-XLVIII. — [6] Sp. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα, Athènes, 1880, t. II, p. 500. — [7] Sp. Lampros, *op. cit.*, Athènes, 1879, t. I, p. 259. — [8] Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. IV, p. 295-298. — [9] *Ibid.*, p. 298-300. — [10] *Ibid.*, p. 300-301. — [11] Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Constantinople, 1896, p. 317. — [12] Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1898, p. 299, note 4. — [13] Ὁ Ἀθως, Constantinople, 1885, p. 321, 322. — [14] *Hypotyposis*, K. Boïnès, Ἀκολουθία ἱερὰ τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου, Athènes, 1884, p. 69, 70 ; Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. VI, p. 62. — [15] A. Démétrakopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, Leipzig, 1866, t. I, p. 36. — [16] L. Heuzey, *Mission archéologique de Macédoine*, Paris, 1876, p. 441, 442. — [17] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, p. 890ᶜᵈ. — [18] Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 171. — [19] Jean de Rhodes, *Vita S. Christoduli*, 9 ; K. Boïnès, *op. cit.*, p. 120. — [20] Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 999ᵇ, 1051ᵈ, 1114ᵈ ; t. XIII, col. 4ᵃ, 157ᶜ, 204ᶜ, 373ᶜ. — [21] Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. II, p. 22.

Digitized by Google

couvent τῷ ἀρχιμανδριτάτῳ καὶ πρωτοσυγκελλικῷ ὀνόματι et nommons son hégoumène ἀρχιμανδρίτην καὶ πρωτοσύγκελλον à perpétuité. Il pourra donc célébrer la messe avec l'*epigonation,* comme tous les archimandrites des autres monastères, et son rang sera le troisième, immédiatement après le supérieur de Stoudion et celui des Manganes. Ainsi parle en substance Nil. Son langage est clair: c'est bien de l'archimandritat d'honneur qu'il s'agit pour lui.

Cet archimandritat ne fut pas d'abord fort répandu: en tout cas, les monuments byzantins, sigillographiques [1] ou autres, signalent peu d'archimandrites. Parfois on le conférait à tel supérieur sa vie durant pour cause de qualités personnelles éminentes: de là des couvents, comme Saint-Pierre d'Arena [2], dirigés par un archimandrite en passant. Parfois on l'octroyait d'une manière permanente à tel monastère plus considérable: de là des maisons, comme Sainte-Marie de Rossano [3] et Saint-Philippe de Gérace [4], gouvernées par plusieurs archimandrites à la file. Mais on ne prodiguait pas ce titre. Au contraire, avec le temps, lorsque les établissements religieux se dépeuplèrent ou disparurent, on le sema à profusion parmi les quelques moines survivants et parmi les pseudo-moines, c'est-à-dire parmi les membres du clergé non marié.

Cette diffusion de l'archimandritat, excessive surtout depuis le XVIIIe siècle, tient à une double cause. D'une part, maîtres au loin d'immenses domaines et fort intéressés à ne jamais les confier qu'à des dignitaires capables d'en imposer, les grands monastères grecs s'habituèrent à nommer archimandrites tous ceux des leurs appelés à régir successivement ces biens; d'autre part, réduits à laisser tomber en désuétude quantité de fonctions ecclésiastiques dispendieuses, mais désireux quand même de se créer des clients, les prélats grecs de tout rang ne trouvèrent rien de mieux que de répandre l'archimandritat. De ces deux causes, la première tend à restreindre son action par le fait des confiscations de biens conventuels opérées en Roumanie et en Russie durant la seconde moitié du XIXe siècle. C'est ainsi que, faute de grands *metokhia*, Lavra et Vatopedi ne possèdent plus d'archimandrites. Au contraire, avec ses riches propriétés de Moscou, de Tiflis et de Kalyvia, Iviron continue d'en posséder: il en avait six dans ses murs le 10 février 1869 [5] et trois le 18 juin 1885 [6]. Le couvent de Sinaï est dans le même cas, grâce aux importants *metokhia* qui lui restent à Constantinople, Kiev et Tiflis. Mais la seconde cause diffusive de l'archimandritat va toujours en augmentant, si bien qu'aujourd'hui, où l'archimandritat d'honneur est seul à survivre dans l'Église grecque, cette Église compte peu de prêtres d'une certaine culture vivant officiellement dans le célibat qui ne soient archimandrites.

X. Conditions de l'archimandritat. — L'archimandritat suppose et requiert le sacerdoce. Il n'en était pas ainsi à l'origine. Si la plupart des premiers archimandrites connus sont prêtres [7], l'on en trouve quelques-uns qui ne le sont pas. Aux Ve et VIe siècles, par exemple, vous avez des archimandrites diacres : tels Basile, victime de Nestorios en 430 [8]; Maxime, mentionné dans la correspondance de saint Cyrille d'Alexandrie [9]; Jacques, signataire du synode constantinopolitain de 448 [10] et correspondant de saint Léon Ier en 450 [11]; Akylinos, correspondant de Théodoret de Cyr [12]; Evéthios, supérieur des Acémètes en 518 [13]; Syméon, Cajumas et Samuel, supérieurs dans la Syrie seconde à la même date [14]. Vous avez même des archimandrites qui ne sont pas du tout dans les ordres : au concile de 448, sur vingt-trois archimandrites, il en est deux dont le nom est accompagné des trois mots ἀρχιμανδρίτης καὶ μονάζων, et deux autres qui n'ajoutent rien à leur titre d'ἀρχιμανδρίτης [15]. Mais cet état de choses dura peu : l'habitude s'introduisit que tout chef de monastère fût revêtu du sacerdoce et alors c'en fut fait des archimandrites non prêtres.

L'archimandritat suppose et requiert la vie religieuse. Dignité essentiellement monastique, il ne saurait se rencontrer dans les rangs du clergé marié. Ce n'est pas à dire toutefois que les archimandrites actuels soient de vrais moines. On en rencontre assurément quelques-uns qui vivent dans les couvents, par exemple au mont Athos. Mais c'est là une exception. La grande majorité appartient à cette classe d'ecclésiastiques un peu plus instruits qui, promis dès l'école aux honneurs, renoncent au mariage pour atteindre l'épiscopat. Ces gens, à proprement parler, sont moins des religieux que des prêtres voués officiellement au célibat; ils ne sont comptés comme moines que parce qu'en Orient le célibat n'est d'ordinaire admis que sous l'égide du régime monastique [16]. De là vient que les archimandrites actuels se rencontrent surtout dans les bureaux des patriarcats et à la tête des grandes paroisses urbaines.

Au mont Sinaï, mais là seulement, l'archimandritat présuppose le protosyncellat et ne s'obtient que trois ou quatre ans après lui. Toutefois les deux titres ne se portent pas simultanément : on cesse d'être protosyncelle quand on devient archimandrite.

La dernière des conditions pour l'archimandritat, et non la moins importante, est de trouver quelqu'un qui veuille bien vous y élever. Aux termes d'une novelle justinienne de 544 [17], nommer un archimandrite appartient à l'évêque, au métropolite, au patriarche. Il n'en est pas moins vrai que certains grands monastères se sont arrogé avec le temps le droit de créer eux-mêmes leurs archimandrites, sauf à faire dire sur eux la formule d'institution par n'importe quel évêque.

XI. Collation de l'archimandritat. — Le plus ancien texte sur la façon de créer un archimandrite est contenu dans les vies copte et arabe de Schenoudi. En 431, au concile d'Ephèse, « se leva le saint Cyrille, il prit la tête de notre père apa Schenoudi, il la baisa; il prit le manteau qui était à son cou, il le mit sur les épaules d'apa Schenoudi, il lui mit son anneau à la main, il le fit archimandrite, et tous ceux du synode s'écrièrent : « Il est digne, il est digne, il est digne (d'être) archimandrite. » Ainsi parle la vie copte [18]. Et la vie arabe [19] répète avec quelques variantes très bonnes à noter : « Le saint anba Cyrille se leva, baisa la tête du véridique, prit son (propre) manteau et le plaça sur les épaules du saint anba Schenoudi, il le ceignit de sa ceinture, lui mit son bâton à la main et le fit archimandrite. Et tous lui rendirent hommage et s'écrièrent d'une seule bouche : « Il est digne, il est digne, il est digne, notre père l'archimandrite! »

En fait, la promotion à l'archimandritat n'a rien que de très simple. D'après Habert [20] et Assemani [21], la formule en serait la même que pour les exarques et les hégoumènes. « Notre médiocrité par la grâce de Dieu et le don de l'Esprit-Saint impose au très religieux serviteur de Dieu N. l'office d'archimandrite, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Puis un ou deux

[1] G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin*, Paris, 1884, p. 376. — [2] P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891, p. 161. — [3] *Ibid.*, p. 20-26. — [4] *Ibid.*, p. 167. — [5] Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 261 — [6] *Ibid.*, p. 262. — [7] Par exemple *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1337d, 1340b, 1340d, 1341a; Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 931c, 995a, 1232a; t. VI, col. 617d, 934c; Waddington, *Inscriptions d'Asie-Mineure et de Syrie*, n. 2093, p. 494. — [8] Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1101a, 1105a. — [9] *Epist.*, LXIX et LXX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 337d, 341b. — [10] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 753a. — [11] *Epist.*, LXXI, Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 88. — [12] *Epist.*, XXVII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1205a. — [13] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 1054. — [14] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 1135. — [15] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 752, 753. — [16] A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes*, Paris, 1889, t. III, p. 238. — [17] *Nov.*, CXX, 6, 2. — [18] E. Amélineau, *op. cit.*, p. 69. — [19] *Ibid.*, p. 428. — [20] Ἀρχιερατικόν, p. 570. — [21] *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, t. XII, p. 315.

Digitized by Google

versets, le polychronisme, la bénédiction, et c'est tout. Mais l'*Arkhiératikon* actuellement en usage à Constantinople indique un mode d'institution, sinon plus compliqué, du moins différent. Il prescrit une oraison de douze à quinze lignes conçue de manière à ne convenir qu'à un moine effectif destiné à vivre dans un couvent [1]. Apparemment, ces deux formules ne visent pas la même catégorie d'archimandrites : la première semble tout indiquée pour ceux que nomment les patriarches, les métropolites ou les évêques; la seconde pour ceux que nomment les monastères.

Quelle qu'elle soit, l'εὐχὴ ἐπὶ χειροθεσίᾳ ἀρχιμανδρίτου ne va point seule. Il s'y ajoute, bien que la rubrique ne le dise point, la remise de la croix que le nouveau dignitaire portera sur la poitrine, de l'*epigonation* avec lequel il célébrera la messe, du bâton pastoral qui lui rappellera un instant son ancienne juridiction [2]. Au moyen âge c'est de l'empereur que les archimandrites, ceux au moins de la capitale, recevaient ce dernier insigne : μετὰ τὸ τὴν σφραγῖδα παρὰ τοῦ πατριάρχου λαβεῖν, dit Codinus [3], λαμβάνουσι τὸ δικανίκιον ἀπὸ τῆς τοῦ βασιλέως χειρός.

XII. Prérogatives de l'archimandritat. — La grande prérogative de l'archimandritat est la préséance qu'il donne sur tous les autres prêtres [4]. A ce point de vue, si l'on peut être archimandrite d'un monastère, d'un évêché, d'une métropolie ou d'un patriarcat, il y a des préférences : ceux qui vivent dans le couvent préfèrent l'être de leur monastère; ceux qui vivent dans le monde, préfèrent l'être d'un patriarcat, du patriarcat œcuménique surtout, à cause de la plus grande considération qui en rejaillit sur leur personne. Archimandrites de Constantinople, ils offrent, s'il est permis de hasarder cette comparaison, une certaine analogie avec les prélats domestiques et les camériers secrets du pape; archimandrites de Chalcédoine ou de Smyrne, ils ne seraient guère assimilables qu'aux chanoines honoraires de n'importe quelle cathédrale. Ajoutez d'ailleurs que les archimandrites d'une métropolie ou d'un évêché, s'ils sont reconnus comme tels dans les diocèses voisins, ne jouissent pas de cette faveur au siège des patriarcats. Constantinople, par exemple, ne reconnaît que les archimandrites d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Chypre, et du Sinaï, auxquels il faut joindre ceux créés par les saints Synodes ou les chefs hiérarchiques des autres Églises autocéphales. Les archimandrites constantinopolitains ont le pas sur tous les autres, sauf en quelques monastères, ceux de l'Athos notamment, qui réservent la préséance aux archimandrites de leur propre nomination et vont parfois jusqu'à ne tenir nul compte des archimandrites nommés hors des couvents. Mgr Néophyte VIII en fit la cruelle expérience en 1894, lorsqu'il prétendit élever à l'archimandritat le P. Barnabas, du skite Saint-André.

Le grand protosyncelle, ou protosyncelle du patriarche œcuménique, est supérieur aux archimandrites, mais non point les autres protosyncelles. Lui-même d'ailleurs doit sa préséance plutôt à sa fonction qu'à son titre. A Jérusalem, si d'aucuns préfèrent être archimandrites que métropolites, la cause n'en est pas à la question du rang, mais bien à ce fait que le métropolite y reste presque toujours sans diocèse et souvent sans emploi, tandis que tout archimandrite a ou une place au Saint-Synode, ou un supériorat lucratif aux Lieux-Saints, ou une charge non moins rémunératrice dans les *metokhia* de l'étranger.

La question de préséance est celle sur laquelle insistent le plus les diplômes patriarcaux d'archimandritat, celui de Nil en 1381 [5], comme celui de Callinique II en 1700 [6], comme celui de Grégoire VI en 1837 [7]. Ce qu'ils mentionnent toujours après, c'est le droit à l'*epigonation* : l'archimandrite use de l'*epigonation* chaque fois qu'il revêt les ornements complets, c'est-à-dire toujours pour la messe, le vendredi saint et le dimanche de Pâques pour les vêpres, le samedi saint pour l'orthros [8]. Par contre, la croix pectorale n'est point mentionnée : au fait, s'ils la portent en Grèce et ailleurs, les archimandrites ne la portent point dans l'Empire ottoman. Mais là, comme ailleurs, ils tracent la croix devant leur nom quand ils signent. A défaut de la croix pectorale, le signe distinctif de l'archimandrite est l'ἐπανωκαλυμμαύχιον, voile noir qui entoure la coiffure et retombe sur le dos. Il est vrai que les prêtres non mariés de l'église patriarcale Saint-Georges à Constantinople peuvent s'orner de cet appendice et que beaucoup d'autres, même de simples diacres en chaire, s'en revêtent volontiers. Le bâton pastoral n'est pas en usage pour les archimandrites grecs, sauf pour ceux qui ont autorité sur un couvent; mais tout hégoumène y a droit, pourvu que les deux branches du bâton regardent à terre [9].

Le bâton, nous l'avons dit, était remis aux archimandrites de Constantinople par l'empereur. Ces derniers, comme d'ailleurs les hégoumènes, paraissaient encore une autre fois devant le basileus : chaque année, le jeudi de la semaine pascale, avec le patriarche et les hauts dignitaires ecclésiastiques, ils avaient une audience, s'approchaient de son trône, lui baisaient la main et la joue [10].

Ne rangeons point parmi les prérogatives de l'archimandritat le droit de conférer les ordres mineurs jusqu'à l'anagnostat ou lectorat inclusivement. L'archimandrite d'honneur, comme tel, n'a point ce droit. Il lui faut, pour l'exercer, une délégation spéciale de l'ordinaire, laquelle se donne tout aussi bien à n'importe quel hiéromoine ou prêtre non marié. Au contraire, sans délégation aucune, tout hégoumène, si humble soit-il, peut ordonner anagnostes ses propres moines. Ainsi l'ont fixé les canons, en particulier le quatorzième de Nicée en 787, et ainsi le veut la pratique actuelle. Goar, déjà dans l'erreur en affirmant que les archimandrites étaient des supérieurs à vie et les hégoumènes des supérieurs temporaires, Goar ne s'est pas moins trompé en réservant le droit d'ordination à ses prétendus archimandrites [11]. Ce qui l'excuse sur ce dernier point, c'est que les patriarches ont toujours vu de mauvais œil le pouvoir des hégoumènes sur l'anagnostat et, ne pouvant l'enlever, ont parfois affecté de l'accorder eux-mêmes à ceux qui l'avaient déjà. Ainsi en agissait Callinique II, en 1700, lorsque, nommant archimandrite l'hégoumène crétois Néophyte, il écrivait : Εὐεργετοῦμεν αὐτῷ καὶ τὸ σφραγίζειν ἀναγνώστας ἐν τῇ αὐτοῦ σεβασμίᾳ μονῇ. D'ailleurs, toute cette pièce [12] est curieuse par les soi-disant privilèges et par les privilèges réels qu'elle accorde au nouvel archimandrite; mais il n'y a aucun lien nécessaire entre ces concessions et l'archimandritat.

XIII. Le grand archimandrite. — Parmi les archimandrites du trône œcuménique, il en est un dit μέγας ἀρχιμανδρίτης. C'est le curé, plus exactement le premier des ἐφημέριοι ou prêtres attachés à l'église Saint-Georges du Phanar, qui sert de cathédrale au patriarche. Le cérémonial traditionnel du patriarcat [13] lui réserve de

[1] Ἀρχιερατικόν, Constantinople, 1820, p. 50. — [2] A. von Schaguna, *Compendium des kanonischen Rechtes*, Hermannstadt, 1868, p. 130. — [3] *De officiis constantinopolitanis*, 20, *P. G.*, t. CLVII, col. 120bc. Cf. J. A. Assemani, *op. cit.*, t. XII, p. 291. — [4] A. von Schaguna, *op. et loc. cit.* — [5] Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. II, p. 22. — [6] Inédit. *Cod. I* de Critias, p. 393 394. — [7] H. Gelzer, *Sechs Urkunden des Georgsklosters Zografu*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, p. 522, 523. — [8] *Ibid.*; J. Mésoloras, Ἐγχειρίδιον λειτουργικῆς, Athènes, 1895, p. 42, 45; A. Péphanès, Ἑρμηνεία τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Athènes, 1897, p. 41. — [9] A. Péphanès, *op. cit.*, p. 39, note 1. — [10] Codinus, *op. cit.*, 14, col. 93. — [11] Εὐχολόγιον, p. 240. — [12] *Cod. I* de Critias, *loc. cit.* — [13] Τυπικόν, Constantinople, 1888, p. 413-425.

Digitized by Google

présider certains offices et de jouer tel ou tel rôle à certains autres. Mais il n'est pas, malgré son titre de *grand*, le premier des archimandrites : trois ou quatre de ses collègues, bien que dépourvus de ce titre, lui passent devant à raison de leurs fonctions.

On ne sait à quelle époque fut institué le grand archimandritat. Les documents byzantins n'en parlent point. Mais il n'y a pas, bien qu'on l'ait insinué [1], à chercher la raison de son existence dans la multiplication des archimandrites. Quant à l'assertion d'Hélyot : « Les chefs des monastères patriarcaux sont appelés grands archimandrites, » elle est toute erreur, comme d'ailleurs ce qu'il dit des exarques après Habert, et des archimandrites après Morin [2].

XIV. Archimandritat féminin. — L'archimandritat, au moins en tant que supériorat majeur, ne pouvait fleurir et ne fleurit point dans le monachisme féminin. Mais il exista des archimandrites femmes. Pour mieux dire, on peut citer quelques rares exemples où la simple supérieure de couvent, disons l'hégouménesse, est appelée ἀρχιμανδρίτισσα ou ἀρχιμανδρῖτις. Le premier de ces mots se lit dans la vie de sainte Eupraxie [3], et, transcrit en latin, dans un capitulaire de Charlemagne [4]. Le second figure dans le *Thesaurus* [5], fourni par un Glossaire, et il est donné aussi, mais sans aucune référence, par N. Milasch [6]. Aux deux formes ἀρχιμανδρίτισσα et ἀρχιμανδρῖτις faut-il en ajouter une troisième : ἀρχιμανδρίτη? On lit en effet dans tel récit du VIe siècle : Φώνει μοι τὴν ἀμμᾶν τὴν ἀρχιμανδρίτην· θέλω γὰρ αὐτῇ λαλῆσαι [7]. Mais il est probable qu'il faut imprimer ἀρχιμανδρῖτιν.

Il s'en faut, on le voit, que le féminin d'ἀρχιμανδρίτης ait été d'un usage courant. Nous n'en devions pas moins le relever parmi les nombreux mots grecs ou latins dérivés de μάνδρα au sens de couvent. Ces mots ont été soigneusement recueillis par Du Cange [8]. Ajoutons-y pourtant, puisque l'occasion s'en présente, μανδριάρχης, que d'autres lisent ματριάρχης [9]; μανδραρχαΐζω, employé par saint Théodore Studite [10]; ἐξωμάνδρευτος, du même auteur [11]; ἀρχιμανδριτᾶτος, point rare à partir du moyen âge [12]; *archimandritatus* [13], décalqué sur le précédent. Notons en outre, en passant, qu'on serait mal inspiré de voir un synonyme d'ἀρχιμανδρίτης dans le mot ἀρχιμονάζων ignoré de tous les lexiques, mais non de tel biographe [14].

XV. L'Archimandritat en Occident. — L'archimandritat grec fut connu des Latins de bonne heure, grâce aux voyages et aux lettres qui tenaient l'Occident des premiers siècles en constante relation avec l'Orient. Saint Léon Ier, par exemple, écrivait à des archimandrites le 15 octobre 449 [15], les 17 mars [16], 17 juillet [17] et 8 ou 9 décembre [18] 450; saint Simplicius faisait de même en janvier 476 [19]; saint Félix III en décembre 484 [20] et en mai 490 [21]; de même aussi le synode romain réuni par ce pape en 485 [22]. Dans ces lettres, comme en beaucoup d'autres documents, ἀρχιμανδρίτης se trouve rendu par *archimandrita*, exceptionnellement par *archimandrites* [23].

Et quand ils emploient l'un ou l'autre de ces mots, les Latins entendent généralement désigner un supérieur ordinaire. La phrase de saint Colomban : *Cum tanta pluralitas eorum sit, ita ut mille abbates sub uno archimandrita esse referantur* [24], doit s'expliquer elle-même ainsi. A plus forte raison celle de saint Avit : *Copiosæ monachorum multitudini præpositus fuit, cujus officii personas episcopi orientales archimandritas appellant* [25], où il s'agit d'Eutychès. Il en va de même pour les *Memphiticos et Palæstinos archimandritas* de Sidoine Apollinaire [26], pour le titre *Ad nostrum archimandritam* d'un petit poème carolingien [27], pour telle phrase du concile de Frioul de 791 [28], surtout pour le capitulaire de Charlemagne [29] où les mots *archimandrita* et *archimandritissa* traduisent les termes ἡγούμενος et ἡγουμένη, *abbas* et *abbatissa*, d'une novelle de Justinien [30] Parfois aussi, assez souvent même, les Latins appliquent l'appellation d'*archimandrita* à des évêques, à des métropolitains. Du Cange a réuni plusieurs exemples de ce fait [31], lequel est en complète contradiction avec l'usage byzantin, car les Byzantins n'ont jamais employé en pareil cas que le mot ἀρχιποίμην [32].

Après avoir emprunté *archimandrita* aux Grecs du Ve siècle, l'Occident réapprit au moyen âge ce qu'était l'archimandrite byzantin. Ce fut, on l'a deviné, par la Sicile et la Calabre, où les institutions orientales et la langue grecque eurent une si brillante refloraison. Ce fut surtout par le grand couvent Saint-Sauveur de Messine qui conserva ses archimandrites effectifs de 1129 à 1457 et commandataires de 1457 à la fin du XVIIIe siècle [33].

XVI. L'archimandritat dans l'église russe. — Si l'Occident latin connut l'archimandritat, on ne peut dire qu'il l'adopta pour lui-même. Il en fut différemment, cela se conçoit, de la Russie et de toutes les terres slaves évangélisées par Byzance. En Russie, nous trouvons le titre archimandrital porté par le supérieur du couvent de Petchersk, à Kiev, en 1174; par celui du couvent d'Iourief, à Novgorod, en 1226; par celui du couvent de la Nativité, à Vladimir, en 1230; par celui du couvent de l'Épiphanie, à Rostov, en 1261 [34]. Et depuis ces lointains exemples, les premiers connus, l'Église russe n'a cessé d'avoir ses archimandrites. Aujourd'hui, comme au temps de Ribera, en 1730 [35], elle donne ce titre aux chefs des laures ainsi qu'aux directeurs des couvents de première classe. Elle le donne aussi maintenant aux membres du haut personnel ecclésiastique non marié en marche vers l'épiscopat. Mais, plus dis-

[1] E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 89, note 3. — [2] *Dictionnaire des ordres religieux*, éd. Migne, t. I, col. 155 156. — [3] N. 17, *Acta sanctorum*, martii, t. II, p. 923. — [4] *Capitularium*, II, 29, Mansi, *op. cit.*, t. XVII *b*, col. 746. — [5] Édit. Didot, s. v. — [6] *Das Kirchenrecht der morgenlændischen Kirche*, Zara, 1897, p. 567. — [7] L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris, 1901, p. 23. — [8] *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, col. 863-866; *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, édit. bénédictine, Paris, 1733-1736, t. I, col. 656, 657; t. IV, col. 401, 402; Carpentier, *Glossarium novum*, t. II, Paris, 1766, col. 1147. — [9] Georges Moine, *Vitæ recentiorum imperatorum; Theophilus*, 18, *P. G.*, t. CIX, col. 861a. Cf. E. Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine periods*, à ce mot. — [10] *Poem.*, 80, *P. G.*, t. XCIX, col. 1800a. — [11] Mai et Cozza Luzi, *Nova bibliotheca Patrum*, t. IX, part. 2, p. 145. — [12] Par exemple, Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. II, p. 22. — [13] P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, p. 128; *L'archive du Saint-Sauveur de Messine*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1887, t. XLII, p. 557-560. — [14] *Vita S. Pachomii*, 1, *Acta sanctorum*, mail t. III, p. 22a. — [15] Mansi, *op. cit.*, t. VI, col. 33. — [16] *Ibid.*, col. 65. — [17] *Ibid.*, col. 88. — [18] *Ibid.*, col. 96. — [19] Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 979b. — [20] *Ibid.*, col. 1068a. — [21] *Ibid.*, col. 1103a. — [22] *Ibid.*, col. 1139. — [23] Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 1016c, 1236a; *Translatio S. Sebastiani*, VI, 24, *Acta sanctorum*, januarii t. II, p. 646. — [24] *Regula*, 7, *P. L.*, t. LXXX, col. 213b. — [25] *Epist.*, 2, *Monumenta Germaniæ historica. Auctores antiquiss.*, t. VI, part. 2, p. 16, lig. 6. — [26] *Epist.*, VIII, 14; *Monumenta Germaniæ historica. Auctores antiquiss.*, t. VIII, p. 145, 146. — [27] *Carmina centulensia*, LXXXII, *Monumenta Germaniæ historica. Poetæ latini ævi carolini*, t. III, p. 326. — [28] *Capitul.*, 7, Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 847a. — [29] *Capitularium*, II, 29, Mansi, *op. cit.*, t. XVII *b*, col. 746. — [30] *Nov.*, VII, 1. — [31] *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, s. v. — [32] Par exemple *Passio S. Arethæ*. Boissonade, *Anecdota græca*, t. V, p. 49; Nectaire de Constantinople, *De festo S. Theodori*, 11, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1829c; Léonce de Neapolis, *Vita S. Joannis Ellemosynarii*, éd. H. Gelzer, Freiburg i. B., 1893, p. 3, 33; 4, 23; 60, 4; 95, 1; Ignace de Nicée, *Vita S. Nicephori patr.*, éd. C. de Boor, Leipzig, 1880, p. 194, 10; Jean de Rhodes, *Vita S. Christoduli*, éd. K. Boïnès, Athènes, 1884, p. 120. — [33] P. Batiffol, *L'archive du Saint-Sauveur de Messine*, p. 555-567; *L'abbaye de Rossano*, pass., surtout p. 13. On trouvera dans ces deux écrits l'indication des sources. — [34] A. Petrovski, *Arkhimandrit*, dans la *Pravoslavnaïa bogolovskaïa entziklopediia* d'A. Lopoukhine, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, col. 43. — [35] *Brevis enarratio historica de statu Ecclesiæ moscovitæ*, éd. J. Martinov, Paris, 1874, p. 15, 98,

Digitized by Google

crète que l'Église grecque, elle ne le prodigue point et surtout elle ne tolère pas qu'un monastère ait d'autre archimandrite que son supérieur.

Pour la promotion d'un archimandrite, les livres liturgiques slaves [1] prévoient, à la différence des livres liturgiques grecs, une assez longue cérémonie, et ils se placent en face d'un sujet qui appartient réellement à la hiérarchie monastique, qui dirige effectivement un monastère. La promotion a lieu à la messe, au moment de l'entrée de l'évangile. L'évêque est au milieu de l'église avec tous les ornements sacrés, s'il célèbre lui-même; à son trône avec l'*epitrakhelion*, les *epimanikia* et l'*omophorion*, si un autre officie à l'autel. Conduit par le protodiacre ou par deux diacres, l'élu fait trois inclinations devant le prélat qui, assis, lui trace trois fois le signe de la croix sur la tête. Tout aussitôt, si le sujet n'est pas encore hégoumène, on procède à la collation de l'hégouménat selon le rit prescrit. S'il l'est déjà, l'évêque, sur l'invitation du protodiacre, dit : « La grâce du Saint-Esprit par l'intermédiaire de notre médiocrité t'établit archimandrite du couvent de N. » Ensuite, la main sur le nouveau dignitaire, l'évêque s'écrie par trois fois : *Axios!* et les chantres par trois fois aussi chantent : *Axios!* et la messe continue. Toutefois si l'archimandrite a droit à la mitre, la remise de celle-ci a lieu sur-le-champ comme suit : le prélat bénit l'archimandrite, lui donne la main et la mitre à baiser, lui pose la mitre sur la tête. Cela fait, l'archimandrite se met au rang qui lui convient parmi le personnel célébrant, entre avec lui à l'autel par les portes royales et concélèbre. A la fin de la messe, l'évêque lui remet le bâton pastoral en disant : « Reçois ce bâton et, appuyé sur lui, gouverne ton troupeau, parce que tu dois en rendre compte à notre Dieu au jour du jugement [2]. » Il ajoute, pour finir, une longue admonition à l'archimandrite, une autre plus courte à la communauté. On en trouvera le texte, avec traduction allemande, chez A. von Maltzev [3].

Mais pareil cérémonial ne peut convenir qu'à l'installation des archimandrites effectifs. Pour les autres, pour ceux qui ne commandent à aucun monastère, on s'en tient à l'une des deux courtes formules en usage à Constantinople [4].

Il a été question plus haut de la mitre. Cet insigne n'est concédé aux archimandrites qu'en Russie et encore, même là, n'est-elle point concédée à tous. Il faut, pour en user, une permission spéciale du tsar et du saint-synode dirigeant. Hors de Russie, aucun archimandrite ne la porte, sauf à Jérusalem, le supérieur de la mission russe, et au mont Athos, les supérieurs russes de Saint-Pantéléïmon, de Saint-André et de Saint-Elie, avec le supérieur bulgare de Zograph. Les archimandrites, comme d'ailleurs les simples évêques russes, n'ont la mitre surmontée de la croix que dans le territoire de Kiev [5]. Ils ont la crosse épiscopale à branches relevées [6]. Ils revêtent le mandyas épiscopal [7], et du reste quelques hégoumènes grecs, surtout à l'Athos, en font autant [8]. Ils s'ornent la poitrine d'une croix d'or, la croix d'argent étant commune à tous les prêtres russes depuis le couronnement du tsar Nicolas II [9]. Quelques-uns d'entre eux, spécialement privilégiés, peuvent donner la bénédiction avec les δικηροτρίκηρα, mais non en présence d'un évêque [10].

XVII. Le protoarchimandritat ruthène. — Sœur de l'Église russe, l'Église ruthène eut comme elle des archimandrites, j'entends des archimandrites réels placés à la tête des monastères les plus importants. Mais son histoire offre cette particularité d'avoir eu des métropolites et des évêques archimandrites. Il s'agit ici, on le comprend, d'archimandrites commandataires. Vers 1596, nous dit tel livre récent [11], Sigismond III « avait élevé le métropolitain Michel Rahoza à la dignité d'archimandrite » de Petchersk, « pour augmenter ses modestes revenus. » Et c'était là chose de tous les jours. En 1629, Mélèce Smotjyski signait : « archevêque de Polotsk, évêque de Vitebsk et de Mscislav, archimandrite de Vilna et de Derman [12]. » En 1720, sur onze archimandritats représentés au concile de Zamosc, trois étaient aux mains du métropolite et de deux évêques [13].

Une particularité plus remarquable est l'existence du protoarchimandritat. En Ruthénie chacun des grands monastères ayant à sa tête un archimandrite, quand on en vint, sous l'influence de Rome, à créer un lien entre ces couvents et à donner un chef à leur fédération, on ne trouva pas de meilleur titre pour le nouveau dignitaire que celui de protoarchimandrite. Le protoarchimandritat fut inauguré au chapitre général de Routa (20-26 juillet 1617). Son titulaire devait être nommé à vie, choisi par le corps monastique et approuvé par le métropolite [14]. L'espèce de congrégation basilienne ainsi formée en 1617 fut dite de la Sainte-Trinité. En 1720, son protoarchimandrite ne commandait guère qu'aux monastères de Lithuanie. Le concile de Zamosc tenu cette année-là résolut de faire aussi l'union parmi les couvents sis dans les pays de la Couronne [15]. Son décret, par suite de la résistance des évêques, ne fut exécuté qu'en 1739, au chapitre général de Léopol, qui organisa lesdits couvents en congrégation sous le titre de la Protection de la sainte Vierge et la direction d'un protoarchimandrite à élire tous les quatre ans [16]. On eut ainsi deux congrégations : l'ancienne, dite de Lithuanie, et la nouvelle, dite de Pologne ou de Russie [17]. Rome voulut plus d'unité encore. Malgré les résistances de l'épiscopat que Benoît XIV dut gourmander le 27 novembre 1742 [18], un chapitre général se réunit à Dubno en mai 1743, et ce fut pour décider que les deux congrégations formeraient désormais les deux provinces d'un même institut et que son protoarchimandrite unique serait pris alternativement dans l'une et dans l'autre [19]. Benoît XIV approuva ou régla les détails de cette organisation dans ses bulles du 2 mai 1744 [20] et du 30 mars 1756 [21].

Le protoarchimandritat ruthène, amoindri et transformé par suite des malheurs politiques de la Pologne, a fini par disparaître. Du moins, il ne survit plus que sous un autre nom. En 1891, au concile de Léopol, c'est un *protohégoumène*, entouré de quatre hégoumènes, qui représentait le monachisme uniate de Ruthénie [22].

XVIII. L'archimandritat dans les autres églises. — Comme la Russie et la Ruthénie, toutes les chrétientés formées à l'école de Byzance en reçurent aux siècles passés l'archimandritat. Toutes les Églises modernes de l'Europe sud-orientale le conservent encore,

[1] A. von Maltzev, *Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlands*, Berlin, 1898, p. 355-374. — [2] Cf. Ἱερατικόν, Constantinople, 1820, p. 49. — [3] *Op. cit.*, p. 359-374. — [4] P. Lébéder. *Naouka o bogosloujenii pravoslavnoi Tserkvi*, Moscou, 1895, t. II, p. 129. — [5] J. Mésoloras, *op. cit.*, p. 49, note 1; A. Péphanès, *op. cit.*, p. 38, note 1. — [6] A. Péphanès, *op. cit.*, p. 39, note 1. — [7] A. Péphanès, *op. cit.*, p. 39, note 2. — [8] J. Mésoloras, *op. cit.*, p. 51, note 1. — [9] A. Péphanès, *op. cit.*, p. 41, note 3. — [10] A. Péphanès, *op. cit.*, p. 39, note 3. [11] E. Likowski, *Union de l'Église grecque-ruthène en Pologne avec l'Église romaine conclue à Brest, en Lithuanie, en 1596*, Paris, p. 244. — [12] *Ibid.*, p. 480, not. 1. — [13] *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciæ anno* MDCCXX, Rome, 1838, p. 1, 8, 9; *Collectio Lacensis*, Friburgi in B., 1876, t. II, col. 6ᵉ, 9ᵉᵉ. — [14] A. Guépin, *Un apôtre de l'union des Églises au* XVIIᵉ *siècle*, Paris, 1897-1898, t. I, p. 190-200; E. Likowski, *op. cit.*, p. 364. — [15] *Synodus Zamosciæ*, p. 133; *Coll. Lacensis*, t. II, col. 55ᵃ. — [16] Benedicti XIV *Bullarium*, Prato, 1845, t. I, p. 378; *Coll. Lacensis*, t. II, col. 480ᶜ. — [17] *Ibid.* — [18] *Bullarium*, p. 248; *Coll. Lacensis*, t. II, col. 479-480. — [19] *Bullarium*, p. 378; *Coll. Lacensis*, t. II, col. 480. — [20] *Bullarium*, p. 377-385; *Coll. Lacensis*, t. II, col. 480-481. — [21] *Bullarium*, Prato, 1847, t. III, part. 2, p. 356-359; *Coll. Lacensis*, t. II, col. 482-483; A. Guépin, *op. cit.*, t. II, p. 453-454. — [22] *Acta et decreta synodi provincialis, Ruthenorum Galiciæ habitæ Leopoli anno 1891*, Rome, 1896, p. 180, 182, 186.

Digitized by Google

au même titre et dans les mêmes conditions que le patriarcat œcuménique. Il n'y a donc pas lieu d'en parler davantage.

Hors d'Europe, l'archimandritat se rencontre dans toutes les Églises autocéphales de rite grec, y compris l'Église grecque melkite qui est unie à Rome. Les prélats melkites et à leur suite les prélats bulgares uniates de Thrace, distribuent l'archimandritat comme leurs collègues occidentaux répandent le canonicat honoraire; on cite même des prêtres latins faits archimandrites par eux, ce qui ne laisse pas d'étonner.

Quant aux chrétientés non grecques de rite, l'archimandritat y a disparu. Les Arméniens, qui l'avaient au temps de saint Proclus par suite de leurs relations avec la Cappadoce, ont dû le perdre insensiblement après avoir rompu ces relations. Au sud, dans les contrées qui furent son pays d'origine, on ne le trouve ni chez les Chaldéens, ni chez les Syriens, ni chez les Maronites, ni chez les Coptes, ni chez les Abyssins. Le synode libanais de 1736 dit pourtant une fois en parlant des couvents maronites : *Eorum abbatibus et archimandritis concedimus*[1].

XIX. Bibliographie. — En dehors des textes réunis par Ducange dans ses deux Glossaires, je ne connais sur la question de l'archimandrite et de l'archimandritat que de petites notes disséminées un peu partout ou de très courts articles insérés en quelques dictionnaires ecclésiastiques. De ces articles le plus récent est celui d'A. Petrovski, qui occupe une colonne dans la *Pravoslavnaïa bogolovskaïa entziklopediia* d'A. Lopoukhine, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, col. 43. Les liturgistes et canonistes orientaux se contentent de nommer l'archimandrite à propos de l'hégoumène. Si A. von Schaguna, *Compendium des kanonischen Rechtes*, Hermannstadt, 1868, p. 130, lui consacre deux pages, c'est en appliquant à l'archimandrite ce que les canons disent de l'hégoumène. Parmi les historiens, sans nous occuper des auteurs vieillis, citons Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 13, 34; I. Sokolov, *Sostoïanie monachestva v Vizantiiskoï Tserkvi s polovnii IX do natchala XIII viéka (824-1204)*, Kazan, 1894, p. 377-378; E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 85-90. J. Pargoire.

ARCHIPARAPHONISTA. Voir Paraphonista.

ARCHIPRÊTRE. Le titre d'archiprêtre n'est pas sans exemple dans l'épigraphie. Nous le lisons sur une inscription peinte « sur la paroi d'une muraille de l'église de Baouît. Elle est tracée au pinceau, en noir. Sur les dernières lignes quelqu'un a écrit en rouge et en caractères très empâtés le mot copte **πεσωϣ** qui rend un peu plus difficile la lecture »[2]. Voici la reproduction du calque pris de cette inscription par M. Jean Clédat (fig. 928).

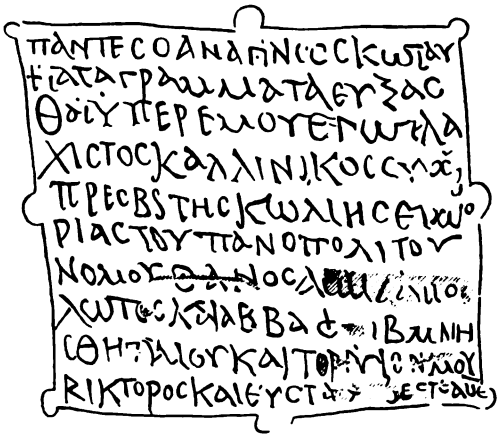
Le texte est extrêmement barbare :

Πάντες ὁ ἀναγινώσκω(ν) (= οἱ ἀναγινωσκοντες) ταῦτα τὰ γράμματα εὔξασθαι (= εὔξασθε) ὑπὲρ ἔμου· ἐγὼ ἐλάχιστος Καλλίνικος ἀρχιπρεσβ(ύτερος) τῆς κώμης Εὐμυρίας (?) τοῦ Πανοπολίτου νομοῦ· ὁ ἅγιος ἄββα Ἀπόλλωτος καὶ ἄββα Φ[ο]ιβ μνησθῆτι μου καὶ τὸν υἱὸν (lire τῶν υἱῶν) μου Βίκτορος καὶ Εὐσταθ[ίου...

« Vous tous qui lisez ces lettres, priez pour moi; moi, le très humble Kallinikos, archiprêtre du bourg d'Eumyria(?), dans le nome Panopolite. Saint abba Apollô et abba Phœbus, souvenez-vous de moi et de mes fils Victor et Eustathios... »

Cette inscription n'offre guère d'intérêt que par le titre d'archiprêtre qu'elle nous fournit. Le reste ne s'écarte pas des banalités de style en pareille matière; ἐλάχιστος est chez les Égyptiens ce que ταπεινός est chez les Byzantins, une formule de protocole. On la rencontre devant des noms d'évêques[3], de prêtres[4], de diacres[5], de lecteurs[6] et de moines[7].

Le titre d'archiprêtre se rencontre sur plusieurs *ostraca* égyptiens, il est orthographié à la manière copte : ἀρχηπρεσβύτερος. Les documents ont par eux-mêmes quelque intérêt. Ce sont : 1° une lettre de l'évêque Abraham à l'archiprêtre Psai, pour le prévenir que le prêtre Papnoute et Jean, fils de Tsanô, sont exclus du repas[8]. Ce Psai[9] nous est peut-être connu par la stèle qui ornait son tombeau et qui est conservée au musée d'Alexandrie (stèle 251), on y lit : Απα Ψαις αρχιπρεσβ, εκοιμηθη Τυβι κ̅ζ̅ ζ ινδικ + ετων... La stèle est faite dans une pierre à sablon, qui pourrait donner lieu de penser que l'archiprêtre Psais vivait dans la région d'Her-



928. — Inscription de Baouît.
D'après la *Revue archéologique*, 1902, t. XLI, p. 134.

mouthis ou cette sorte de pierre est plus fréquemment employée.

Les autres *ostraca* sont : 2° une lettre de l'évêque Abraham à l'apa Jean (?) par laquelle il est requis d'entendre (en qualité de juge?) Pesinthios, prêtre et Dioscoros archiprêtre au sujet d'un différent qui ne nous est pas connu[10]. — 3° Lettre de Victor à l'archiprêtre Patermutios réclamant de lui l'excommunication contre le prêtre Jérémie[11]. — 4° Lettre circulaire de l'évêque Abraham à son « fils, l'archiprêtre », sur un point de discipline[12].

En Europe, on n'a, jusqu'ici, rencontré le titre d'archiprêtre que sur un petit nombre de monuments. A Brives[13], sur une pierre, longue de 2m 20, trouvée dans les fondations d'un mur circulaire dans lequel on a pensé reconnaître les vestiges de l'abside d'une église. A l'intérieur de cette enceinte se trouvaient trois sarcophages sur lesquels reposait en travers la dalle qui porte notre inscription (fig. 929); elle avait autrefois recouvert une tombe et été placée au niveau du pavé, comme le montre l'usure de ses caractères à demi effacés par les pieds des passants : *In hoc tomolo requiiscit bonæ memoriæ*

[1] *Collectio Lacensis*, t. II, col. 225. — [2] Seymour de Ricci, *Une inscription grecque chrétienne d'Égypte*, dans la *Revue archéologique*, 1902, t. XLI, p. 135. — [3] W. E. Crum, *Coptic ostraca from the collect ons of the Egypt exploration Fund, the Cairo Museum and others*, in-4°, London, 1902, n. 59 (?), 60, 61 (?). — [4] *Ibid.*, n. 34, 39, 40, 46, 160, 199, 311. — [5] *Ibid.*, n. 35, 44, 106, 372. — [6] *Ibid.*, n. 31. — [7] *Ibid.*, n. 165, 310, 349. — [8] *Ibid.*, n. 54. — [9] Ce nom est rare sous la forme copte. Cf. Psaiô, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. LXXXIV, p. 185; Psaia, dans le papyrus XL du British Museum. — [10] W. E. Crum, *Coptic ostraca*, n. 69. — [11] *Ibid.*, n. 83. — [12] *Ibid.*, n. 456. — [13] Des Méloizes, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires du Centre*, 1888-1889, p. 165; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 218, n. 222a.

Digitized by Google

Baudulfus archipresbyter. Obiit XIII Kalendas decembres.

En tête, dans la rosace, se voyait probablement le monogramme. La formule n'offre rien que de banal sauf le titre d'*archipresbyter* qui apparaît pour la première fois sur un texte épigraphique de la Gaule où nous le rencontrons à plusieurs reprises dans les ouvrages de Grégoire de Tours[1]. L'épitaphe de Brives est du VIe siècle : l'abréviation *arceprb* montre, une fois de plus, qu'au VIe siècle le *c* suivi de l'*e* ou de l'*i* avait encore le son dur.

929. — Dalle trouvée à Brive.

D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires du Centre*, 1888-1889, p. 165.

A Nole, au cimetière de Saint-Félix nous rencontrons l'épitaphe de ADEODATVS INDIGNVS ARCHIPRESVITER dont l'inscription fait un pompeux éloge[2].

Plus pompeux encore peut-être est l'éloge de Théodore, qui acheta un tombeau de l'archiprêtre du titre de Sainte-Cécile, daté de l'année 619[3] :

Hic requiescit Theodorus v(ir) c(larissimus), Grecus [B]izan(t)eus, qui fuit fidelis et carus amicus multorum reipublicæ judicum, amicitiæ cust[o]s, benignus, pius, domui suæ bene præpositus; quem etiam locum comparavit a v(iro) v(enerabili) Victore, archipr(esbyter)o tit(uli) s(an)c(t)æ Cæciliæ, sol(i)dos VI; depositus (est) die quinta decima m(ensis) augusti, ind(ictione) septima, et filius ejus Theodoraci(us), qui [v]ixit m(enses) VII, depositus (est) idus octo(b)ris, imp(erantibus) d(ominis) n(ostris) piissimis Aug(ustis) Heracl[i]o, anno nono, p(ost) c(onsulatum) ejusdem d(omini) n(ostri) anno octa[v]o, atq(ue) Heraclio Constantino novo, filio ipsius, anno septimo, indict(ione) septima; qui vixit annos plus minus LXXV.

H. Leclercq.

ARCHITECTES. — I. Grecs et byzantins. II. Latins. III. Lombards.

I. Grecs et byzantins. — Les « signatures d'architectes sont une véritable rareté »[4] sur les monuments de l'âge classique; nous croyons qu'il n'en est pas de même pour les édifices de la période chrétienne. Nous pouvons réunir quelques inscriptions témoignant que le défunt exerçait la profession d'architecte. En Phrygie, à Aghzi-Kara (région de Synnade) sur une stèle carrée surmontée d'un cippe rond, on lit[5] :

+ ΥΠΕΡΜΝΗΜΗϹ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΥ
ϹΙΩϹ ΑΥΞ ΙΝΤΙΟΥ ΑΡΧΙΤΕΚΤ
ΟΝΟϹ ΚΑΙ ΥΠΕΡΕΥΧΗϹ Υ Π Α
ΤΙΑϹ ΚΑΙ ΑΝΔΡΕΟΥΚΑΙΕΥϹΙΒΙ
5 ΚΑΙΕΥΞ ΑΜΕΝ · ΝΤΗΝΕΥ
ΕΤΕΛΕ +

† Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύ||σεως Αὐξεντίου ἀρχιτέκτ||ονος καὶ ὑπὲρ εὐχῆς Ὑπα||τίας καὶ Ἀνδρέου καὶ Εὐσιβί[ου]||καὶ εὐξαμένν[ω]ν τὴν εὐ[χὴν] (?) ||[ἐξ]ετελέ[σθη] †

« Ce monument a été élevé à la prière de Hypathie, d'André et d'Eusèbe, à la mémoire et pour le repos de Auxentius, architecte... (?) »

A Kokanaya, dans la Syrie centrale (région du nord) nous trouvons une maison datée du 1er août de l'année 431 et portant sur le linteau de la porte un tableau en faible relief surmonté d'une moulure plate à denticules et flanqué de monogrammes perlés. Sur le tableau on lit l'inscription suivante[6] :

† Θεοῦ καὶ Χριστοῦ δύναμις ἀνήγιρεν Μηνὸς Λώου ἀ τοῦ θου' ἔτους. Δόμνος τεχνίτης. « La puissance de Dieu et du Christ l'a élevé, le 1er loüs de l'année 479. Domnos architecte. » Pour Damas, architecte dans la même bourgade, voir col. 2408. A Catane, en Sicile, sur un édit de Flavius Felix, consulaire de Sicile, employé à faire l'éloge de l'administration des thermes par Liberalis et se rapportant à l'année 431, nous relevons ces mots : ἐπὶ.....μάτω[νος?]τοῦ ἀργιτέκτονος μετὰ τὴν ὑπ[ατείαν...[7].

Chez les Byzantins le rôle essentiel de l'architecte consistait à bâtir. Anthémius qui éleva Sainte-Sophie à Constantinople, dut avant tout à ses talents de constructeur la direction de l'entreprise. Procope nous dit qu'on le « choisit comme étant le *mécanicien* le plus habile du siècle, et sans doute le plus inventif qu'on vit jamais »[8].

L'inscription suivante a été trouvée, en 1893, au lieu dit Saré Moghara, situé à cinq heures au S.-O. d'Édesse. Elle est gravée à plusieurs mètres au-dessus du sol, sur un rocher, au-dessus d'une grotte artificielle, faite, semble-t-il, pour servir d'écurie, ce dont témoigneraient des mangeoires ménagées dans les parois.

ΑΙΡΔΑϹΙΟϹΔΙΑϹΗΜϹ ΙΙΧΡΧ[redacted]ΛΙΟϹ ΡΟΤΕΤΗΝ
[ΚΑΤΑ
ΒΑΤΝΑϹΤΕΤΧΟΠΕΙΕΑΝ · ΙΙΟΙΚΟΔΟΜΗϹΕΝ ΚΑΙ ΕΝ
[ΤΟΥΙΩΤΩΤΟΠΩ
ΠΑΝΔΟΚΕΙΟΝ ΚΑΙ ΦΡΕΝ · ΑΕΙΙΗΛ ⟍ ΚΑΡΕϹΚϹΥΑ
[ϹΕΝ·ΙΝΑΟΙΔΙ
ΕΙΟΝΤΕϹΑΚΙΑ .. Ζ̄ΙΝ Κ[redacted]ΑΛΙΝΨΙΝΕΧΩϹΙΝ

MM. Perdrizet et Fossey proposent, d'après cette copie et une photographie, la lecture suivante :

Α[ὐ]ρ. Δάσιος(?) ὁ διάσημ[ος ἀ]ρχ[ιτέκτων] λι[θοις] τε

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. V, c. v, *P. L.*, t. LXXI, col. 320; *De gloria martyrum*, c. v, *ibid.*, col. 709; *De gloria confessorum*, c. v, *ibid.*, col. 833; *Vitæ patrum*, c. IX, n. III, *ibid.*, col. 1054. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1365. — [3] Baronius, *Annales*, ad annum 619, n. 8, Barri-Ducis, 1867, t. XI, p. 166 sq.; Pagi, *Critic. ad Annales Baronii*, in-fol., Lucae, 1738, t. II, p. 670; A. Lupi, *Epitaph. Severæ martyris*, in-4°, Panormi, 1735, p. 25; Muratori, *Thesaur. nov. inscript. veter.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCXXXII, n. 2; L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. LXXIII, n. 11. — [4] Th. Homolle, *Signatures d'artistes, Un architecte athénien à Délos*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1892, t. XVI, p. 482 et note 2. — [5] E. Legrand et J. Chamonard, *Inscriptions de Phrygie*, dans la même revue, 1893, t. XVII, p. 288, n. 93. — [6] Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, Paris, 1847-1870, n. 2683; De Vogüé, *Syrie centrale*, in-4°, Paris, 1865, p. 121. — [7] G. Kaibel, *Inscript. græc. Siciliæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 455. — [8] Procope, *De ædificiis Justiniani*, l. I, c. I, édit. Bonn, t. II, p. 177. L'emploi courant du mot *mechanicus* comme synonyme d'architecte ressort des textes suivants : Tacite, *Annales*, l. XV, c. XLII; Lampride, *Alexander Severus*, c. XXII, XLIV; Symmaque, *Epist.*, l. V, n. 74; l. X, n. 38, 39; *Code théodosien*, l. XIII, tit. IV, 3. Cf. A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1883, p. 180.

Digitized by Google

τὴν κατὰ Βάτνας τειχοποιείαν [ἀν]οικοδόμησεν καὶ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ πανδο[χ]εῖον καὶ φρ[έατα] ἀέ[ννα] κατεσκεύασεν ἵνα οἱ διειόντες ἀ[π]ά[λλα]ξιν(?) κ[αὶ ἀν]ά[λ]ιμψιν ἔχωσιν [1].

« Abr. Dasios, l'illustre architecte, releva les fortifications en pierre de Batna et également disposa dans tout ce lieu des caravansérails et des citernes inépuisables pour que les voyageurs eussent un moyen de s'abriter et de se restaurer. »

L'opinion désignait alors comme le premier des architectes le plus savant constructeur : jugement trop absolu, mais caractéristique d'une époque où la délicatesse des nuances avait fait place à l'ampleur des conceptions, et le sens épuré de la forme aux recherches ingénieuses, parfois subtiles, de l'art de bâtir.

Le nom vulgaire de la profession ne laisse aucun doute sur la conception qu'on se faisait de l'architecte, on l'appelait μηχανικός. Précisément, le seul écrit qui nous reste d'Anthémius est un traité sur les machines : Περί παραδόξων μηχανήματων; et ce nom de mécanicien, qui éveille avant tout l'idée de constructeur, se retrouvera à toutes les époques du bas-empire pour désigner les architectes.

La profession d'architecte entraînait avec elle l'exemption de toutes les charges personnelles; un même texte du *Code théodosien*, l. XIII, tit. IV, lig. 2, nous fait connaître cette immunité et nous donne à la fois la clef du mode de transmission des procédés : « Les architectes, dit-il, jouissent de l'immunité afin qu'ils puissent plus aisément apprendre à leurs enfants la pratique de leur art. » — C'est en effet ainsi que les méthodes se perpétuèrent à dater du VIe siècle : une même famille de Milet fournit tour à tour à Sainte-Sophie deux architectes du nom d'Isidore, les méthodes se léguaient de père en fils comme des secrets héréditaires. Quant aux écoles, nous les voyons misérablement constituées sous Dioclétien qui dans son tarif du Maximum fixe le prix de l'enseignement à 100 deniers (6 à 10 francs) par mois et par élève. Constantin les encourage en vue des travaux de sa nouvelle capitale, et dans la suite leur décadence est si complète, qu'au temps même des grandes constructions de Justinien, les auteurs du nouveau Code effacent de la législation tous les textes anciens qui favorisaient ces écoles. L'enseignement officiel avait fait place à la tradition des familles d'architectes et ce dernier changement dut concourir pour sa part à mettre dans l'art cette fixité qui nous frappe.

La décadence était à prévoir dès la première moitié du IVe siècle. Une constitution datée de 334, quatre ans après la fondation de Constantinople, est adressée au préfet du prétoire, chef commun de l'Italie et de l'Afrique; on y lit ces mots : *Architectis quam plurimis opus est, sed quia non sunt...* [2]. Pour sauver les débris de l'art ancien qui tend à se perdre, Constantin fonde des écoles, institue des pensions au profit des jeunes Romains qui consentiront à se donner à l'étude de l'architecture; ses efforts restent inutiles. C'est que, entre l'époque de Dioclétien et les dernières années de Constantin, un événement d'une gravité singulière s'est produit dont l'influence n'est pas moindre dans l'histoire de la construction romaine que dans l'histoire de l'empire; la création de Constantinople absorbe en un instant les ressources de l'empire et la date de sa fondation (330) marque l'époque d'une transformation subite et profonde dans la construction romaine. De nouveaux besoins prennent naissance auxquels il faut subvenir par un ensemble de méthodes nouvelles. Au moment où les bras manquent, où les sujets corvéables se dérobent, où les chefs de chantier font défaut, on ne peut songer à bâtir une capitale du monde avec ce luxe de matériaux et cette solidité inébranlable des monuments de la Rome impériale. On recourt à des expédients, à des constructions légères; les pratiques séculaires de l'art romain sont sacrifiées et rapidement mises en oubli, la tradition est interrompue, perdue et la filiation de grands architectes qui s'était continuée d'Auguste à Constantin cesse brusquement et disparaît.

En 337, Constantin promulgue le décret suivant : *Artifices artium* (= architectes) *brevi subdito comprehensarum per singulas civitates morantes, ab universis muneribus vacare præcipimus, siquidem ediscendis artibus otium sit accomodandum, quo magis capiunt et ipsi peritiores fieri et suos filios erudire* [3]. En 344, nouvelle loi de Constance et Constant adressée au préfet du prétoire, Léonce : *Mechanicos et Geometras et Architectos, qui divisiones partium omnium incisionesque servant, mensurisque et institutis operam fabricationis stringunt, et eos, qui aquarum inventus ductus et modos docili libratione ostendunt, in par studium docendi atque discendi nostro sermone compellimus. Itaque immunitatibus gaudeant et suscipiant docendos, qui docere sufficiant* [4]. Panciroli [5] et Godefroy ont remarqué la distinction établie dans le texte qu'on vient de lire entre les *Mechanici*, les *Geometri* et les *Architecti* et ils estiment que les uns et les autres concouraient à la construction et que la dernière place donnée aux architectes dans l'énumération indique non le directeur de la bâtisse, mais un des entrepreneurs : *ædificator, structor,* οἰκοδόμος [6].

On trouvera une liste onomastique des architectes syriens à la suite de la table des matières de l'ouvrage de H. C. Butler, *Architecture and other arts. Sculpture, mosaïc and wall painting in northern Central Syria and the Djebel Hauràn*, in-4°, New-York, 1904, dans les *Publications of an american archæological expedition to Syria in 1899-1900*.

II. Latins. — Les inscriptions latines portant le titre d'*architecte* ne sont pas rares [7], mais aucune de celles qui nous sont parvenues ne peut être classée dans l'épigraphie chrétienne. Nous ne reviendrons pas sur le *titulus* d'une fausseté manifeste imputé à l'architecte de l'amphithéâtre Flavien et dont nous avons parlé en traitant de cet édifice (voir t. I, col. 1653); c'est l'ouvrage d'un faussaire connu du XVIIe siècle [8].

On a relevé proche des portes Prænestina, Tiburtina et Portuensis, à Rome, trois inscriptions presque semblables et faisant allusion à la muraille construite en l'année 403, par les soins du préfet Flavius Macrobius Longinianus; inscriptions que n'ont pas manqué de citer presque tous les auteurs qui ont écrit sur la topographie de Rome. Dans un recueil d'inscriptions de la porte Portuensis un anonyme a ajouté ces mots : *Hic est Longinianus*, etc., tirés d'un autre marbre, aujourd'hui conservé en partie dans les grottes Vaticanes et disant qu'en cette année même le préfet et sa femme contribuèrent à la construction du baptistère érigé par

[1] Perdrizet et Fossey, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1896, t. XX, p. 395-396. — [2] *Code théodosien*, l. XIII, tit. IV, l. 1. Lampride, *Alexand. Severus*, c. XLIV, nous apprend que cet empereur *architectis salaria instituit* et veilla à leur procurer des élèves. Vopiscus, *Aurelian.*, c. XXXV, dit : *decrevit emolumenta architectis et ministris*. Dioclétien dans le *De mercedibus operariorum* assigne *architecto magistro per singulos pueros menstruos denaria centum*, c'est-à-dire d'après Waddington 6 fr. 20, d'après Mommsen 10 francs. — [3] *Code théodos.*, l. XIII, tit. III, l. 2. — [4] *Ibid.*, l. XIII, tit. IV, l. 3. — [5] Panciroli, *De magistratibus municipalibus et corporibus artificum*, in-4°, Venetiis, p. 16, lig. 2. — [6] Cassiodore, *Variarum*, l. II, epist. XXXIX : *Aloisio architecto Theodoricus rex*. — [7] C. Promis, *Gli architetti e l'architettura presso i Romani*, dans *Memorie della reale accademia delle scienze di Torino*, 1873, t. XXVII, p. 17-18; une *sylloge* d'inscriptions à partir de la page 86, à laquelle on pourrait ajouter aujourd'hui quelques nouvelles pierres. — [8] *Ibid.* p. 146, n. 51.

Digitized by Google

le pape Damase. Muratori [1] et Suarez [2] ont reproduit cette erreur; enfin Sarti et Settele [3] ont définitivement privé le préfet de Rome Longinianus de toute espèce de participation, à titre d'architecte, au baptistère de Damase. Voici d'ailleurs l'inscription [4] :

HIC EST LONGINIANVS QVI FON
TES BAPTISMATIS CONSTRVXIT
SANCTI PAPAE DAMASI VERSIBVS
NOBILITATOS

Chez les Latins le vocable *architectus* semble avoir été d'un usage plus fréquent et plus général que chez les Grecs auxquels on l'avait emprunté deux siècles environ avant notre ère. On le rencontre pour la première fois chez Plaute [5] où il a encore sa forme grecque *architecton* qu'on retrouve chez Sénèque pour la dernière fois : *Mihi crede, felix illud sæculum ante* ἀρχιτέκτονας *fuit* [6]. Ce ne fut pas sans peine que *architectus* prévalut et on lui voit préférer longtemps des synonymes plus clairs pour l'esprit romain, par exemple : *Magistri, machinatores, structores, mensores, aquileges, libratores* [7], parmi lesquels *magister* obtenait la préférence tandis que architecte s'appliquait parfois à de simples maçons, par exemple dans le cas des cinq cents ἀρχιτέκτονας καὶ οἰκοδόμους que Crassus employait à bâtir des maisons de rapport [8].

Le dernier témoignage que nous ayons de l'emploi du mot *magister* se lit sur une inscription de l'année 393 de notre ère. Il semble que ce mot, ainsi que plusieurs autres, était adopté ou délaissé suivant qu'on était partisan de la vieille langue nationale ou bien de la langue grecque. C'est ainsi que Cicéron, l'introducteur attitré des expressions helléniques, qualifie l'accusateur de Roscius d'*architectum et machinatorem* [9], tandis que le conservateur Tacite désigne les architectes de Néron par ces mots : *magistri et machinatores* [10]. Ce nom de *magister* était d'une application assez étendue. On lit sur une inscription : MARTIALI MAGISTRO SVO STRVCTORI [11]. Il y avait, en effet, des *structores* qualifiés les uns de *cœmentarii*, les autres de *parietarii*. On donna finalement à l'architecture le nom d'*ars magistra* [12], non qu'on la tînt pour plus excellente que d'autres arts, mais parce que, au dire de Festus, elle impliquait des connaissances et des opérations plus variées. C'est également l'avis de Quintilien : *Aliæ quoque artes minores habent multiplicem materiam, velut architectonice : namque ea in omnibus, quæ sunt ædificio utilia versatur* [13].

Nous ne croyons pas que deux inscriptions des catacombes faisant mention d'un *Julius magister* [14] et d'un *Coritus magister* [15] appartiennent à notre sujet. Bien que l'appellation tende à disparaître, elle ne laisse pas de subsister longtemps. Au VIIIe siècle, on rencontre, à Vérone, un *Magister Ursus* travaillant avec deux élèves aux colonnes d'un ciborium [16]; à Bobbio, en 736, un tapicide est qualifié *Joannes Magister* [17]. Nous parlerons plus loin des *magistri Comacini*.

On a vu plus haut que le titre d'« architecte » s'appliqua d'abord, vers le début de notre ère, aux corps de métiers prenant part à la construction, plus qu'à l'homme qui en avait dressé le plan. Nous rencontrerons dans l'épître de saint Paul aux Corinthiens une indication intéressante à ce point de vue, parce qu'elle nous fait voir la division du travail [18]. L'apôtre se compare à l'*architectus cœmetarius*, l'entrepreneur de maçonnerie qui entamait les travaux, et saint Isidore de Séville observe justement à ce propos : *Architecti autem cœmentarii sunt ii qui disponunt in fundamentis. Unde et apostolus de semetipso, ut sapiens, inquit, architectus fundamentum posui* [19], et il ajoute : *alius autem superedificat;* ce qui peut donner lieu de penser que celui qui faisait les fondations laissait la place à un autre chargé de bâtir par-dessus. Dans l'*Historia apostolica* du pseudo-Abdias, nous rencontrons un texte bien curieux. Au cours d'une conversation entre l'apôtre saint Thomas et un roi de l'Inde, celui-ci lui dit : *Quod est opus tuum, vel quod artificium nosti ? Servus sum (ait apostolus) artificis architecti. In lignis autem et cœmentis valde cognitus sum* [20]. Un manuscrit édité par Wolfgang Lazius, dès 1553, rapportait le dialogue en des termes un peu différents : ABDIAS : *A Domino meo rege Indiæ missus sum, requirens artificem structorem, qui ei palatium possit ædificare.* ZENO : *Architectus es? Attende tibi ut fundamentum fidei, quæ est Christus Jesus, cum omni diligentia jacias et cautela. Structor es? Vide quomodo ædifices.*

On voit que la profession d'architecte dans l'antiquité est une de celles qui offrent le moins d'obscurité grâce aux textes juridiques, littéraires et épigraphiques qui s'y rapportent. Ces derniers, sans être en très grand nombre, sont, pour l'antiquité profane, plus nombreux qu'on ne pourrait s'y attendre. C'est que, en effet, on lit au Digeste : *Inscribi autem nomen operi publico alterius, quam Principis aut, eius, cujus pecunia id opus factum sit, non licet* [21]; même le nom du gouverneur de la Province était exclu; mais celui du restaurateur d'un édifice pouvait être ajouté [22]. Ces lois ne visent que les édifices publics; on peut donc croire que les temples et autres constructions, sur lesquels on trouvé le nom de l'architecte, comme le théâtre d'Herculanum, étaient des édifices privés ou du moins élevés par les particuliers et restés en leur possession jusqu'au moment où ils recevaient une destination publique.

III. LOMBARDS. — Nous avons dit un mot des *magistri comacini*, il est temps d'y revenir. On applique ce nom aux architectes lombards ou maîtres constructeurs venant de la province de Côme [23]. Ceux-ci ne sont connus personnellement qu'à partir du VIIIe siècle avec Ursus, qui construisit, sous le règne de Liutprand, le ciborium de Saint-Georges *in val policella*, près de Vérone, avec ses disciples Juvintinus et Juvianus [24], jusqu'à ce Rodpertu,

[1] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum in præcipuis earumdem Collectionibus hactenus prætermissarum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCMIV, n. 2. — [2] Suarez, *De foraminibus lapidum in priscis ædificiis*, dans A.-H. de Sallengre, *Novus thesaurus antiquitatum Romanarum*, in-fol., Hagæ Comitum, 1716 (2e édit., in-fol., Venetiis, 1735), t. I, p. 323. — [3] Sarti e Settele, *Ad Ph. L. Dyonisii opus de Vaticanis cryptis appendix*, in-4°, Romæ, 1840, p. 92. — [4] C. Promis, *op. cit.*, p. 147, n. 52. — [5] Plaute, *Mostellaria*, vers 732 sq. : *Nam sibi laudavisse hasce ait architectonem*, et encore dans le *Pænulus*, vs. 954, 965 : *Me quoque dolis jam superat architectonem.* — [6] Sénèque, *Epist.*, XC, n. 8. — [7] *Geometræ* avait un sens différent et très précis, il s'appliquait alors aux *mensores*. — [8] Plutarque, *Crassus*, c. II. — [9] Cicéron, *Pro Roscio*, n. XLV. — [10] Tacite, *Annales*, l. XV, n. XLII. — [11] Mommsen, *Inscr. regn. Neapol.*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 2900. — [12] Gruter, *Corp. inscr.*, p. MCLXIII, n. 10. — [13] Quintilien, *Instit. orat.*, II, c. XXI, n. 8. Sidoine Apollinaire au sujet de Claudien Mamert : *architectonica struit*, cf. *Epistol.*, l. V, n. 2, *P. L.*, t. LVIII, col. 533. — [14] Oderico, *Sylloge veterum inscriptionum*, in-4°, Romæ, 1765, p. 343. — [15] G. Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso, e adornamento delle chiese*, in-4°, Roma, 1744, p. 455. — [16] Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 181. — [17] Rossetti, *Bobbio illustrato*, in-8°, Torino, 1795, t. III, p. 58. — [18] I Cor., III, 10. — [19] S. Isidore, *Origin.*, l. XIX, n. 8, *P. L.*, t. LXXXII, col. 672. — [20] J. A. Fabricius, *Codex apocryphus novi Testamenti*, in-12, Hamburgi, 1719, l. IX, c. V. — [21] Digeste, l. L, tit. X, lig. 3 : *De operibus publicis.* — [22] *Ibid.*, l. L, tit. X, lig. 37. [23] Les uns font dériver *comacinus* de Côme, F. De Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-4°, Paris, 1882, p. 75; les autres de *collegæ macinæ* transformé en *co-macini*, de même qu'on a fait *co-magistri*, *co-liberti*, C. Troya, *Codice diplomatico langobardo*, in-4°, Napoli, 1855, t. IV, p. 30; *Leggi sui Magistri Comacini*, in-8°, Napoli, 1854, p. 30. — [24] C. Troya, *Cod. dipl. long.*, t. III, p. 556.

Digitized by Google

magister cummacinu, qui vendait, en 739, une vigne située à Toscanella [1]; enfin, jusqu'à ces humbles charpentiers du val d'Antelamo, donnés avec leurs familles par le roi Liutprand au monastère de Saint-Pierre *in ciel d'oro* [2].

Il faudrait, pour atteindre l'origine de cette filiation, remonter encore plus haut, car on ne saurait douter que les industries du bâtiment ne se soient développées dans la province de Côme dès l'époque romaine, alors que furent fondées ou reconstruites les grandes cités de la Cisalpine. Milan en particulier, qui, sous l'empire romain, devint une immense métropole et finit par être la capitale de l'Occident, ne pouvaient tirer que des carrières des lacs Alpins la majeure partie des pierres et des marbres nécessaires à la construction de ses monuments. Les *magistri comacini* de la période lombarde ne sont donc, suivant toute apparence, que les continuateurs d'artisans plus anciens, dont les premières générations appartenaient peut-être à la période gauloise.

A l'époque longobarde, le nom de *magistri comacini* servit à désigner, dans tout le royaume, les artisans constructeurs d'édifices, ce qui n'implique aucunement pour chacun d'eux l'origine cômasque.

Les lois 144 et 145 de l'Édit de Rothari représentent les *magistri comacini* comme des entrepreneurs ou conducteurs de travaux qui restauraient les édifices ou en élevaient de nouveaux. Les lois de Liutprand, postérieures d'un siècle environ à celles de Rothari, règlent le salaire de maîtres cômasques et donnent la nomenclature de leurs travaux habituels : malheureusement beaucoup de passages sont d'une interprétation difficile ou incertaine. D'après ces lois on peut voir que le rôle technique des architectes consistait à pourvoir à l'exécution de nombreux ouvrages ressortissant à diverses professions. Il semble que ce rôle fut alors chez les Longobards, habituellement réparti entre plusieurs personnes, car les deux lois de Rothari représentent les maîtres cômasques comme fréquemment associés dans une entreprise commune. Maîtres maçons, maîtres charpentiers, maîtres couvreurs etc., étaient tous désignés sous le nom générique de maîtres cômasques et joignaient sans doute à la direction des travaux de leur métier l'exercice manuel de celui-ci.

Les lois longobardes nous apprennent que les maîtres cômasques, se spécialisaient, en général, dans l'une où l'autre profession de l'industrie du bâtiment et que leur rôle consistait tantôt à conduire des travaux pour le compte du propriétaire qui fournissait alors les ouvriers, tantôt à exécuter des constructions à l'entreprise.

H. Leclercq.

ARCHITRAVE. Nous ne considérerons pas ce membre d'architecture au point de vue de son rôle dans l'art du constructeur, mais seulement au point de vue archéologique par la description de quelques pièces dignes d'être mentionnées.

Le musée du Caire possède un curieux spécimen d'art copte du VIe-VIIe siècle [3]. C'est une architrave présentant les dimensions suivantes : longueur 1m070, largeur 0m215, épaisseur 0m055 — 0m057; diamètre des rosaces 0m145 (fig. 930). L'extrémité de l'entaille placée à droite donne une mesure divisée exactement en deux parties par le petit édicule central; cependant la présence de quelques lettres au delà de l'entaille ne permet pas de croire que cette partie de l'architrave fut cachée, mais le soin apporté à ce travail et l'écartement égal des rosaces par rapport au petit édicule ne permettant pas de croire que sa place n'ait pas été primitivement au milieu, nous croyons que l'architrave aura été raccourcie dans sa partie gauche après qu'elle était déjà sculptée. L'inscription a été tracée après les sculptures.

Le *Kaiser Friedrich Museum,* à Berlin, possède trois autres architraves cataloguées sous les numéros 238 : Deux anges soutenant une croix avec rosaces de chaque côté; n. 239 : analogue à celle que nous donnons ici, mais sans inscription; n. 240, longue inscription aux côtés d'une croix, avec mention comme dans la fig. 930 de l'apa Apollo. M. Karl Schmid croit qu'il s'agit d'une inscription funéraire, nous la donnons :

930. — Architrave copte. D'après le *Catalogue général des antiquités égyptiennes,* 1904, t. XII, p. 125, n. 8781.

ϯⲟⲁⲩⲓⲟⲥ	ϯⲡⲁⲥⲟⲛ	ⲥⲟⲛⲁⲡⲟⲗⲗⲱ
ⲁⲡⲁⲁⲡ	ⲡⲣⲱⲙ	ⲙⲁⲑⲓⲁⲥ
ⲟⲗ ⲗⲱ	ⲉⲛⲡ	ⲡⲉϣⲩⲣⲉ
Ⲁ	ϊⲙ ⲁⲡ	
ϯⲡⲁⲥⲟⲛ	ⲱ	
ⲥϊⲙⲟⲑⲉ		

Les monuments égyptiens de l'époque chrétienne nous offrent quelques spécimens d'architraves en pierre. Nous ne songeons pas à les énumérer, il suffira de mentionner ceux du « Couvent blanc » (Deir-el-Abiad) près de Sohag, érigé au Ve siècle et partiellement restauré depuis à diverses époques suivant des procédés parfois peu conformes à ceux de la construction primitive. Dans l'ancienne porte du couvent, la corniche, l'architrave ainsi que les pilastres sont en granit rose. Actuellement le tout est recouvert d'un crépi blanc. L'architrave de cette porte a dû comprendre trois blocs. Sur le bloc qui se trouve le plus à gauche on distingue près du bord trois hiéroglyphes. C'est donc une pièce de remploi [4].

La large porte d'entrée, aujourd'hui murée, qui conduisait de plein pied dans la basilique n'est pas située exactement au centre de la façade : la fenêtre qui se voit au-dessus de cette porte est la quatorzième à partir de l'Est et la treizième à partir de l'Ouest. La porte qui mesure 1m99 de large est encadrée de deux pilastres mesurant 0m73 et 0m80 de large et faisant légèrement saillie. Une traverse en gros blocs de granit soigneusement taillés surmonte les chapiteaux des pilastres ayant, comme la traverse même, un profil composé d'une architrave lisse et d'une corniche égyptienne séparés par

[1] *Ibid.*, t. III, p. 672. — [2] *Ibid.*, t. III, p. 155. — [3] J. Strzygowski, *Koptische Kunst,* dans le *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire,* in-fol., Vienne, 1904, t. XII, p. 125, n. 8781. — [4] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 46.

Digitized by Google

un tore. Les deux chapiteaux ont, au milieu, des croix en relief et sur la traverse en pierre qui s'est fendue en deux endroits, on voit, aussi en relief, trois croix monogrammatiques équilatérales dont celle du milieu inscrite dans un cercle (fig. 931).

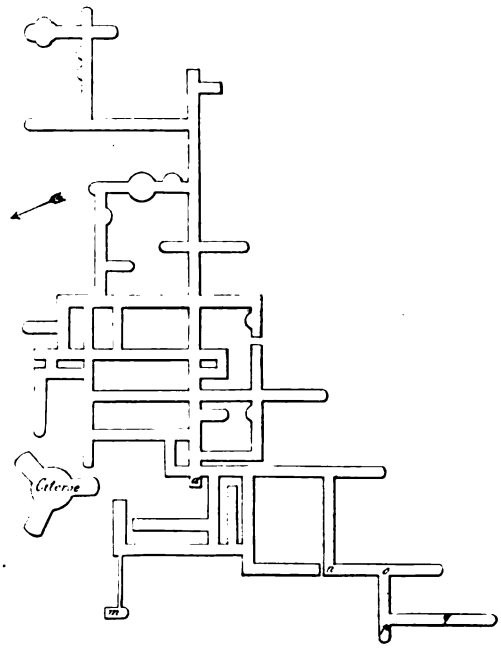
En Égypte, les constructeurs étaient moins bien partagés qu'en Syrie. Là, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le dire (voir AMRAH, col. 1773; ANTIOCHE, col. 2398), on avait peu ou point de bois, mais la pierre à profusion. Cette pierre se rencontrait et s'employait sous forme de monolithes de grande dimension, on doit s'attendre dès lors à rencontrer des architraves en

931. — Architrave de Deir el Abiad.
D'après de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne*, 1901, p. 48, fig. 59.

grand nombre parmi les ruines admirablement conservées, que les missions de Vogüé et H. C. Butler ont fait connaître. Le temple de Baalsanim à Siah nous montre un cep de vigne décorant le chambranle et l'architrave sans s'interrompre, comme pour mieux donner l'impression d'un bloc unique. Nous aurons si fréquemment l'occasion de reproduire les monuments du Haouran que nous nous bornerons ici à ce simple rappel. Le rôle de l'architrave, dans la plupart des constructions syriennes, est d'ailleurs réduit comme partout à des dimensions déterminées que la poussée ou la résistance ou enfin la pierre ne permettent pas de dépasser. Il joue le rôle d'une pièce de menuiserie, d'une solive, et dès que les dimensions augmentent il doit faire place à l'arc. H. LECLERCQ.

ARCHIVES. Voir BIBLIOTHÈQUE.

ARCH-ZARA (CATACOMBE D'). La localité d'Arch-Zara est située à 18 kilomètres au sud de Méhédia, à 4 kilomètres environ au delà d'Henchir Salakta; à 100 mètres environ d'une nécropole romaine se trouve une catacombe qui paraît être un cimetière datant de l'époque punique et remis en usage depuis l'ère chrétienne[1] (fig. 932). La galerie principale dont l'entrée se trouve en *a* donne naissance à des galeries transversales sur lesquelles viennent à leur tour s'amorcer des galeries secondaires de peu d'étendue. Chacune de ces galeries a une entrée voûtée et présente une hauteur suffisante pour qu'on puisse s'y tenir debout. L'entrée se trouve au N.-O. et la chapelle est orientée à l'E. Les galeries se croisent à angle droit, on en compte trente-cinq et leur développement total est de 580 mètres; deux d'entre elles sont obstruées elles pourraient se continuer.



932. — Plan de la catacombe d'Arch-Zara.
D'après le *Bulletin du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 108.

On a découvert de nombreux restes humains, la catacombe pouvait contenir 2300 corps environ. Toutes les tombes dont les éboulements n'avaient pas obstrué l'entrée avaient été violées; celles qui se trouvaient sous le sol ou bien cachées par les décombres, 700 environ, étaient intactes. On a trouvé dans quelques sépultures des têtes et des dents d'animaux. Le sol de la catacombe a été creusé et des fosses ont été alignées dans le sens de la galerie. En certains endroits les *loculi* présentent de l'inclinaison, mais la plupart d'entre eux sont horizontaux. Sauf pour quelques tombes d'enfants, toutes les excavations ont la même longueur, mais les dimensions en largeur varient de 0m30 à 0m50 au maximum. « La forme est en général rectangulaire dans le sens de la hauteur, mais figure assez bien en projection horizontale, une bouteille qu'on aurait coupée en deux. Les fermetures de ces fosses étaient très probablement de deux sortes, j'ai trouvé, en effet, dit M. Lachouque[2], dans plusieurs excavations des débris de pierres plates qui proviennent à n'en pas douter de dalles funéraires, grossièrement taillées; mais dans d'autres fosses, en

[1] R. Ducoudray de la Blanchère, *Découvertes archéologiques à Carthage et dans la presqu'île du cap Bon*, dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist. et scient.*, 1886, p. 216 sq.; Le même, *Note sur la catacombe d'Arch-Zara, près Salakta*, dans le même recueil, 1889, p. 107-109; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1887, p. 92; Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne. Byzacène*, in-8°, Rennes, 1891, p. 181; Lachouque, *Note sur la partie de la côte tunisienne comprise entre Chebba et Mahédia*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1895, p. 371 sq.; *Revue archéologique*, 1890, p. 445; *Recueil de Constantine*, 1892, p. 284 sq.; *Revue critique*, 1788, n. 12. — [2] *Ibid.*, p. 374.

Digitized by Google

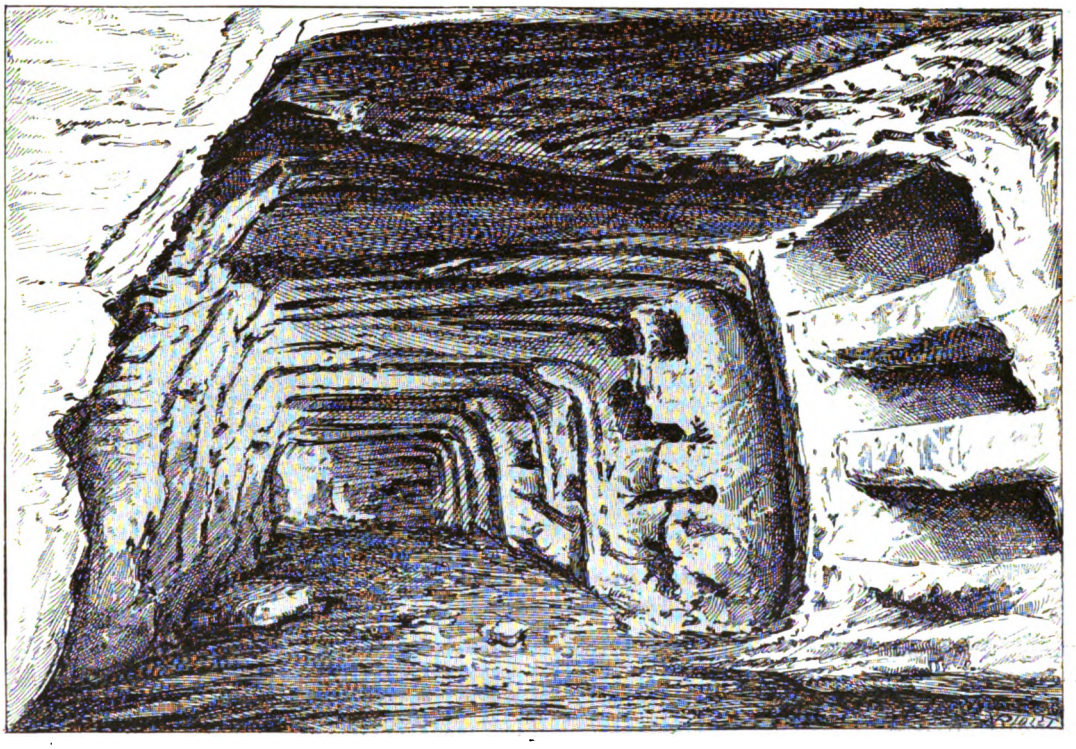
particulier dans les galeries *n, o, p, q,* relativement bien conservées, on rencontre des tuileaux rectangulaires de 0m45 sur 0m30; il est donc à supposer que ces tuileaux d'une épaisseur de 0m03 servaient également à murer les sépultures. Ces fermetures, étant donnée la forme des logettes, étaient donc disposées latéralement, les tuileaux étant placés à l'aide de mortier et formant un relief sur la paroi de la muraille. Quelques-uns sont encore en place et recouverts d'un grossier crépissage, fait d'un mortier fortement mélangé de sable gris. Les traces du mortier sont très visibles en maints endroits, en particulier dans la galerie *p o,* où les tombeaux mieux conservés que partout ailleurs présentent encore des angles à arêtes vives. J'y ai même retrouvé des ossements à peu près intacts, principalement ceux de grande dimension. Toutes ces logettes fouillées grossièrement dans le roc sont d'un type uniforme, serrées les unes contre les autres. Une seule exception à ce type général et à ce resserrement systématique c'est une chambre sépulcrale. Cette pièce mesure 2m80 × 2m40. Une sorte de cloison a été faite, du côté droit en entrant, de façon à produire un étranglement qui forme l'entrée. De ce même côté à droite, existe une excavation de 2m20 de long sur 0m88 de large et 0m70 de profondeur. Cette sépulture était probablement recouverte d'une dalle dont on voit les traces de rainure encore visible dans les parois du mur vis-à-vis de l'entrée, une deuxième fosse plus petite que celle-ci, n'a que 1m15 de long sur 0m35 de large. »

Un fragment de tuile ayant servi à la fermeture d'un *loculus* porte, tracée au pinceau, cette inscription : TRVTOM. Un fragment de tuile portait une inscription peinte en noir :

AS REDITIC

Il est curieux de voir les inscriptions chrétiennes qui ne peuvent guère être que du IIIe ou du IVe siècle, succéder en ce lieu aux inscriptions païennes qui, d'après l'aspect des lettres, sont à peu près de la même époque, du IIIe ou du IVe siècle, tout au plus.

H. Leclercq.



933. — Catacombe d'Arch-Zara. D'après le *Bulletin du Comité historique,* 1895, p. 373, fig. 2.

ARCOSOLIUM. — I. Sens du mot. II. Cimetières à ciel ouvert. III. Catacombes. IV. Témoignages épigraphiques. V. Arcosolia-autels. VI. Hors de Rome.

I. Sens du mot. — Les anciens donnaient le nom de *solium* au trône royal, à la chaise curule d'ivoire et, en général, à tout siège d'honneur. Dans la cérémonie des funérailles, le cadavre des grands personnages était posé sur une sorte de lit de parade rappelant le *solium,* et qui en reçut le nom[1]. On en vint, par extension, à désigner le tombeau lui-même par ce nom de *solium,* que ce fût une urne de marbre ou de terre-cuite[2]. Pour s'expliquer comment de *solium* on passa à *arcosolium* il faut se représenter les conditions matérielles des inhumations chez les fidèles.

Tant que les communautés furent peu nombreuses, les inhumations souterraines ne causèrent aucune difficulté. Ainsi qu'on peut s'en rendre compte dans les noyaux primitifs des catacombes, on creusait une galerie le long de laquelle, au niveau du sol, on ménageait des espaces vides destinés à recevoir les *solia,* cuves ou sarcophages. A mesure que les communautés se développèrent on troua les parois des galeries de larges ouvertures, appelées *loculi,* dans lesquelles on introduisait les corps. Tous ne se tenaient pas pour satisfaits de ce procédé sommaire; cependant la friabilité des terrains ne permettait pas de songer à superposer plusieurs étages de *solia,* dont le poids eût immanquablement entraîné la chute des parois et la ruine des gale-

[1] Quinte Curce, l. X, c. x, *Septimus dies erat, ex quo corpus regis jacebat in solio.* — [2] Pline, *Hist. nat.,* l. XXXV, c. XXII : *Quin et defunctos sese multi fictilibus soliis condi maluere.*

Digitized by Google

ries. On s'avisa donc d'extraire des parois la quantité de sable suffisante pour obtenir une excavation permettant de recevoir un cadavre, avec cette différence que les *loculi* étaient clos par une tablette verticale affleurant la paroi, tandis que les *arcosolia* exigeaient une fermeture horizontale. On se rend compte dès lors que le travail d'excavation exigeait de l'ouvrier le percement préalable d'une tranchée qui lui donnât la place de creuser, d'introduire le cadavre, de fixer la tablette. Or, cette tranchée était ensuite rectifiée, creusée en forme d'arc, d'où le nom d'*arcosolium*.

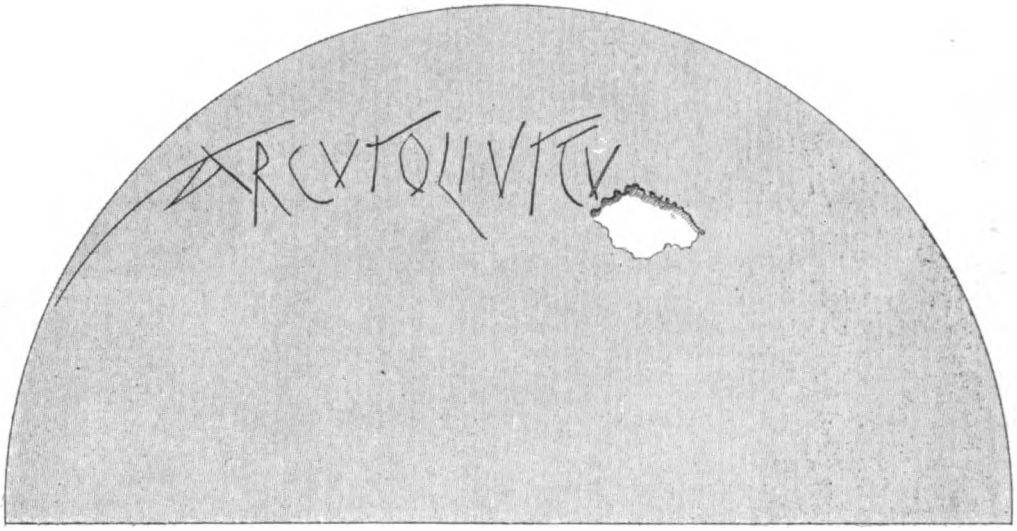
Ce nom est attesté par des monuments et des documents irrécusables. Le terme n'a cependant été définitivement introduit dans la nomenclature archéologique que par le P. Marchi (1841)[1]. Celui-ci publia l'inscription suivante, aujourd'hui au Palazzo Rondanini Borghese[2] :

DOMVS ETERNALIS
AVR·CELSI ET AVR·ILAR
ITATIS CONPARI M
EES FECIMVS NOBIS
5 ET NOSTRIS ET AMIC
IS ARCOSOLIO CVM PA
RETICVLO SVO IN PACEM

Lignes 3-4 : *comparis meæ*

« Aur. Celsus et Aur. Hilaritas mon épouse; nous avons fait pour nous, pour les nôtres et pour nos amis cet *arcosolium* avec sa petite muraille; en paix. »

Les variantes sont en petit nombre, on trouve : *arcosolio, arcosolia, arcusolius, arcosolium* enfin *cum arcisoliis*. Les *arcosolia* ne remontent pas à la première période des catacombes. Antérieurement on avait employé le *solium* surmonté d'une voûte en forme de plafond, c'est ce qu'on appelle proprement la tombe *a mensa* qui se rencontre dans les cimetières de Domitille, de Priscille et de Callixte. C'est au IIIe siècle que la vogue se tourna vers l'*arcosolium*, et dès lors, ce genre de sépulture se multiplie à tel point qu'il est impossible de songer à aucune espèce de classement[1]. Dans la *regio Liberiana* du cimetière de Callixte, nous rencontrons des *arcosolia* tracés sur les parois mais qu'on n'a pu creuser faute de temps ou pour toute autre raison (fig. 934). Un de ces *arcosolia* marqué à l'avance porte en grandes lettres ces mots : *Arcusolius Cu.....* le mot inachevé doit se compléter ainsi : *cu(mparatus)* ou bien encore *Cu(riaci)*. Il semble bien que nous ayons ici la preuve d'un usage connu par divers inscriptions. Tel chrétien achetait à un fossor l'emplacement de sa future tombe et la faisait préparer de son vivant. Ici *Cu(riacus?)* aura fait l'achat et convenu qu'on creuserait un *Arcosolium*, c'est pourquoi on traça l'arc, non sans s'y être repris à deux fois, comme le montre le trait interrompu qui coupe l'*a* d'*arcosolium*. Un usage identique se retrouve pour les *loculi* sur lesquels on rencontre parfois un nom au génitif à la suite du mot *locus*.



934. — Arcosolium marqué sur la paroi.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 263, n. 2.

II. Cimetières a ciel ouvert. — Nous avons donné (fig. 352, col. 1503) une représentation très claire d'un *arcosolium* à l'*Agro Verano*. Nous y renvoyons pour compléter la description qu'on vient de lire. Toutefois un point reste à éclaircir. L'inscription d'Aur. Celsus et Aur. Hilaritas nous apprend que l'*arcosolium* devait abriter eux-mêmes, leurs parents et leurs amis, *fecimus nobis et nostris et amicis*. Nous connaissons des exemples, à Rome, de tombeaux à *arcosolium* recevant deux, trois ou quatre corps, grâce à un ou deux *loculi* taillés dans la paroi du fond de l'*arcosolium* ou lunette (voir fig. 93, col. 491; fig. 352, col. 1503), ou encore à la base des parois de la voûte[3]. Grâce à ces *loculi* on pouvait abriter sous un même *arcosolium* jusqu'à dix corps et même plus.

Dans l'inscription que nous étudions, les derniers mots : *cum par(i)eliculo suo*, ne semblent guère compatibles avec ce que l'exploration des catacombes a fait connaître touchant la structure des *arcosolia*. Marchi l'entendait d'une petite cloison ou murette divisant en deux parties l'espace destiné à recevoir les cadavres,

[1] Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, in-4°, Roma, 1841, p. 85, 96. — [2] Marchi, *op. cit.*, p. 85; Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XVIII, n. 23; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 420; V. Schultze, *Die Katakomben*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 77. Nous pouvons en rapprocher une inscription de la basilique de Sainte-Pétronille, au cimetière de Domitille : ARCISOLIV MVSCV[*li*] || QVI SIBI ATQVE SV(*is*) || ET EDIFICABIT. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 419, place l'époque de la grande vogue des *arcosolia* entre 250 environ et 410. *Ibid.*, t. III, pl. VII, un *solium*, deux *loculi* dans la lunette, deux *loculi* aux bases de la voûte; pl. XV, deux *solia*, trois *loculi* dans la lunette.

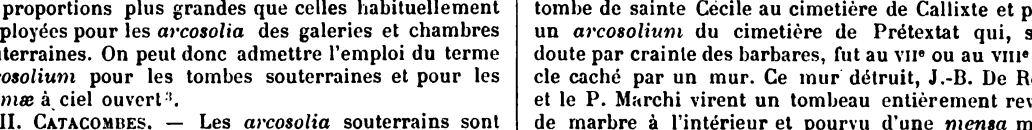
Digitized by Google

ce qui en eut fait quelque chose d'analogue aux caveaux de nos cimetières. J.-B. De Rossi propose une explication plus plausible[1]. Il s'agissait, dans l'inscription de Celsus et Hilaritas, non d'une sépulture souterraine, mais à ciel ouvert et surmontant une *forma* sépulcrale, c'est-à-dire une sorte de puits en maçonnerie à fermeture horizontale contenant les cadavres superposés[2].

En pareil cas, les murs imitaient souvent la forme des *arcosolia* et des galeries souterraines. Ce serait donc de la paroi élevée sur le sol auquel était adossé l'arc que devraient s'entendre les mots : *cum par(i)eticulo suo.* Dans le cimetière de Callixte, au premier plan de l'escalier principal, on a rencontré deux *arcosolia* considérables construits entièrement en maçonnerie. L'arc est de proportions plus grandes que celles habituellement employées pour les *arcosolia* des galeries et chambres souterraines. On peut donc admettre l'emploi du terme *arcosolium* pour les tombes souterraines et pour les *formæ* à ciel ouvert[3].

III. Catacombes. — Les *arcosolia* souterrains sont toutefois les plus nombreux et forment même, on peut le dire, le type puisque les *arcosolia* à ciel ouvert n'en diffèrent que par les dimensions. Les *arcosolia* souterrains affectés à la sépulture des simples fidèles étaient distribuées le long des galeries. Ils ne différaient guère les uns des autres que par la décoration du mur de face, de la petite abside à fond plat et de la voûte. Cependant les conditions matérielles de l'installation continuaient à commander certaines dispositions. Par exemple, dans la région libérienne du cimetière de Callixte, la friabilité du terrain fit adopter l'usage des petits murs fermant la lunette dans laquelle la lumière ne pénétrait plus que par une petite fenêtre de côté. Ces murs étaient destinés à soutenir le poids des édifices qui, construits postérieurement au creusement des galeries, menaçaient celles-ci d'un affaissement ou même d'une destruction complète. Il y eut encore une autre cause à cette disposition. L'affection ou la piété donnaient parfois à un tombeau de famille un si haut prix que non seulement ses possesseurs, mais leurs héritiers et les descendants de ceux-ci s'ingéniaient à découvrir quelque moyen de reposer dans ce tombeau. Quand on l'avait suffisamment troué de *loculi,* on s'avisait parfois d'utiliser la baie restée vide de la cavité cintrée et on y déposait, sur la *mensa* ou tablette de marbre formant le *solium,* un dernier défunt. A cet effet, on construisait, affleurant la paroi de la galerie, un de ces petits murs bouchant la lunette, sauf l'espace indispensable laissé libre pour permettre d'introduire un corps. Cette dernière opération achevée, on fermait cet espace au moyen d'une dalle portant l'épitaphe. Nous avons un exemple tout à fait démonstratif de ce mode d'agir dans le tombeau de la matrone Veneranda au cimetière de Domitille. Voir fig. 360, col. 1515. Au fond du cubicule, la paroi est entaillée en forme d'*arcosolium,* mais plus de la moitié de la niche semi-circulaire est bouchée par un mur sur lequel est représentée Veneranda introduite dans le paradis par sainte Pétronille. Veneranda reposait dans la cuve placée devant la fresque, tandis que sur la *mensa* de l'*arcosolium,* dans la niche maçonnée, étaient déposés deux époux[4].

On rencontre aux catacombes des *arcosolia* clos par un mur trop peu épais pour avoir pu servir de support et qui n'a pu servir qu'à boucher et à dissimuler la cavité d'une sépulture précieuse. C'est le cas pour la tombe de sainte Cécile au cimetière de Callixte et pour un *arcosolium* du cimetière de Prétextat qui, sans doute par crainte des barbares, fut au VIIe ou au VIIIe siècle caché par un mur. Ce mur détruit, J.-B. De Rossi et le P. Marchi virent un tombeau entièrement revêtu de marbre à l'intérieur et pourvu d'une *mensa* muni d'anneaux de bronze destinés à la lever ou à la faire glisser. Deux corps étaient enfermés dans le tombeau, vêtus l'un de toiles d'or et l'autre d'étoffes de pourpre[5].



935. — Inscription romaine. D'après Perret, *Les catacombes de Rome,* t. v, pl. XXXVII, n. 118.

IV. Témoignage épigraphique. — Le simple commentaire des quelques inscriptions sur lequel se lit le mot *arcosolium,* permet d'éclaircir ce qui a trait à cette forme de tombeau. La dévotion aux martyrs, qui faisait désirer à beaucoup de fidèles un lieu de repos dans le voisinage des tombes saintes (voir Ad sanctos, t. I, col. 479), a inspiré l'inscription de Dracontius[6] (fig. 935).

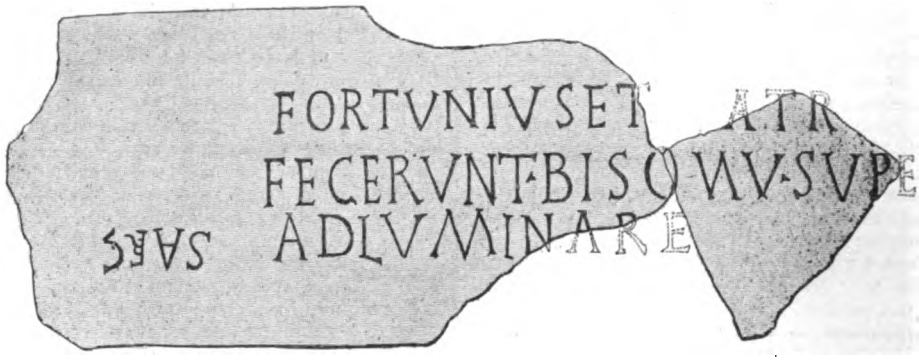
Trois personnes se font enterrer « à Saint-Hippolyte, *au-dessus de l'arcosolium,* parce qu'elles y ont une fille »[7] et petite-fille?

Dans la crypte de Saint-Eusèbe, au cimetière de Callixte, fut trouvée une inscription dont la formule est unique[8] : *Fortunius et [m]atr(ona? se vivis) fecerunt bisomum sup(er arcosolio?) ad luminarem* (fig. 936). La préoccupation dont témoigne cette inscription de désigner très exactement l'emplacement du tombeau semble devoir s'expliquer par le souci de jouir de la proximité d'une tombe sainte. Nous en avons un exemple aussi clair qu'on peut le désirer dans le marbre de Jovina, provenant de la région libérienne au cimetière de Callixte. C'est une *mensa* d'*arcosolium* brisée en seize fragments sur lesquels on peut reconstituer les phrases suivantes : *(B)enemerenti Jovin(a)e qu(a)e cum coi(u)gem suum habuit annos V et d(e)cessit annorum XXII qu(a)e compa(ra)bit sibi arco(so)lium in Callisti at domn(um) [Gaium] deposita (d)ie III idus*

[1] *Ibid.,* p. 420. — [2] De Rossi, *op. cit.,* t. I, p. 94. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1881, p. 157, autre exemple d'*arcosolia* dans les cimetières à ciel ouvert. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1875, p. 13 sq.; *Roma sotterranea,* t. III, p. 259. — [5] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. I, p. 169; *Bull. di arch. crist.,* 1872, p. 66, 67. — [6] Provient du cimetière Saint-Hippolyte, aujourd'hui au Latran, pilier VIII, n. 24; Marchi, *op. cit.,* p. 150: L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1855, t. v, pl. XXXVII, n. 118; Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXXII, n. 24; De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 109, 215; V. Schultze, *Die Katakomben,* in-8°, Leipzig, 1882, p. 33; N. Weissbrodt, *Zu zwei Inschriften,* dans *Römische Quartalschrift,* 1891, t. v, p. 351-352. — [7] Léon Renier, traduit : « auprès d'une de leurs filles, » et Schultze : *über dem Arkosolium um einer Tochter willen gekauft.* — [8] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. 162 (incomplète); t. III, p. 109, pl. XVII, n. 52.

Digitized by Google

februarius. Gaium fecit coiugi suæ merenti in pace[1] (fig. 937). Un coup d'œil jeté sur l'inscription montre clairement que la ligne 5e a été introduite postérieurement à la rédaction primitive entre la ligne 4e et celle qui est devenue la 6e après qu'on eût inscrit la date de la mort de Jovina. Il faut donc rétablir la lecture : *in Callisti ad dominum Gaium.*

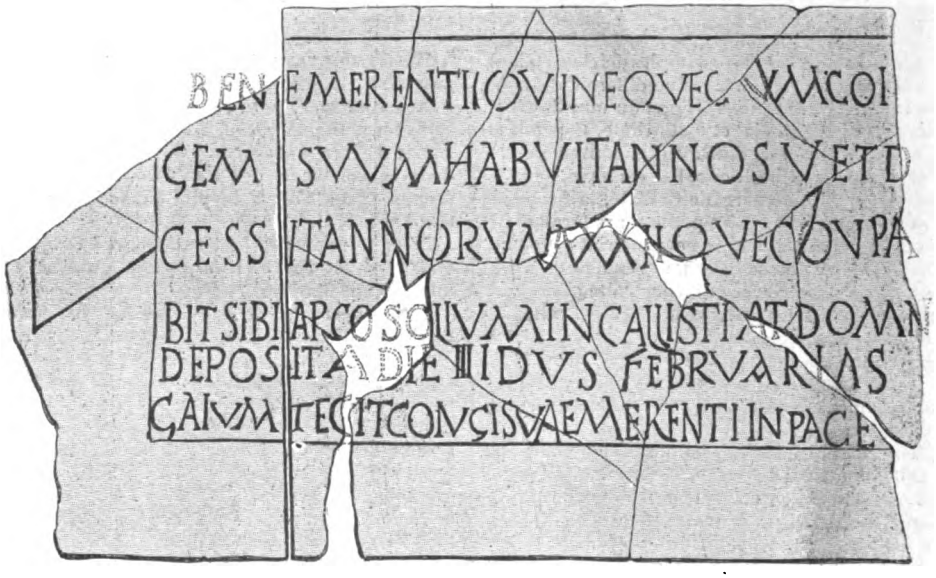


936. — Épitaphe romaine. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XVIII, n. 52.

V. Arcosolia-autels. — Pendant toute la durée du IIe siècle et la moitié du IIIe les *arcosolia*, nous l'avons dit, étaient inconnus, ou peut s'en faut, et les martyrs étaient déposés, pour la plupart, dans des *loculi*. Cependant nous rencontrons un certain nombre de martyrs déposés dans des *arcosolia* ayant fait partie de chapelles somptueuses, ornées de fresques, de stucs, d'incrustations en marbre. Il n'est pas douteux qu'en pareil cas on a procédé, à mesure que le culte se développait envers les martyrs, à divers remaniements. L'*arcosolium* subissait alors des modifications qui le rapprochaient sensiblement de l'abside à fond plat. Nous en avons un type excellent au cimetière d'Apronien. Voir fig. 854, col. 2637. Le *cubiculum* se transforme en chapelle et la paroi du fond creusée depuis le sol jusqu'à la voûte ou environ reçoit une cuve contenant le corps du martyr et sur le couvercle de laquelle on célèbre, comme sur un autel, le sacrifice de la messe. En ce cas, le sarcophage fait saillie sur l'aire de la crypte et les retombées de l'arc portent sur des pieds-droits et non sur la *mensa* servant de couvercle au tombeau. C'est un nouveau stade du *solium* dans son évolution et saint Paulin de Nole s'exprime clairement à ce sujet lorsqu'il s'écrit[2] :

Et magni solium breve confessoris adorat.

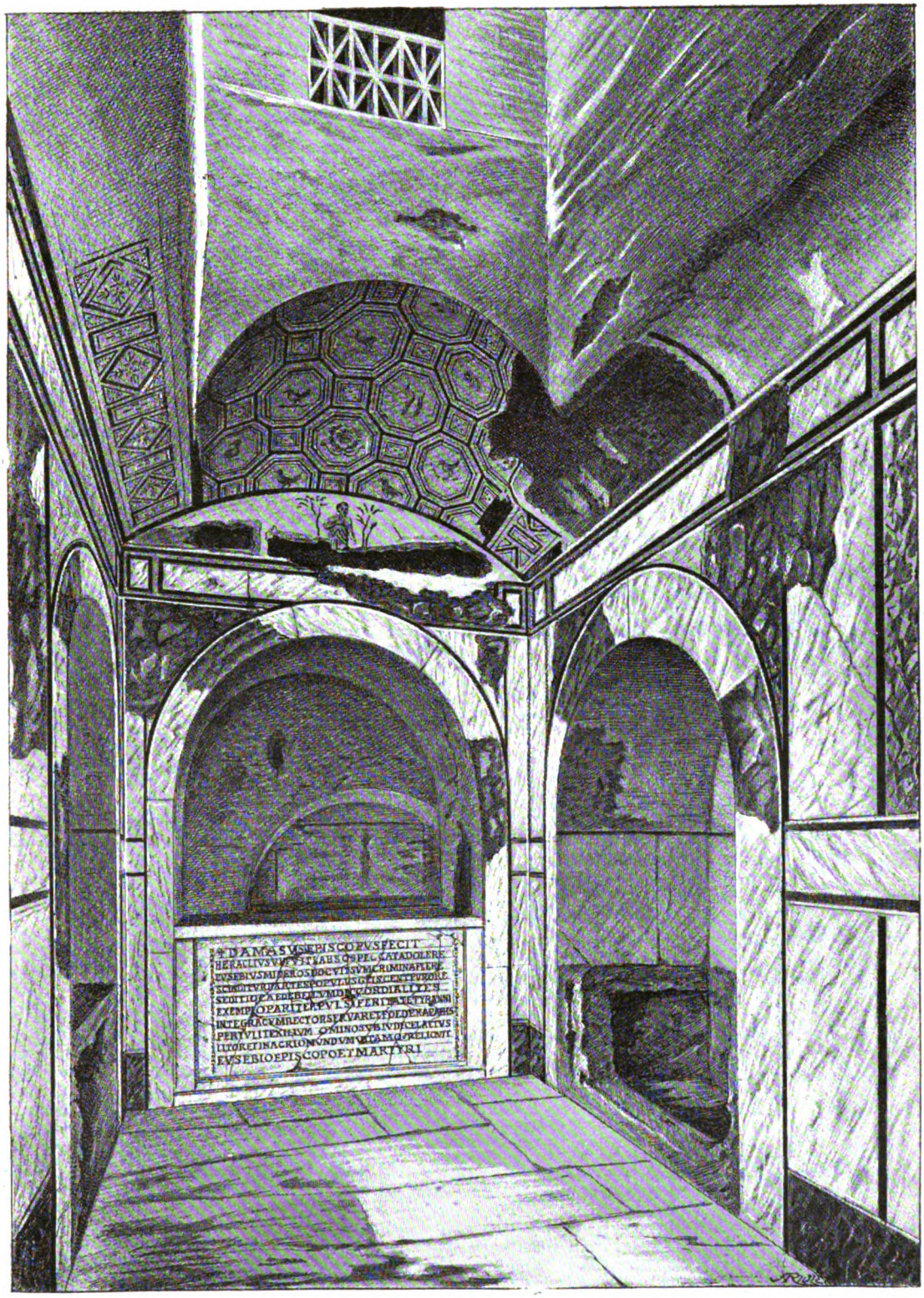
On ne saurait entreprendre de mentionner, ou de classer ici ces *arcosolia*, mais on y suppléera en quelque manière par la description d'un cubicule du cimetière de Callixte dans lequel reposèrent les reliques des papes Eusèbe (389-311) et Miltiades (311-314). Le cubicule mesure 2m96 en largeur et 4m18 en longueur (fig. 938). Jadis revêtu de peintures, de mosaïques et de



937. — Épitaphe romaine. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 263, n. 1.

[1] *Ibid.*, t. III, p. 260-268; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, p. 186. Pour les explications topographiques relatives à la formule *ad dominum Gaium*, cf. De Rossi, *loc. cit.* — [2] S. Paulin, *Poema*, XXXIV, vs. 6, *P. L.*, t. LXI, col. 676.

Digitized by Google



938. — Cubicule du cimetière de Callixte. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. VIII.

Digitized by Google

marbres, il vit ses sépultures ouvertes au VIIIe siècle afin d'en extraire les reliques les plus vénérées et de les soustraire à la profanation. Depuis cette époque jusqu'à nos jours, il a eu à souffrir des déprédations d'un nombre considérable de fouilleurs qui ont arraché les revêtements des murailles lambrissées de plaques de marbre. Il reste des vestiges de marbre africain ayant servi de base et des empreintes de marbres divers, serpentin, porphyre, rouge antique. La voûte est en forme de tonneau avec un lucernaire. Au-dessus de la paroi du fond l'ouverture du lucernaire se termine en forme de conque, peinte comme le reste de la voûte, à caissons octogonaux dont le centre renferme des vases ou des oiseaux. La paroi du fond du cubicule et les parois latérales offrent chacune un *arcosolium* de grandes proportions. Sur l'*arcosolium* principal, en face de la porte d'entrée, on voit au sommet un bon pasteur, malheureusement détérioré par un *loculus*. La lunette et les sous-arcs des *arcosolia* furent ornés de mosaïques avec filets de marbre de diverses couleurs. Les cubes des mosaïques sont presque tous tombés, mais l'empreinte qu'ils ont laissée sur le stuc permet de discerner sur l'arc de la sépulture principale un grand vase à anses flanqué d'oiseaux. Dans l'arc et dans la lunette de l'*arcosolium* de droite on entrevoit des génies ailés qui pourraient être les génies des saisons. On ne peut plus rien discerner dans l'*arcosolium* de gauche, ni dans la lunette de l'*arcosolium* principal dans lequel aura été déposé le pape Eusèbe dont il nous reste l'inscription damasienne. Au fond de l'*arcosolium* principal, on en a creusé un autre de plus petites dimensions et en dehors de l'axe. L'arc de ce petit *arcosolium* est orné de mosaïque et la *mensa* de plaques de marbre. Dans la lunette avait été fixée une tablette de marbre dont on voit encore les dimensions et les points d'attache, c'était certainement l'épitaphe de celui pour qui fut préparé ce petit monument.

VI. Hors de Rome. — Les cimetières de Rome ne sont pas seuls à nous fournir d'*arcosolia;* ce type de tombeau se retrouve ailleurs, dans les catacombes chrétiennes.

A Cyrène, une catacombe chrétienne, dont certaines parties remontent au IIe siècle, présente plutôt des niches avec conques que des *arcosolia* proprement dits [1].

En Cappadoce, aux environs de Surp-Garabed, les rochers ont été troués de grottes et d'églises. En se dirigeant, par le sud du mont Argée, vers le village d'Ingé-sou, on rencontre une de ces grottes ressemblant à une grande tente dont le pourtour conique se termine par une voûte pyramidale dont le sommet aboutit à un puits d'aération. Au milieu est creusée une niche en forme d'arcade contenant un sarcophage. A droite et à gauche trois logettes ayant servi à recevoir des corps. Dans la grande niche, le corps reposait parallèlement à la muraille; dans les six logettes, les corps étaient glissés dans les cellules perpendiculairement au mur. Ces sept tombeaux sont de véritables *arcosolia* [2].

A Milo, dans l'Archipel, L. Roos et M. Ch. Bayet ont visité et décrit une petite catacombe chrétienne depuis longtemps dévastée [3]. Le long des galeries dont se compose cette catacombe, les sépultures sont presque toujours des *arcosolia;* en aucun cas le fond de l'*arcosolium* ne s'arrondit en abside. Le diamètre des *arcosolia* varie entre 1^m30 et 1^m80. Ce type d'*arcosolium*, présente de l'intérêt parce qu'il est identique à celui qu'on rencontre dans les hypogées païens d'alentour, hypogées dont plusieurs paraissent remonter à une époque très ancienne (voir Milo), M. Ch. Bayet a compté dans la catacombe chrétienne cent cinquante *arcosolia* et soixante-dix tombes creusées dans le sol. Une seule inscription mentionne sept corps dans un *arcosolium*, mais c'est là un nombre exceptionnel car, dans cet *arcosolium*, la chambre funéraire présente les dimensions doubles de celles qu'on rencontre généralement. A Milo, les *arcosolia* servaient de sépulture à deux, trois, quatre cadavres au plus, les tombes dans le sol probablement à un seul.

A Chiusi, les catacombes de Sainte-Mustiola et de Sainte-Catherine renferment un assez grand nombre d'*arcosolia* [4], Voir Chiusi.

A Bolsena, les fouilles de 1880 ont amené la découverte d'un cubicule avec *loculi* et *arcosolia* [5]. Voir Bolsena.

A Malte, dans les diverses catacombes de l'île, on trouve un grand nombre d'*arcosolia* [6]. Voir Malte.

A Tipasa, en Afrique, une rotonde en maçonnerie offre sur son pourtour une suite d'*arcosolia* [7] et des caveaux taillés dans le roc présentent trois *arcosolia* [8]. Voir Tipasa.

Il nous reste à parler de plusieurs *arcosolia* qui diffèrent assez du type que nous avons étudié jusqu'ici. Les catacombes de Saint-Jean, à Syracuse, ont été explorées à plusieurs reprises. Des fouilles ont été conduites en 1895 par M. P. Orsi [9] dans le *decumanus maximus*, vaste galerie creusée dans le tuf qui sépare le cimetière en deux régions, l'une méridionale, l'autre septentrionale, sur une longueur de 106 mètres, une largeur variant entre 2^m50 et 4^m00 et une hauteur moyenne de 2^m70. Le sol est marqué par un grand nombre de tombes entre lesquelles on n'a laissé que l'espace strictement nécessaire. L'épigraphie, à part quelques rares exceptions, est assez monotone, aussi l'intérêt principal se porte-t-il sur deux *arcosolia* demeurés intacts et qui s'ouvent sur la paroi méridionale de la galerie. Le premier *arcosolium* auquel on a donné le nom de sa principale sépulture : *Peregrina* et dont nous donnons un dessin planimétrique comptait, on le voit, un grand nombre de tombes que distinguent entre elles les dalles qui leur servent de couvercle (fig. 939-941).

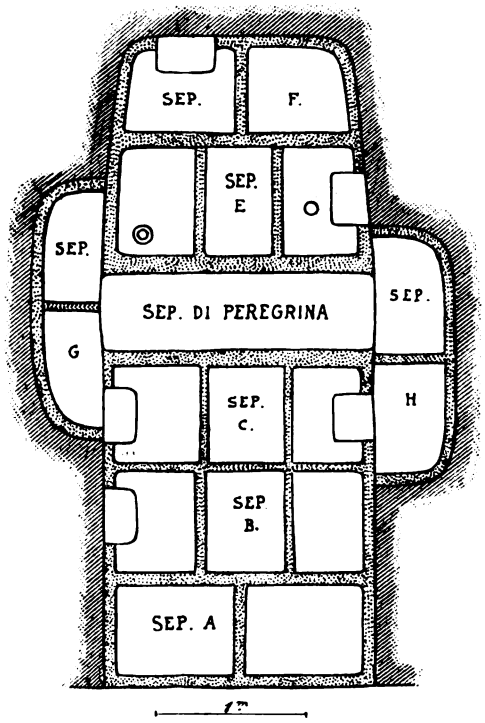
L'obstruction de l'*arcosolium* est antérieure aux invasions arabes, l'accumulation des matériaux dans la grande galerie fit bientôt perdre le souvenir et jusqu'à la trace de l'excavation.

L'*arcosolium* est tout à fait surbaissé (0^m80 environ) et on n'y peut s'introduire qu'en rampant; tous les tombeaux étaient, au moment de la découverte, hermétiquement clos. La tombe A était fermée au moyen de deux tuiles, à l'intérieur deux squelettes avaient la tête appuyée sur un chevet et deux autres étaient disposés en sens inverse.

[1] J.-R. Pacho, *Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaïque et les oasis d'Andjelah et de Maradèh, accompagnée de cartes géographiques et topographiques et de planches représentant les monuments de ces contrées*, in-4°, Paris, 1827, p. 378, pl. LV. — [2] Ch. Texier, *L'architecture byzantine ou Recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient précédé de recherches historiques et archéologiques*, in-fol., Londres, 1864, p. 39 sq. — [3] L. Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln des ägaischen Meeres*, in-8°, Stuttgart, 1845, l. III, p. 145 sq.; Ch. Bayet, *La nécropole chrétienne de Milo*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1878, t. II, p. 347-359, pl. XX; V. Schultze, *Die Katakomben*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 75. fig, 12, p. 275-279. — [4] C. Cavedoni, *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, in-8°, Modena, 1853, p. 60. — [5] E. Stevenson, *Intorno alle scavazioni fatti in un ipogeo cristiano di Bolsena*, dans *Notizie degli scavi*, 1880-1881, p. 30-51; *Das Cœmeterium der h. Christina zu Bolsena*, dans *Römische Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 327-350. — [6] A. A. Caruana, *Ancient pagan tombs and christian cemeteries in the island of Malta*, in-4°, Malta, 1898. — [7] S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 410 sq.; O. Grandidier, *Deux monuments funéraires à Tipasa*, dans *Atti del congresso di archeologia*, 1902, p. 68 sq. — [8] S. Gsell, *op. cit*, t. II, p. 407. — [9] P. Orsi, *Gli scavi a S. Giovanni di Siracusa*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, p. 1 sq.

Digitized by Google

La tombe B était couverte de trois tuiles cimentées, on y trouva trois adultes et un enfant. Sur la tombe se trouvait une tablette de marbre (22 × 20) portant une épitaphe dont les indications ne répondaient pas au contenu du sépulcre; il est à peine douteux que cette épitaphe ait été rédigée pour la première personne inhumée dans la tombe, cette tombe fut rouverte en-



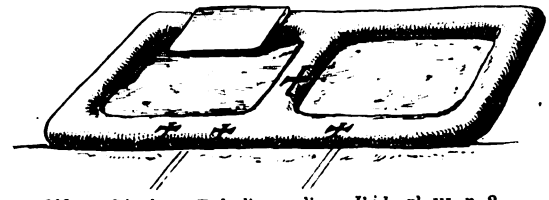
939. — Arcosolium de Peregrina.
D'après *Römische Quartalschrift*, 189[illegible], pl. III, fig. 1.

suite pour recevoir d'autres défunts dont les noms ne furent pas ajoutés [1].

ΑΡΤΕΜΙCΙΑCΥ
ΤΥΧΗCΗΓΟΡCΑΙ
ΙΔΙΑΧΛΗΤΡΙΤΥΜ
ΒΟΝΕΒδΟΜΚΟΝ
5 ΤΑΔΥΩΝΜΥΡΙΑ
ΔΥΝΟΠΟΘΕΝΑΥ
ΤΗΚΕΙΤΑΙΩΔΑΙ

Ἀρτεμισία Εὐτύχης ἠγόρ(ε)σαι (=ἠγόρεσε) ἰδίᾳ κλητρὶ τύμβον ἑβδου(ή)κοντα δύων μυριάδων, ὁπόθεν αὐτὴ κεῖται ὧδαι (=ὧδε).

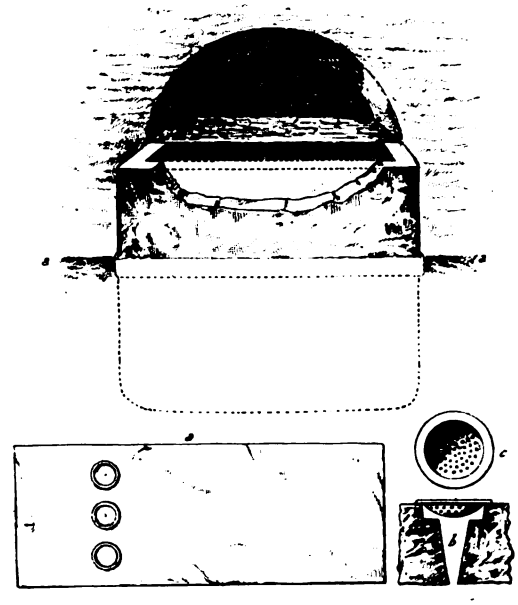
C'est un nouvel exemple d'achat de sépulture, et ils ne sont pas rares dans les catacombes, mais ici nous avons l'énoncé de la somme d'achat 720 000 deniers par quoi il faut entendre assurément la monnaie divisionnaire de la moindre valeur. Le *denarium* ou *nummus centenionalis* avait au IVe siècle, du règne de Constantin à celui de Julien, la valeur de 1/6000 du *solidus aureus* [2]; les 720 000 deniers donneraient 120 solidi, environ 1 900 francs de notre monnaie. Ce prix a semblé beaucoup trop élevé et on a proposé d'entendre la somme fixée de centièmes de deniers, le prix de l'*arcosolium* aurait été de 190 francs environ; nous ne trouvons malheureusement pas les éléments nécessaires à cette dépréciation par ce que nous savons sur le prix des *loculi*



940. — Sépulture F de l'arcosolium, *Ibid.*, pl. III, n. 2.

en Sicile vers le IVe siècle. Nous rencontrons, il est vrai, dans le recueil de Kaibel [3] une tombe (τόπος) payée au prix d'un *aureus* et la proportion semble acceptable si Artemisia a payé son *arcosolium*, contenant six tombes [4], au prix de 12 *aurei*.

La tombe C était fermée de trois tuiles carrées (0m64 × 0m64); elle contenait deux corps d'adultes, entre les jambes de l'un d'eux se trouvait le squelette d'un enfant.



941. — Arcosolium à Syracuse.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1891, t. VIII, p. 156.

La tombe D était fermée avec un soin spécial au moyen d'une dalle de 1m68 sur 0m44 portant une épitaphe gravée et passée au rouge. Du côté opposé à cette inscription se voyait un petit monticule de 0m25 centimètres environ de hauteur formé d'une quantité de calices et verres à boire entremêlés les uns avec les autres. Les verres et les flacons à huile ou à aromates

[1] *Ibid.*, p. 45 : « *La voce in dativo* ΚΛΗΤΡΙ *e nuova è porge argumento ad una doppia interpretazione; certo è che essa va ricondotta al radicale da cui* κλείω (*ion.* κλήιω) = *chiudere,* κλῆθρον *e* κλεῖθρον = *serratura.* κλειθρία = *foro della serratura. Questo sostantivo* κλήτρη (dat. κλήτρῃ *pronunc.* κλήτρι) *deve significare chiusura e forse anche cosa che si chiude, quindi, derivatamente, cassetta per denaro, e perciò si può proporre una doppia interpretazione : « Artemisia comperò il sepolcro « coi suoi denari, » oppure « compero il sepolcro colla sua « chiusa », cioe sarebbe il* CLATRUM O TRANSENNA *che avreble chiusa la bocca dell' arcosolio. La seconda versione sarebbe men forte grammaticalmente, attesa la mancanza del* σύν, *ove non si annetta, un dativo di lontana relazione, possibilissimo; mas il senso dell' iscrizione fa propendere alla interpretazione di* κλήτρῃ PER CLATRUM. » — [2] Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, in-8°, Berlin, 1862, p. 344, 348. — [3] G. Kaibel, *Inscriptiones græcæ Siciliæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 142. — [4] Les deux tombes latérales G, H, ont été creusées postérieurement.

Digitized by Google

se rencontrent fréquemment appliqués aux *loculi* et au couvercle des sarcophages, mais ils sont toujours isolés. A force de les accumuler pendant des années et des années, les plus anciens ont fini par se rompre. Il n'est pas douteux que la tombe de Peregrina n'ait été l'objet d'une vénération particulière, et on en a une nouvelle preuve dans un fond de vase rempli de morceaux de charbon et de résidu d'encens brûlé placé devant l'épitaphe. La tombe renfermait les ossements de trois adultes et un enfant.

La tombe E ne donnait lieu à aucune remarque, la fermeture de la tombe F présentait des bourrelets de ciment sur lesquels on avait tracé une croix gammée et trois croix (fig. 940).

Les tombes G, H, n'offraient rien de particulièrement remarquable.

Dans la catacombe Saint-Jean à Syracuse, nous rencontrons une sépulture *a mensa* avec un *arcosolium* qui mérite une rapide description. La tablette servant de couvercle présente trois trous rapprochés les uns des autres ainsi qu'on le peut voir sur la figure 941.

L'une de ces ouvertures a conservé son couvercle. Ces orifices surmontés d'une sorte de petit tamis ou écumoire servaient sans doute à faire couler du baume ou quelque autre aromate liquide. Malheureusement ce tombeau est dépourvu de toute inscription[1].

H. LECLERCQ.

AREA. — I. Destination et dimensions. II. Dispositions. III. *Areæ* romaines. IV. *Areæ* africaines.

I. DESTINATION ET DIMENSIONS. — Le nom d'*area* donné aux cimetières chrétiens est particulièrement connu grâce à un texte de Tertullien. Celui-ci raconte qu'au début des persécutions de Septime Sévère la populace africaine réclamait la suppression des cimetières chrétiens, elle vociférait : *Areæ non sint*[2]. C'était un divertissement à l'époque des bacchanales d'envahir les enclos funéraires, de ravager les édicules, d'extraire de la tombe les corps en putréfaction et de les mettre en pièces[3]. Ce qu'il y avait de très grave c'est que ces violences ne tendaient à rien moins qu'à mettre les chrétiens hors du droit commun. Celui-ci attribuait au terrain où un mort était inhumé le caractère de « lieu religieux »; il le prenait sous sa protection, le rendait inviolable, inaliénable, imprescriptible[4]. Ce qu'on réclamait c'était l'impunité pour le délit de violation. Ainsi qu'il arrive souvent, le peuple interprétait la pensée inspiratrice des édits dont le pouvoir central entendait bien, pour son compte, ne pas dépasser la lettre. Cette populace africaine violente et superstitieuse à l'excès se sentait entravée dans son élan par la pensée du caractère religieux des cimetières et la perspective des répressions légales qui en suivaient la violation[5]. En fait, nous savons que les violences se produisirent et nous ne voyons pas que les dévastateurs aient été punis[6], on se contenta peut-être de prévenir de nouveaux désordres.

Les *areæ* étaient généralement des *horti* auxquels on attribuait une nouvelle destination. A Milan, les débuts de la communauté chrétienne paraissent localisés sur un emplacement situé à l'ouest de la ville. Les historiens locaux s'accordent tous à donner à ce premier établissement l'appellation de *hortus Philippi* et le fait est à retenir bien que la tradition qu'on invoque à son sujet soit sans fondement[7]. A Carthage, l'*area* avait fait partie de la *villa* du procurateur Macrobius Candidianus[8].

Ce fut principalement en Afrique que le mot *area* fut usité et les cimetières chrétiens y furent qualifiés par antonomase *areæ christianorum*. A Rome et ailleurs où les communautés possédèrent des cimetières à ciel ouvert ce fut le mot de *cœmeterium* qui prévalut et on a très judicieusement remarqué que dans les notices des papes ce mot indique les espaces à ciel ouvert ayant reçu des édifices religieux ou funéraires[9]. C'est à tort que Bottari a appliqué le mot *area* aux cimetières romains, cette appellation, écrit De Rossi, *giammai non si trova nelle antiche memorie de' sacri monumenti del nostro suburbano*[10]. Dans les actes des saintes Sabine et Séraphie nous rencontrons la mention d'une tombe *juxta aream Vindiciani in oppido Vindinensi*[11], ces actes nous conduisent dans l'Ombrie, mais rien ne prouve que l'*area* en question fût chrétienne ni destinée aux sépultures. Le lieu de l'inhumation de la martyre Afra à Augsbourg est désigné sous les noms de *area* et *hortus, quem dudum Afra comparaverat et in quo mausoleum sibi suisque esse decreverat*[12].

Ce nom seul d'*area*, aire, suffirait à décrire l'aspect de ces cimetières au grand jour, dans lesquels les martyrs eux-mêmes, sur lesquels — si on accepte une théorie que nous discuterons en son lieu — pesait une condamnation les assimilant aux malfaiteurs de droit commun, pouvaient recevoir publiquement et sans dissimulation aucune une honorable sépulture[13]. L'*area* était d'étendue variable. Elle pouvait dans certains cas contenir non seulement la sépulture privée, mais les tombeaux d'une communauté, d'un collège, d'une corporation. La nécessité de veiller à l'entretien des tombes, d'assurer le respect de tous envers elles, d'écarter les violateurs de cadavres, de pourvoir aux exigences des rites funéraires avait peu à peu amené la construction de divers édicules destinés à ces divers besoins et tout ce qu'on appelait en deux mots : *cedere monumento*[14]. Les inscriptions et les anciens auteurs sont pleins d'allusions à ces usages qui tenaient dans la vie antique une place capitale. Il nous est même parvenu deux plaques de marbre représentant : l'une, le plan (*formas*) *aedificii custodiæ et monumenti* avec les mesures[15]; l'autre, dont nous parlerons plus loin,

[1] A. de Waal, *Zeitschriftenschau*, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, t. VIII, p. 156. — [2] Tertullien, *Ad Scapulam*, 3, *P. L.*, t. I, col. 701-702. — [3] Les fidèles s'en vengeaient par des épigrammes. Après la violation des *areæ* cémétériales survint une famine et Tertullien fit remarquer que les *areæ* des païens qui servaient au battage du blé n'étaient désormais pas moins désolées que les *areæ* ravagées des chrétiens. — [4] Marcien, au *Digeste*, l. I, tit. VIII, 6. Cf. P. Allard, *Les domaines funéraires des chrétiens*, dans l'*Histoire des persécutions*, in-4°, Paris, 1886, t. II, p. 457 sq. — [5] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 136. — [6] Tertullien n'eût pas manqué, semble-t-il, d'en tirer parti contre le retour de ces désordres et leur illégalité. — [7] F. Savio, *Di alcune chiese di Milano anteriori a S. Ambrogio*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1896, t. II, p. 164 sq. — [8] *Acta proconsularia Cypriani*, 5, édit. Hartel, t. III, p. CX sq. Cf. col. 1503 sq. et fig. 352. — [9] Settele, dans *Atti della pontificia Accadem. d'archeol.*, t. II, p. 51; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 86. — [10] De Rossi, *loc. cit.* — [11] Baluze, *Miscellanea* (édit. Mansi), in-fol., Lucæ, 1761, t. I, p. 27; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 84 sq. — [12] *Catalogus abbatum monasterii SS. Udalrici et Afræ* de Wittwer. Cf. Steichele, dans *Archiv für die Geschichte des Bisthums*, Augsburg, t. III, p. 38; ce dernier témoignage n'est rappelé que pour mémoire puisque l'on ignore si cet écrit du XVe siècle s'est exprimé ainsi de lui-même ou bien en transcrivant un document ancien. — [13] Paul, au *Digeste*, tit. XXIV, 2, l. 48 : *corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt*; confirmé en 290 par Dioclétien et Maximien, *Code Justin.* tit. XLIV, l. 3, 11 : *obnoxios criminum digno supplicio subjectos sepulturæ tradi non vetamus*. Il faut excepter le crime de lèse-majesté : Ulpien, au *Digeste*, tit. XXIV, l. 48 : *non nunquam non permittitur maxime majestatis causa damnatorum*. — [14] Fabretti, *Inscript. antiquar., explicatio* in-fol., Romæ, 1699, p. 152 : *Aream monumento cedere, est in ipsius gratiam constitutam esse, ad ipsumque pertinere, v. g.* : FVNDVM LAVIANVM MVRO CINCTVM MONIMENTO CEDET. — [15] Gori, *Inscriptiones antiquæ, græcæ et romanæ, quæ exstant in Etruriæ urbibus*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. I, p. 459 : ... MAS AEDIFICII CVSTODIAE ET MONVMENTI. Dans le ms. Vatic., n. *6035*, p. 308 verso, on trouve le mot FORMAS en entier.

Digitized by Google

montrant son *area*, ses jardins, ses bâtiments de service, le champ attenant au tombeau, la voie publique et les chemins privés confinant ou traversant le domaine [1].

Les *areæ* recevaient du fait de leur destination funéraire le droit à l'inviolabilité religieuse sur laquelle se greffait une sorte de possession immuable en sorte que le changement de propriétaire ne modifiait en quoi que ce fût cette destination funéraire [2] et maintenait intact le droit d'inhumation à celui qui avait non plus la propriété mais l'usufruit de l'*area*. Les édifices, les lopins de terre et les fonds de terre annexés dans la suite — même en totalité — au monument funéraire ne participaient pas à leur caractère religieux, mais ils en devenaient inséparables et étaient considérés d'ordinaire comme en faisant partie intégrante. Des pactes et des conventions en assuraient désormais l'indivisibilité [3]. A ce point de vue le droit romain n'établissait pas de distinction entre les riches et les pauvres. On connaît des exemples d'*areae* cédées par de riches propriétaires pour la sépulture des seuls pauvres et jouissant des mêmes privilèges dont jouissaient les *areæ* opulentes. Enfin, lorsque les sépultures étaient souterraines ou hypogées (υπο-γη) l'*area* recevait le *monumentum cum hypogæo* et le sol bénéficiait à la superficie du caractère religieux que les défunts imprimaient aux couches inférieures du terrain.

Plus une *area* était de proportions restreintes, plus son inaliénabilité se trouvait garantie, puisqu'elle échappait facilement à la convoitise et à la procédure. Un très grand nombre d'inscriptions païennes enregistrent les dimensions de l'*area* du tombeau, tandis que cette mention est tout à fait rare sur les inscriptions chrétiennes. Il faut toutefois distinguer deux sortes d'*areæ*, l'une généralement peu étendue; *area propria, area sacra* qui confine à la sépulture même; l'autre plus ou moins vaste : *area adjecta* qui comporte parfois des vignes et des jardins, par exemple : HVIC MONVMENTO CEDET VINIOLA [4] et encore : HORTVS ET DIETA SEPVLCRO CEDAT [5]. Une inscription du début du IIIe siècle nous apprend les dimensions de l'*agellus* funéraire de L. Septimius Severinus. Suivant qu'on adopte la mesure en usage sous Vespasien ou sous Antonin le Pieux, on a $45^m \times 24^m$ ou bien $41^m \times 22^m$ et 1139^{m2} de superficie ou bien 924^{m2}. Des calculs approximatifs permettent d'attribuer à l'*area* funéraire des parents de sainte Agnès, $45^m \times 30^m$ [6]. Pétrone met dans la bouche de Trimalcion les paroles suivantes, lorsqu'il règle sa sépulture : *sint in fronte p. C, agrum p. CC, omne genus enim poma volo sint circa cineres meos et vinearum largiter* [7]. On rencontre assez rarement des dimensions beaucoup moindres, comme dans cette inscription [8] :

AREA · QVAE · ANTE · SE · EST · MA
CERIA · CINCTA . HVIC · M · C
LONG · P · XLIIX · LAT · P · XXXIX

Dans l'inscription suivante les dimensions sont tellement réduites que l'*area* ne reçoit plus que le diminutif *ariola* [9] :

E · VIVI · COMPARA. . . . . .
L · VALENTINA · ET · ASSYRIVS
CHARITO · LIBERT · LIBERTAB · POS
TERISQVE · EORVM · IN FRONTE · PED · XI
5 IN · AGRO · PEDES · XIII · NE · POST · ALI
QV · AVT · BENDANT · AVT · DONENT
ITEM · ARIOLA · PERTINENTE · AT
MONVMENTVM · PEDES · XII · PER · X

On trouve aussi des dimensions considérables : HVIC MONVMENTO CEDVNT AGRI PVRI IVGERA DECEM [10], ce qui équivaut à une superficie de 85 348,80 mètres carrés. Il va sans dire que les *areæ* n'avaient pas nécessairement la forme rectangulaire. Une inscription ayant rapport à une sépulture de la voie Ardéatine donne les dimensions suivantes : IN FRONTE PEDES PLVS MINVS XVI IN LATVS PEDES XVI ITEM IN LATVS IN VIA ARDEATINA RESPICIENTE LONGV(*m*) PEDES PLVS MINVS XXIIII ET LATV(*m*) PEDES XV [11]. Souvent les *areæ* étaient plus longues que larges; celle dont parle Horace a 1098 pieds en façade et 300 pieds en profondeur. Fabretti publie une inscription dans laquelle les dimensions de l'*area* sont 300 pieds en façade et 96 pieds en profondeur [12]; on pourrait fournir des exemples dans lesquels ces proportions sont renversées.

II. Dispositions. — Le marbre conservé au musée d'Urbino, quoique d'origine païenne, provient de la catacombe de Sainte-Hélène sur la voie Labicane, où il servait à la fermeture d'un *loculus*. Fabretti en a donné une reproduction inexacte, quant au dessin et quant aux légendes numérales [13]. Nous reproduisons ici ce marbre d'après un dessin fait sur l'original [14] (fig. 942). Les lettres minuscules insérées dans le plan n'appartiennent pas à l'original.

Quoique la disposition la plus ordinaire consistât à entourer le tombeau de tous côtés par le jardin, il semble qu'on puisse entendre ces mots : HVIC. MONVMENTO · CEDIT · AREA · QVÆ · EST · ANTE [15], d'un tombeau adossé au mur de clôture de l'*area*. C'est le cas dans le plan que nous avons sous les yeux. Le monument *a* semble placé le long de la voie publique — qui serait, eu égard au lieu de la découverte, la voie Labicane. L'*area* dans laquelle s'élève le mausolée est limitée à droite et au fond par des chemins privés dont la longueur 524 1/2 pieds × 546 pieds, donne comme superficie totale dix *jugera*, c'est-à-dire la même étendue que nous avons vue déjà mentionnée dans une inscription [16]. L'*area* est ainsi bien limitée sur trois côtés, mais le marbre ayant été cassé on ne peut savoir de quoi se composait la clôture de ce qui nous manque. La *via privata* séparait la propriété tout entière en deux lopins au moins, elle débouchait sur la voie publique le long de laquelle l'*area* s'étendait sur une longueur de 1783 pieds. Le chiffre 546 pieds qui nous est donné marque la base; il faut y ajouter le bout de route marqué *b* dont on ne nous donne pas les di-

[1] Ces deux marbres proviennent de Rome; l'un d'eux a été transporté à Florence, l'autre est à Rome. — [2] Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 2646. — [3] Papinien, au *Digeste*, l. XVIII : *De contrahenda emptione*, tit. I, l. 73 : *Intra maceriam sepulchrorum hortis vel cæteris culturis loca pura servata, si nihil venditor nominatim excepit, ad emptorem pertinent.* — [4] Fabretti, *Inscript. antiquar. explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 223, n. 594 et fig. p. 224; il rend la formule : *area huic monumento cedit* par la périphrase : *est in ipsius gratiam constitutam esse, ad ipsum pertinere.* — [5] Gruter, *Corp. inscript.*, in-fol., Amstælodami, 1707, p. CMLXIV, n. 2. — [6] Voir col. 920, 921. — [7] Pétrone, *Satyricon*, c. LXXI. — [8] Fabretti, *op. cit.*, p. 152, n. 221. — [9] *Ibid.*, p. 223, n. 593. — [10] Gruter, *op. cit.*, p. CCCXCIX, n. 1. — [11] Bosio, *Roma sotterranea* in-fol., Roma, 1632, p. 173. — [12] Fabretti, *op. cit.*, p. 223, n. 595. — [13] Fabretti, *op. cit.*, p. 224, n. LX. — [14] Mich. De Rossi, *Analisi geologica ed architettonica*, dans *Roma sotterr.*, t. I, p. 57 (2e pagination); J.-B. De Rossi, *L'elogio funebre di Turia scritto dal merito Q. Lucrezio Vespillione console nell' anno di Roma 735*, dans *Studi e monumenti di storia e diritto*, 1880, p. 86, pl. I; H. Jordan, *Forma urbis Romæ*, in-fol., Berolini, 1874, p. 65; la plaque fut trouvée au même lieu et à la même époque que la *laudatio Turriæ*. C'était la *lex monumenti* attestant le caractère religieux et inviolable du lieu. Cf. G. Gatti, *Iscrizione sepolcrale di formole singulari*, dans *Bull. della comm. archeol. communale di Roma*, 1879, t. VII, p. 113; P. Allard, *Les domaines funéraires des particuliers et des collèges*, dans l'*Hist. des persec.*, 1886, t. II, p. 444-451. — [16] Fabretti, *Inscriptionarum antiquarum explicatio*, Romæ, 1699, p. 223, n. 592. — [16] Gruter, *op. cit.*, p. CCCXCIX, n. 1.

Digitized by Google

mensions. Il n'existe aucune trace des dimensions à la partie inférieure du plan, ce qui semble indiquer que le chemin se continuait. Dans le cas où on supposerait qu'au point où le marbre est cassé la ligne oblique soudain pour aller rejoindre l'extrémité de la façade de 1783 pieds sur la voie publique, il n'en resterait pas moins que le polygone ainsi réduit à ses limites minima présenterait une seconde *area*, dépendant du monument principal mesurant un peu moins de deux *jugera*, c'est-à-dire 17 000 mètres carrés environ.

Notre plan montre distinctement l'*area propria* et les *areæ adjectæ quæ monumento cedunt*. L'*area propria* est un espace clos de murs et planté d'arbres (c'est ainsi du moins que nous interprétons les lignes pointillées, parallèles aux murailles). De chaque côté du monument se trouvent les bâtiments *c* ayant rapport à tout ce que réclame la *custodia monumenti*. Comme le plan que nous étudions est simplement descriptif, mais non proportionnel, nous ne pouvons calculer, en nous basant sur les mesures données, les dimensions de toutes les autres parties de l'*area sacra* et de ses diverses constructions. Celles-ci sont assez nombreuses sur le plan. Ici encore les inscriptions nous apprennent la nature de ces constructions [1] :

LICTORIAE·CHERVSAE·VIXIT·ANNIS·XV
MENSIBVS·VII·DIEBVS·V·FECER·L·VETVRIVS·
[PVDEN
VIR·ET·LARCIA·AVCTA·MATER·HVIC·MONIMENO
CEDIT·CVM·VINIOLA·SOLA·SVO·FINE·VINIAE
5 ET·EREGION·PISCINAE.ET·CANALIS·VSQVE·AD·
[ARIM
ET·AREA·CVM·EDIFICIS·ET HORREO·ET·CIS-
[TERNAE·IN
SOLAR·ET·E REGION·EIVS·VSQVE·AD·ARVNDI-
[NETVM·CVM·ITIN
QVAE·SVN·DETERMINATA·ET·COLLIGE·IVG(*ere*)

Soit à titre bienveillant, *ex indulgentia*, soit par obligation contractée en achetant la terre, le propriétaire pouvait se trouver amené à détacher diverses parcelles de son bien, principalement le long de la voie publique pour des usages funéraires. C'est ce dont notre marbre nous offre un exemple. A gauche du mausolée, on voit un espace minuscule, reproduisant la double division de l'*area*. C'est vraiment ici une *areola* que cet enclos *e* avec son *monumentum d* et l'*agellus conclusus f*. Cette petite *area* est bien distincte de l'*area* dans laquelle elle est enclavée.

Si nous nous portons sur une autre partie de l'*area* principale, le long de la voie publique, là où le *frontage* s'étend sur une longueur de 1783 pieds, nous rencontrons d'autres constructions. La voie publique est ici bornée par une zone de cultures négligées (*harundinetum*); dans cette zone ont été ménagées des divisions rectangulaires *g, g, g, g*, de dimensions variées, déterminées à l'intérieur de la propriété par de petits cippes *h, h*. La subdivision *i* est un peu plus étendue que les autres. Dans cette zone et ces subdivisions, Mich. De Rossi voit le terrain et les *areæ* destinées par le propriétaire aux sépultures à faire, à vendre ou à céder et déjà tracées et arrêtées légalement, puisqu'elles sont pourvues de leurs cippes ou *hermulæ*.

On ne peut donc souhaiter une description plus exacte et plus complète d'une *area* que celle qui nous est donnée par notre plan, véritable commentaire, jusque dans ses moindres accessoires, des lois et usages romains. L'*area privata*, conformément aux prescriptions légales n'est pas cultivée et elle est flanquée des petits bâtiments indispensables à la *custodia monumenti*. C'est bien l'aspect décrit par cette inscription [2] :

L · STERTINIVS
MAGNVS
ARIAM · MACERIA
CLVSAM·SIBI·ET
SVIS·POSTERISQVE
EORVM

L'*area adjecta*, au contraire, est un véritable *hortus* (voir ce mot) ou *pomarium*, cultivé avec soin, avec élégance même. Les cultures négligées, *harundinetum*, sont éloignées du tombeau. Enfin nous trouvons ici la confirmation du commentaire du jurisconsulte Cujas sur la formule *cedere monumento*. Selon lui cette formule ne laissait pas de s'appliquer dans le cas ou l'*ager* était distinct de l'*area* par une séparation peu importante. C'est ici le cas, puisque la *via privata* sépare l'*hortus* et le *pomarium* de l'*ager*.

III. *Areæ* romaines. — On lit sur l'étiquette en bronze d'un collier d'esclave la mention suivante . REVOCA ME AD DOMINV(*m*) MEV(*m*) VIVENTIVM IN AR(*e*)A CALLISTI [3]. Cette *area* rappelle la mémoire du pape Calliste et désigne l'*area* du Trastevère, où le pape fut précipité et mis à mort; c'est donc de la *piazza S. Maria in Trastevere* qu'il s'agit, là où s'éleva la basilique construite par le pape Jules *juxta Callistum*. Cette basilique, dans son état actuel, ne remonte qu'à Innocent II, mais on lit à son sujet ces mots dans la notice du pape Jules : *basilicam* (fecit) *trans Tiberim, regione XIIII iuxta Callistum* [4], et lors de la refection du parement en 1865-1866, on a, en effet, relevé des vestiges de l'église du IVe siècle [5]. L'église porta d'abord le nom de son fondateur [6], mais le lieu portait dès le temps du pape le nom de *area Callisti*. Il est à remarquer que la *Passio Callisti* localise le souvenir du pape à l'intérieur de Rome, au pied du Janicule, à l'endroit où s'élève la basilique du Trastevère [7]. La *basilica Julii* finit par prendre le nom de Calliste. Parmi les signataires du concile romain de 595, on trouve un *presbyter Sancti Julii et Callisti*. Ce n'est qu'au VIIe siècle qu'à ce double vocable se substitua celui de Sainte-Marie : *Basilica quæ appellatur Sancta Maria Transtiberis* [8]. Plus tard le nom de Jules disparaît définitivement, tandis que le souvenir de Calliste se maintient; on le trouve sur une inscription votive du VIIe ou du VIIIe siècle :... DOMV HÆC SCÆ ET SEMPERQVE VIRGINIS ET DI GENETRICIS MARIÆ QVÆ CAL-

[1] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum explicatio*, Romæ, 1699, p. 223, n. 594. L'exemplaire du British Museum (144, f. 15) porte des corrections d'un certain intérêt. L'une d'elles concerne le dernier mot de la ligne 5: *arim*; une correction manuscrite en marge donne un *a* lié à *m*, ce qui permet de lire *ariam* ou *aream*. — [2] Fabretti, *op. cit.*, p. 114, n. 292; cf. p. 50, n. 283 : HOC. MONVMENTVM. SIVE || SEPVLCRVM. CVM. AREA. SVA || ... — [3] J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-fol., Lugduni, 1685, p. 300; R. Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 522, n. 367. Le premier éditeur a lu : *ara Callisti*, ce que De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 94, et 1874, p. 50, corrige par *area* en invoquant la formule que nous allons transcrire où il est fait mention d'une *area macari*. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 9; Catalogue libérien; p. 205. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1866, p. 76. Le *Libellus precum, P. L.*, t. XIII, col. 81, mentionne l'envahissement de la *basilica Juli trans Tiberim*, par l'antipape Félix II et ses partisans, vers l'automne de 358. Le même document y place, au 22 septembre 366, l'élection d'Ursinus compétiteur de Damase, et sa consécration par l'évêque de Tibur. Elle fut réparée par le pape Célestin (422-432), après le passage d'Alaric. — [6] Faustin et Marcellin. *Libellus precum, P. L.*, t. XIII, col. 82; *Concil. roman. an. 499*, dans Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. VIII, p. 236; *Concil. roman. an. 501*, dans Mansi, *op. cit.*, t. VIII, p. 248. — [7] *Liber pontificalis*, édit. uchesne, t. I, préf., p. XCII. — [8] *Epitome de locis SS. martyrum*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 143.

Digitized by Google

LISTI VOCATVR [1]. Nous ne croyons pas devoir nous arrêter aux identifications proposées entre la basilique de l'*area Callisti* et la *taberna meritoria* devenue église chrétienne [2].

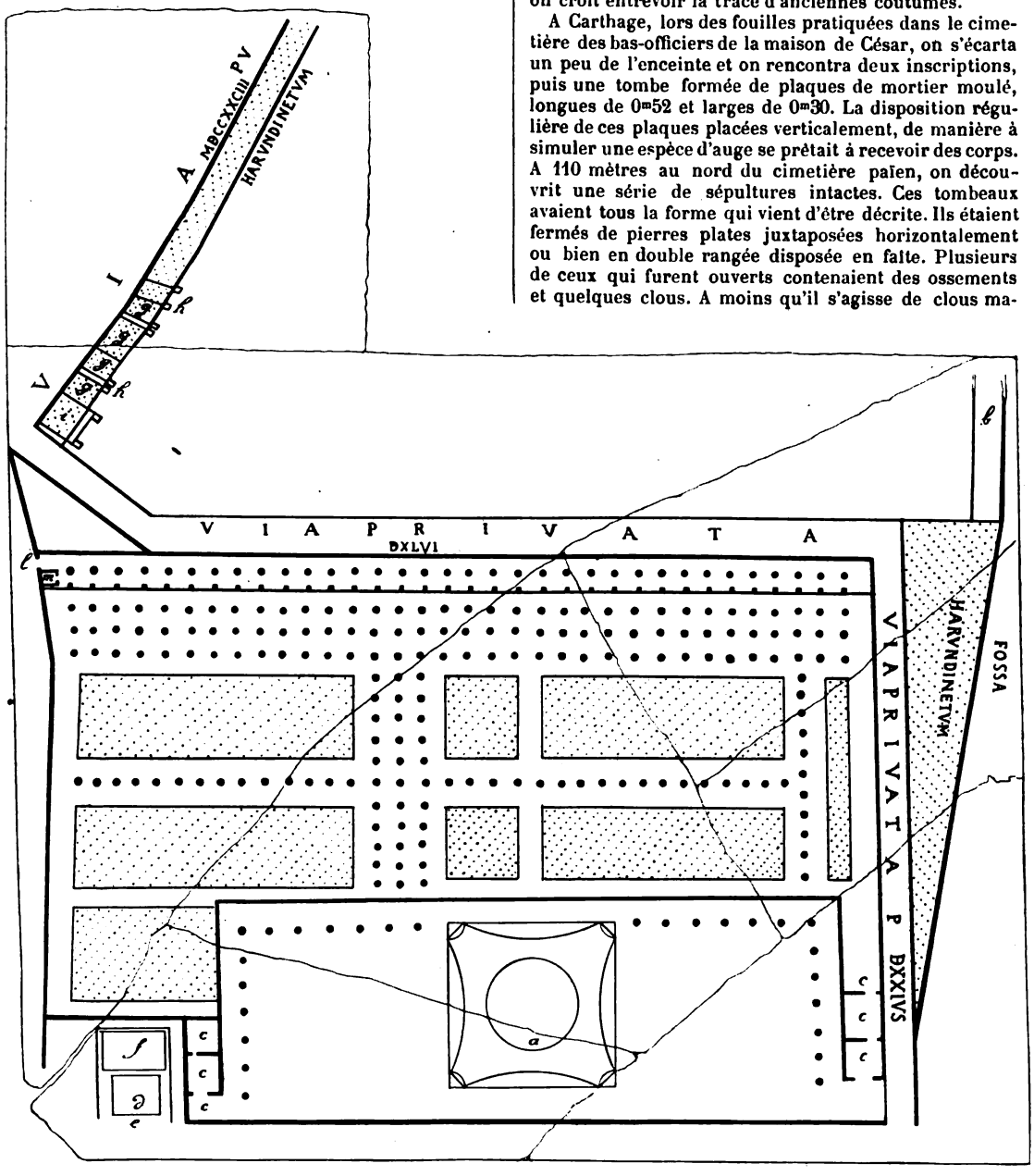
Une autre inscription d'un collier d'esclave nous fait connaître une *area* sur laquelle on ne sait rien de plus que ces simples mots : SERVVS SVM DEXTRI EXCEPTORIS SENATVS QVI MANET IN REGIONE QVINTA IN AREA MACARI [3].

Nous avons déjà signalé une *area* à Ancône [4], une à Antium [5], nous pouvons rappeler l'*area* du Vatican, un des plus anciens cimetières chrétiens, et nous en rencontrerons d'autres au cours de ce *Dictionnaire*. Voir CIPPE.

IV. *AREÆ* AFRICAINES. — L'étude des *areæ* africaines est peu avancée et les bouleversements qu'a eu à subir la topographie des villes depuis l'occupation française, rend illusoire toute recherche. Le plus qu'on puisse faire est de grouper quelques indices, d'après lesquels on croit entrevoir la trace d'anciennes coutumes.

A Carthage, lors des fouilles pratiquées dans le cimetière des bas-officiers de la maison de César, on s'écarta un peu de l'enceinte et on rencontra deux inscriptions, puis une tombe formée de plaques de mortier moulé, longues de 0m52 et larges de 0m30. La disposition régulière de ces plaques placées verticalement, de manière à simuler une espèce d'auge se prêtait à recevoir des corps. A 110 mètres au nord du cimetière païen, on découvrit une série de sépultures intactes. Ces tombeaux avaient tous la forme qui vient d'être décrite. Ils étaient fermés de pierres plates juxtaposées horizontalement ou bien en double rangée disposée en faîte. Plusieurs de ceux qui furent ouverts contenaient des ossements et quelques clous. A moins qu'il s'agisse de clous magiques [6], on peut rapprocher ce fait de la présence d'objets semblables dans les fouilles d'un autre cimetière chrétien de Carthage et conclure à l'usage de cercueils de bois dès les premiers siècles de l'Église.

Le cimetière chrétien voisin de celui des *Cesariani* était lui aussi entouré d'une muraille. Pour la partie



942. — Marbre d'Urbino. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 57 (2e pagination).

[1] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1870, p. 113, pl. IX. — [2] *Liber pontificalis*, t. I, p. 142, 206. — [3] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 50. Les *exceptores senatus* étaient ce que nous désignerions sous le nom de « Sténographes du Sénat ». — [4] Cf. t. I, col. 1944. — [5] Cf. t. I, col. 2489. — [6] Voir col. 1793.

Digitized by Google

qui s'étend de l'est à l'ouest, elle a été dégagée sur une longueur d'au-moins 60 pas. L'*area* de Cherchel était située également dans le voisinage de cimetières particuliers appartenant à des collèges païens [1].

Le cimetière chrétien de la Malga se trouvait au pied du village actuel de ce nom, qui n'est autre que celui de Magal ou Mapal [2]; or, nous savons par les actes du martyre de saint Cyprien qu'il existait à Carthage, au IIIe siècle, des *areæ* voisines des grands réservoirs d'eau de la Malga. Le corps de saint Cyprien fut inhumé dans une de ces *areæ*, appartenant au procurateur Macrobe et situé près des citernes, sur la route des Mappales [3].

Sous réserve des modifications que pourront imposer de nouvelles découvertes, on peut déterminer aujourd'hui avec quelque exactitude l'emplacement des *areæ* de Carthage. Elles étaient situées au nord de Byrsa, le long et en dehors d'un vieux mur d'enceinte, qui séparait de la ville proprement dite le faubourg de Megara. Elles s'étendaient de l'ouest à l'est, depuis le village actuel de la Malga jusqu'aux environs de Bordj-Djedid. Dans une large bande de terrain de 500 mètres environ [4], on a trouvé par milliers les fragments d'épitaphes chrétiennes [5]. Les inhumations paraissent d'autant plus anciennes à mesure qu'on se rapproche de l'ouest. Il n'est pas douteux que les *areæ* primitives étaient voisines des grandes citernes de la Malga. C'est dans cette région, non loin de l'amphithéâtre qu'on a pensé reconnaître l'emplacement du tombeau des martyrs scillitains [6]. Celui des saintes Perpétue et Félicité serait plus à l'est [7] et nous venons de voir que saint Cyprien reposait dans l'*area* de la rue des Mappales, située à l'est des grandes citernes où fut établi le principal cimetière de Carthage au IIIe siècle. Près du tombeau de l'évêque Cyprien fut enterré un demi-siècle plus tard environ le martyr Maximilien. Relevons encore ce texte. Lorsque, à Carthage, le martyr Montanus demande qu'on réunisse avec lui dans la mort son compagnon Flavianus, il parle ainsi : *in medio eorum in area solum servari jussit* [8].

Les *areæ* de Carthage ne sont pas les seules qui nous soient connues. Il existait une *area martyrum* à Constantine et une *area ad sepulchra* à Cherchel. Toutes deux comptaient des édifices puisque pendant la persécution de Dioclétien une élection épiscopale eut lieu *in area martyrum* [9], *in casa maiore* [10], c'est-à-dire dans un édifice situé sur un cimetière où étaient ensevelis des martyrs. Par suite des circonstances, cette *casa maior* remplaçait l'église ordinaire; elle contenait la chaire épiscopale [11]. Quant à l'*area ad sepulchra*, nous savons par une inscription [12] qu'elle était la propriété d'un nommé Sévérianus qui s'en dessaisit en faveur de ses coreligionnaires. Elle devint alors propriété corporative de l'église de Cherchel. De même qu'à Constantine on trouvait à Cherchel un ou plusieurs édifices au milieu des sépultures. Un de ces édifices était qualifié *cella*; elle avait été construite par les soins du sénateur Sévérianus, propriétaire légal de l'*area* et portait l'inscription suivante, indiquant la propriété :

M. A. I. SEVERIANI C·V.

M(arcii) A(ntonii) J(ulii?) Severiani, c(larissimi) v(iri).

Cette inscription ayant été détruite, peut-être au cours d'une persécution, l'Église de Cherchel en fit composer une nouvelle accompagnée de quelques vers commémoratifs [13].

L'original de ce précieux document dont nous avons donné la reproduction (voir fig. 175, col. 813), fait partie des collections du musée d'Alger, où il a été apporté de Cherchel, ayant été trouvé à l'Ouest de la ville sur l'emplacement d'un vieux cimetière. Gravé sur une longue table de marbre, le texte se compose de deux parties distinctes. Ce sont d'abord cinq vers iambiques, peu corrects. Ces vers sénaires ou iambiques constituent un exemple unique dans l'épigraphie africaine. En voici la traduction :

« Un adorateur du Verbe a donné l'*area* pour les sépultures, et a construit la *cella* entièrement à ses frais; à la sainte Église il a laissé ce monument. Salut, mes frères, au cœur pur et simple. Moi, Evelpius, je vous salue au nom du Saint-Esprit. »

Au-dessous se lit une longue ligne de prose. Les caractères employés pour le poème précédent sont élégants et nets et, sauf quelques ligatures, rappellent l'épigraphie de l'époque augustale; au contraire, cette dernière ligne est gravée en caractères maigres, étriqués, trop serrés, avec de nombreuses ligatures. On y lit que : « L'Église des frères a restauré ce titulus. » Puis est mentionné au génitif le nom de *M. A(ntonius) J(ulianus) Severianus, c(larissimus) v(ir)*; enfin, tout au bas, l'auteur des vers iambiques a revendiqué son ouvrage : *Ex ing(enio) Asteri.*

Cette inscription présente pour l'ensemble des études d'archéologie chrétienne une très grande importance, il y a donc lieu pour nous de lui accorder quelques moments d'attention.

Nous nous trouvons en présence d'une inscription commémorative rappelant une donation attribuée à l'Église de Césarée de Maurétanie. Cette donation comporte une chapelle et un terrain servant aux inhumations. Par suite de circonstances qu'on peut prévoir mais non préciser des réparations ont été rendues indispensables et l'Église s'en est chargée. Sur quoi a porté la réparation? c'est ce qu'on ne saurait dire. Le mot *titulus* est susceptible de plusieurs sens; il peut désigner soit l'inscription elle-même, soit une épitaphe, soit un tombeau. Le document ne contient absolument rien qui fasse allusion à une épitaphe ou à un tombeau, tandis que *hunc titulum* semble s'accommoder très bien de la désignation de l'inscription commémorative qui précède la mention de la réparation. Cette observation peut s'appuyer des caractères épigraphiques de l'inscription. Ces caractères appartiennent à des alphabets d'époques différentes quoique toute l'inscription paraisse avoir été gravée par la même main. Les cinq premières lignes, reproduisant le monument original, rappellent la paléographie de l'époque précédente mais avec quelques maladresses qui trahissent l'oubli des règles de cette époque, par exemple les ligatures, les ornements, les omissions de lettres et leur insertion après coup. La sixième ligne est simplement conforme à l'écriture usuelle au temps où l'inscription fut gravée. Ainsi donc.

[1] Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, in-8°, Alger, 1881, p. 44. — [2] *Ibid.*, p. 23. — [3] A.-L. Delattre, *Découverte d'un cimetière chrétien dans les ruines de Carthage*, dans *Les Missions catholiques*, 1883, t. XIV, p. 117, 268, 284, 334, 346; cf. 1881, p. 152, 164; Le même, *Fouilles et découvertes dans un ancien cimetière chrétien de Carthage*, dans la même revue, 1888, p. 93-96, 106-108, 119, 142, 154, 321-324, 334; Le même, *Cimetière chrétien découvert en 1878, entre Saint-Louis et Sidi-bou-Saïd*, dans la même revue, 1883, p. 343 sq., 356, 370, 377, 393, 403, 573. Sur l'emplacement probable de la villa de Macrobe, cf. Delattre, dans le *Cosmos*, 7 décembre 1894. — [4] *Ibid.*, 1883, p. 357. — [5] *Corp. inscript. lat.*, t. VIII, *supplem.*, p. 1347 sq. — [6] A.-L. Delattre, dans le *Cosmos*, 27 février 1894. — [7] A.-L. Delattre, dans le *Bull. arch. du comité des trav. hist.*, 1886, p. 220 sq.; *Cosmos*, des 14 janvier 1888, 19 mars 1892, 27 janvier, 3 février 1894. — [8] A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8°, Paris, 1901, p. 607. — [9] S. Optat, *Opera*, édit. Ziwsa, in-8°, Vindobonæ, 1893, p. 194 : *Cives in area martyrum fuerunt inclusi*. — [10] *Ibid.*, p. 194. 196. Ce terme *maior* indique qu'il se trouvait dans le cimetière au moins une autre *casa*. — [11] *Ibid.*, p. 194. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9585. — [13] Pour la bibliographie, cf. col. 774, note 6; col. 811, note 1; Lavigerie, *De l'utilité d'une mission*, p. 43 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 120; Józéfa Bilczemskiego, *Archeologia chrześcianska wobec historyi kasciola i dogmatu*, in-8°, Krakow, 1890, p. 35 sq.; Schwarze, *Untersuchungen*, in-8°, Göttingen, 1892, p. 128, note 7; Kunstle, dans *Theolog. Quartals.*, 1885, p. 441.

Digitized by Google

la restauration à laquelle il est fait allusion concernerait simplement l'inscription en vers sénaires composée par Astérius dont quelques fragments avaient subsisté et que le lapicide s'est efforcé de reproduire tels quels.

L'inscription mentionne quatre personnes. Le nom et le rôle de l'une d'elles, Astérius, ne créent pas de difficulté. Il n'en est pas de même pour les autres : Evelpius, le donateur, et Severianus; à moins que Evelpius et le donateur de l'*area* soient un même personnage. Cette dernière hypothèse ne s'accorde pas aisément avec le texte. Le donateur anonyme est désigné sous cette appellation générale : « un adorateur du Verbe. » C'est de lui et de sa donation qu'il est question dans les trois premiers vers. Au contraire, dans les deux derniers vers il n'est plus question de lui, Evelpius paraît et parle seul. Il salue la communauté et appelle sur elle l'effusion de l'Esprit saint. Un simple fidèle, un « adorateur du Verbe », fût-il bienfaiteur insigne, n'avait pas qualité pour présenter ce salut et ce souhait. Un prêtre — plus probablement un évêque — pouvait seul, d'une manière ordinaire, conférer le don de l'Esprit. La distinction entre le donateur inconnu et Evelpius semble donc s'imposer. C'est ce dernier qui a reçu la donation de l'*area* et de la *cella* et qui aura fait graver le titulus portant la poésie d'Astérius. Grâce à l'accident qui imposa à l'*Ecclesia fratrum* la réparation de l'inscription, nous connaissons très probablement le nom de ce généreux anonyme. Voici en effet ce qu'on lit à la sixième ligne : « L'Église des frères a restauré ce *titulus* de M. Ant. Jul. Sévérien, clarissime. » Quel est ce nouveau venu? Ce n'est assurément pas le poète que nous connaissons, ce n'est pas l'évêque qui paraît être Evelpius, c'est encore moids le lapicide, un clarissime! Le sens naturel de la phrase ne laisse cependant aucun doute sur le rapport étroit qui existe entre Sévérien et l'inscription. Il y a tout lieu de croire que Sévérien n'est autre que le donateur. Il avait exigé l'anonyme de son vivant dans la poésie d'Asterius, mais l'importance du personnage et de la donation n'avait pas laissé oublier son nom. Peut-être le monument portait-il le vocable d'*area Severiani*. Quoi qu'il en soit, lors de la restauration de la *cella* ou de l'inscription on eut scrupule de rien changer au texte et à l'aspect de l'ancien *titulus*, mais on n'en trouva pas moins le moyen de rappeler l'illustre bienfaiteur [1].

Dès lors, l'inscription nous paraît claire. Sévérien donne à la communauté de Césarée de Maurétanie, un champ destiné aux inhumations, *area*, et, sur ce terrain, il construit à ses frais une chapelle. Evelpius, probablement évêque de Césarée, accepte la donation. Astérius compose un poème destiné à orner la façade [2]. Ce poème gravé sur une plaque de marbre périt et au IVe siècle on le fit graver à nouveau.

La date de l'inscription primitive est incertaine. La paléographie, le formulaire sont certainement antérieurs à la paix de l'Église, De Rossi opinait pour le début du IIIe siècle, l'époque des persécutions de Septime Sévère [3], depuis il s'est borné à la situer « avant le IVe siècle » [4]. La restauration est du IVe siècle, l'addition du symbole de la couronne à lemnisques contenant A ω incline à le croire.

[1] En ce qui concerne le personnage lui-même, on est réduit à des conjectures. Le nom de *Severianus* était commun en Afrique et on n'a aucune bonne raison d'identifier celui de notre inscription avec un martyr de Césarée de Maurétanie, son homonyme. Sur cette question, cf. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1902, t. II, p. 128, contre l'identification et S. Gsell, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1902, t. XXII, p. 342, note 5, en faveur de l'identification. — [2] Il paraît probable que l'inscription a été faite par les soins de Sévérien, puisque celui-ci y garde l'anonyme et que Evelpius est nommé. Le contraire aurait eu lieu, semble-t-il, si l'inscription avait été rédigée et placée en dehors de Sévérien. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 28; 1881, p. 120. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, *præm.*, p. XXXIV. — [5] La pierre mesure 0m33 sur 0m40, cf. A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, t. I, p. 118; t. IV, p. 462; Renier, *Recueil des inscript. de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1855, n. 4026; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9586; Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéol. à Carthage*, in-8°, Paris, 1881, p. 43; G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890, p. 23 62, pl. II, n. 4. P. Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 129 sq. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 86, voit dans le mot *accubitorium* la première et unique traduction du grec κοιμητήριον. Au lieu de *dormitorium* qui peut s'entendre de certains lits funèbres (Morisani, *Inscript. Rheginæ*, p. 443), on a choisi *accubitorium* venant de *accubo* et *cubo*; à Rome on eut *cubicula*. *Ibid.*, t. I, p. 106. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 1473.

Une autre plaque de marbre provenant de Cherchel et appartenant à la même époque a été également déposée au musée d'Alger [5]. Elle a été trouvée au même endroit et en même temps que la précédente. Nous avons ici un original qui par l'élégance des caractères rappelle la plus belle époque de l'épigraphie. On peut le faire remonter en toute certitude au IIIe siècle (fig. 943).

La pierre faisait partie d'une chapelle funéraire construite par un prêtre nommé Victor et dans laquelle reposaient la mère de celui-ci avec plusieurs autres personnes : « A la mémoire de ceux dont les corps ont été ensevelis dans cette sépulture : Alcimus, Caritas, Juliana et Rogata, mère du prêtre Victor, qui a aménagé cet endroit pour tous les frères. »

L'édicule ne porte plus le nom de *cella* mais celui d'*accubitorium* qui se retrouve sur une inscription

943. — Marbre provenant de Cherchel.
D'après Doublet, *Musée d'Alger*, 1890, pl. II, n. 4.

païenne d'Ostie : C. PLVRIVS PRIVATVS SEN(*ior*) SE VIBO CESSIT PLVRIAE PRIVATAE LIBERTAE SVAE..... ADCVMBITORIVM CVM CONDITIBVM (=*conditorio?*) QVOD EST LONGVM PEDES VI LAT(*um*) P(*edes*) IIII ITA VT LICEAT EI ITVM ADITVM AMBITVM HVMANDVMVE SACRIFICANDVM CAVSSA HABERE [6].

Les *areæ* devaient présenter des dimensions assez étendues afin qu'on y pût ériger ici une *cella*, là un *accubitorium*. L'*area* de Cherchel, telle que les fouilles ont permis d'en juger, comportait un champ de deux hectares environ, au milieu duquel l'*area muro cincta* mesurait trente mètres de long sur quinze de large (ce sont presque les dimensions exactes de la basilique de Sainte-Salsa à Tipasa). Voir col. 688, fig. 135. La basilique de Réparatus, à Orléansville, mesure 26 mètres, sur 16 mètres. Voir fig. 50, col. 194.

Digitized by Google

A Cirta, les dimensions d'une des *cellæ* devaient être plus considérables que celles des autres *cellæ* de l'*area* puisqu'on lui donnait le nom de *casa major*. Le document connu sous le nom d'*Acta purgationis Cæciliani* raconte que lors d'une élection épiscopale, il se tint une assemblée à Cirta. La population était divisée, les gens grossiers et violents, *arenarii et compenses*, réclamaient l'élection d'un sous-diacre traditeur nommé Silvain. Pour en venir à leurs fins, ils attirèrent au cimetière leurs contradicteurs et les enfermèrent dans l'*area martyrum : Cives in* AREA MARTYRUM *fuerunt inclusi ;* un peu plus loin le document revient sur cette circonstance et s'exprime ainsi : *Populus Dei... in* CASA MAJORI *fuit inclusus.*

Les constructions sur les cimetières portaient donc différents noms suivant leur destination, et peut-être d'après leur importance. Quand elles étaient vastes, elles prenaient le nom de *basilicæ*. Ainsi, à Carthage, la *basilica Novarum*, qui existait certainement au commencement du IVe siècle, était construite sur un cimetière, les *areæ novæ* [1]. A Cherchel, l'*area* était située à l'ouest de la ville, près de la route conduisant à Cartennae (Tenès). La découverte des deux inscriptions a été suivie, très longtemps après, de quelques fouilles conduites sans méthode et à peu près infructueuses puisque, recouvertes presque aussitôt, c'est moins une description qu'une interprétation qui en a été donnée, et cette interprétation elle-même a paru suspecte à de bons juges [2]. Cependant les données recueillies s'accordent à peu près avec ce que nous savons d'autre part sur les *areæ* africaines [3]. L'*area* de Cherchel se fût composée d'une aire fermée par des murs, de 30 mètres de long sur 15 mètres de large. Mais rien ne prouve que ces dimensions n'aient été changées. Quant aux édifices qu'on a pensé pouvoir identifier avec la *cella* et l'*accubitorium* [4], il nous paraît téméraire d'adopter ces conjectures.

D'autres *areæ* ont dû exister en Afrique pendant la période antérieure à la paix de l'Église, mais elles ne peuvent se réclamer d'attestations semblables à celles que nous venons de rappeler, mentionnons toutefois l'*area* d'Abtugni [5] dans laquelle les fidèles se réunissaient pour prier : *area ubi orationes facitis ;* et la mention de l'*area* de Carthage par le martyr Montanus qui, sur le point d'être mis à mort, ordonne que, dans l'*area* commune, une place soit réservée parmi les martyrs à Flavien qui doit périr deux jours après [6]. Nous connaissons quelques fidèles grâce à la découverte d'épitaphes à Tipasa [7], à Giufi [8] et dans quelques autres localités [9], à Lambèse, par exemple [10], où nous savons que les légions étaient, dès le IIIe siècle, atteintes par le christianisme [11], mais où on n'a relevé jusqu'ici qu'une seule épitaphe chrétienne [12], ce qui donne lieu de douter que l'*area* de Lambèse mesurant 60 mètres de long sur 50 mètres de large fut contemporaine des persécutions [13].

Il semble que l'espace concédé aux *areæ* ait été bien parcimonieusement mesuré. Les nécropoles des esclaves de César, découvertes à Carthage par le P. Delattre, témoignent d'un encombrement dont se plaignaient les anciens. Une touchante épitaphe élevée par un affranchi à ses parents esclaves témoigne du regret de ne pouvoir donner à leur tombe de plus larges proportions [14] :

D · M · S ·
VICTORI ET VRBICAE
AVG.SER.PARENTIBVS
PIISSIMIS IVCVNDVS
5 AVG·LIB·ADIVT · A CO
GNITIONIBVS QVO
VSQVE SPATIVM PER
MISIT R E NOVAVIT
VICTOR·VIX·ANN·CII·VRBICA
10 AVTEM·VIX·ANN·LXXX
H. S.

Bien que ces nécropoles fussent toutes païennes il n'est pas superflu pour nos études de faire quelques observations sur leurs dispositions générales. « Distants l'un de l'autre de cent pas environ (les deux cimetières) étaient situés au nord-ouest de la ville, près des remparts et de l'amphithéâtre, non loin des citernes de la Malga. Qu'on se figure (pour chacun de ces deux cimetières) une aire rectangulaire ne mesurant pas plus de 100 mètres carrés et complètement entourée d'un mur épais de 0m55. Cet enclos est tout rempli de sépultures, qui ont la forme particulière de cippes carrés ayant ordinairement 1m50 de hauteur et 0m60 à 1 mètre de largeur. Deux ou trois seulement atteignent 1m50 de côté... Ces tombes sont toutes très rapprochées les unes des autres. Beaucoup même se touchent absolument sans aucun intervalle. Il y en a de superposées à de plus anciennes, dont on retrouve la base à un niveau inférieur [15]. » « J'ai constaté que ces sépultures étaient groupées par familles et par corps de profession. C'est dans les premières fouilles que nous avons trouvé la plupart de nos *pedisequi*, et c'est en revenant, plus tard, près du point de départ, que nous avons rencontré le reste. Les *agrimensores* ont été découverts dans une même fouille [16]. »

Sur l'emplacement d'une ancienne basilique chrétienne appelé par les indigènes *Damous-el-Karita* et situé sous les remparts de la ville antique de Carthage, a été relevé le plan d'une vaste basilique (voir AFRIQUE, fig. 138, col. 694), dont le sol est rempli de sépultures sans nombre ; en fouillant à la profondeur de 2m50, on trouve une quantité considérable de débris de sarcophages à strigilles, de bas-reliefs et d'épitaphes. « Voici, écrit le P. Delattre, quelle est d'ordinaire la disposition des tombes. Une auge formée de pierres carrées épaisses de 0m07 à 0m08 est recouverte de pierres semblables. Ses dimensions diffèrent selon que la tombe appartient à un enfant, à un adolescent ou à un adulte. Le squelette y repose souvent sur une couche de chaux. Mais on ne trouve dans ces tombes ni vases, ni lampes, ni autres objets, quelquefois seulement des clous qui révèlent l'usage du cercueil. Le plus grand nombre des auges funéraires sont orientées du S.-E. au N.-E. L'auge est à un mètre environ de profondeur au-dessous du sol de la basilique sur lequel était appliquée la dalle de pierre ou de marbre portant l'épitaphe. Chaque dalle a en moyenne 2 mètres de longueur et 0m60 de largeur. Souvent aussi l'épitaphe est gravée sur une tablette de petite dimension. Quant aux sarcophages, ils devaient

[1] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 207. — [2] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 399; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 14, note 1. Aujourd'hui le terrain bouleversé interdit toute pensée de fouilles. — [3] S. Gsell, *Cherchel-Tipasa*, in-8°, Alger, 1896, p. 67 sq. — [4] Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne, Maurétanies*, in-8°, Rennes, 1891-1894, p. 26. — [5] *Gesta purgationis Felicis*, dans Baluze, *Miscellanea*, t. I, p. 20. — [6] *Passio S. Montani*, n. 15, dans Ruinart, *Acta martyr. sincera*, 1685, p. 237. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9289-20856; S. Gsell, dans le *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 313, 417. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 870. Voir AUZIA. — [9] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 31-62. — [10] Moll, dans l'*Annuaire de Constantine*, 1858-1859, p. 216 sq., pl. XI; S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 400, note 1. — [11] Tertullien, *De corona*, 1, *P. L.*, t. II, col. 93. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 18488. — [13] Cette *area* située au sud-est des ruines de Lambèse était fermée par un mur de 0m50 d'épaisseur. Elle renfermait un grand nombre de sépultures, tombes en briques disposées en triple étage et sarcophages en pierre isolés ou groupés. Un des groupes comprenait 70 à 80 tombes disposées sur trois rangs. — [14] Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, in-8°, Alger, 1881, p. 32; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 12613. — [15] A. Delattre, dans la *Revue archéologique*, 1888, série III, t. XII, p. 151 sq. — [16] A. Delattre, dans Lavigerie, *op. cit.*, p. 34.

Digitized by Google

être placés dans le sol de façon à ce que la face extérieure de leur couvercle qui porte l'épitaphe fût de niveau avec le dallage de la basilique. Comme les inscriptions funéraires formaient pavage, il y en a qui ont été presque complètement effacées par le frottement des pieds des fidèles[1]. » Un fragment de *saouân* trouvé près du chemin de Sidi-bou-Saïd, dans un passage communiquant avec l'*area* de la basilique offre un réel intérêt malgré sa mutilation, on y lit :

[redacted]OITVS ADITVS AD SACR[redacted]

qu'il faut probablement lire : *Introïtus aditûs ad sacr...*[2].

Les débris de sarcophages et les morceaux de pierres tumulaires de Damous-el-Karita font voir que l'inhumation était le mode constant de sépulture[3]. D'autre part les épitaphes relevées sur cet emplacement ne permettent pas de douter de la multitude de tombes individuelles répandues dans l'*area*. D'après M. A. Audollent les remaniements[4] effectués dans la nécropole, au cours desquels on dut réunir les ossements déjà anciens pour faire place aux nouveaux ne suffisent pas à rendre compte de cet état de choses. Il faut admettre qu'autour de l'*area muro cincta* ou *area martyrum*, il existait, selon l'usage primitif, une *area* beaucoup plus vaste, fermée par de simples clôtures et destinée à recevoir le commun des fidèles[5]. Les sépultures privilégiées de l'intérieur appartenaient d'abord aux martyrs dont la présence rendait ces lieux plus augustes, peut-être aussi aux évêques, prêtres, clercs de tout rang, veuves et vierges dont quelques fragments conservent la mémoire[6]. « Peut-être même, écrit M. P. Monceaux, pourrait-on reconnaître encore à Carthage quelques traces d'une *area* de la première période. En effet, le grand *atrium* annexé à la basilique *Damous-el-Karita* se compose de deux parties[7] : un enclos demi-circulaire, à ciel ouvert, entouré de portiques et un *trichorum* où chacune des absides renfermait une *mensa* de martyr. Avec d'autres dispositions, ce sont presque les mêmes éléments qu'au cimetière de Cherchel. Évidemment, cet *atrium* de Carthage a été reconstruit au moment où l'on éleva la basilique : mais, selon toute apparence, pour ne point toucher aux tombes des martyrs, on y a reproduit le plan de l'*area* primitive[8]. » Voir fig. 138, col. 694.

D'après l'ensemble de ces indications on peut juger que les *areæ* d'Afrique comprenaient généralement deux parties distinctes : un champ (*hortus*) destiné à la sépulture du commun des fidèles; au milieu de l'*hortus* une enceinte formée de murs (*area muro cincta*, ou *area martyrum*, ou *casa major*) communiquant par une seule porte avec l'*hortus* d'où on ne pouvait, grâce à l'épaisseur et à la hauteur des murs commettre d'indiscrétion sur ce qui se passait à l'intérieur de l'enceinte. Là s'élevait la *cella* érigée sur la tombe du martyr.

Lorsque la persécution interdisait l'usage des églises *intra muros* et la réunion de la communauté, celle-ci avait la ressource de se fractionner et de se rendre dans les différentes *areæ*; la *cella* aura pu, en de semblables circonstances, servir à la célébration de la liturgie, la *mensa* servant d'autel, le clergé réuni dans l'exèdre et les fidèles debout dans la *cella* et dans l'enclos. Il n'est pas douteux que des réunions de ce genre aient été tenues puisque nous savons que les fidèles de Cirta s'étant réunis dans l'*area martyrum* pour procéder à une élection épiscopale, y furent enfermés par la populace. Malgré les bouleversements infligés à l'Église de Carthage, il est possible que l'une de ses anciennes *areæ* n'ait pas disparu sans laisser une trace. Le grand *atrium* annexé à la basilique Damous-el-Karita se compose de deux parties : un enclos demi-circulaire, à ciel ouvert; entouré de portiques et une construction a trois absides dont chacune renfermait une *mensa* de martyr[9]. Lors de la construction de la basilique l'*atrium* aura dû être reconstruit; mais, selon toute apparence, pour ne point toucher aux martyrs, on y a reproduit le plan de l'*area* primitive[10]. Chacune des absides de la construction trichose mesure 4m70 de corde. Sous l'abside centrale le sarcophage a laissé son empreinte dans la maçonnerie, c'était un sarcophage à strigilles[11].

Peut-être la décoration des *cellæ* se rapprochait-elle de celle que nous trouvons dans les catacombes de Rome, car l'Église d'Afrique se montrait fort disposée à imiter de très près l'Église-mère. Qui sait si quelque riche fidèle n'aura pas fait appel à un peintre nommé Hermogène qui exerçait à Carthage, au début du IIIe siècle, sa profession[12]. Quelques épitaphes auxquelles on hésite à fixer une date, mais assurément très anciennes portent les symboles chers aux fidèles; colombe, ancre, palme, chrisme. Des images semblables auront pu décorer les murs des *cellæ*.

H. LECLERCQ.

AREARIUS. Voir TRÉSORIER.

ARELATENSE. Voir ARLES.

ARENARIUM. Voir CARRIÈRES.

AREVALO Faustin, jésuite espagnol (1747-1824), né à Campanario (Estramadure), déporté en Italie en 1769, quand la compagie de Jésus fut chassée d'Espagne; il fut rappelé en Espagne sous Ferdinand VII en 1815 et nommé vice-provincial de Castille. Il a sa place dans ce dictionnaire pour ses excellents travaux archéologiques, philologiques et liturgiques. Son édition de saint Isidore (reproduite dans Migne, *P. L.*, t. LXXXI-LXXXIV) est de beaucoup la meilleure et comparable aux belles éditions des mauristes. Ses prolégomènes (*Isidoriana*) contiennent sur la vie, les ouvrages et le temps de saint Isidore de précieuses informations. Il a publié encore l'édition des poètes chrétiens, *Prudentii carmina*, 2 in-4°, Rome, 1788-1789; *Dracontii Poetæ carmina*, in-4°, Rome, 1791; *Juventii historia evangelica et carmina*, in-4°, Rome, 1792; *Sedulii opera omnia*,

[1] A. Delattre, *Inscriptions chrétiennes trouvées de 1884 à 1886 dans les fouilles d'une basilique à Carthage*, dans le *Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine*, 1886, t. XXIV, p. 39 sq. — [2] *Ibid.*, 1888, t. XXV, p. 280. — [3] Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita, à Carthage*, in-12, Constantine, 1892, p. 10; *Missions catholiques*, 1883, p. 371, 377-380; *Cosmos*, 24 mars 1888, p. 466; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13448, 13456, 13467, 13550, 13578, 13579, 13826, 13858, 13987, 13999, 14025, 14027; *Recueil de la Soc. arch. de Constantine*, t. XXVII, p. 25, 28, 40. Damous-el-Karita et les environs ont rendu des mosaïques tombales à inscriptions : *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13751, 13813; *Bull. arch. du comité*, 1897, p. 447, n. 274 sq. — [4] Ils sont attestés par les épitaphes inscrites de part et d'autre d'une même plaque; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13420, 13422, 13428, 13557, 13567, 13579, 13624, 13698, 13769, 13923, 13971, 14028, 14067 sq.; *Rec. de Constantine*, t. XXVII, p. 6 sq. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 86-99. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13397-13433 (cf. n. 14115 qui ne provient pas du même lieu); *Rec. de la Soc. arch. de Constantine*, t. XXVII, p. 2-4; *Cosmos*, 29 juin 1895, p. 404; *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1897, p. 440, n. 224-226. — [7] A. Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita*, in-8°, Constantine, 1892; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 220 sq.; E. Babelon, *Carthage*, in-12, Paris, 1896, p. 167 sq. L'identification de *Damous-el-Karita*, avec la basilique primitive de Sainte-Perpétue, reste incertaine, cf. S. Gsell, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1900, p. 120. — [8] P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 14 sq. — [9] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 59, note 1. — [10] P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 15. Cf. Pillet, *Les ruines de la basilica Majorum à Carthage*, dans les *Comptes rendus du IIe Congrès scientifique international des catholiques*, in-8°, Paris, 1891, p. 161. — [11] La mosaïque en petits cubes rouges et blancs doit dater de la reconstruction. — [12] Tertullien, *Adv. Hermogenes*, c. I sq., *P. L.*, t. II, col. 221 sq. Il tomba dans l'hérésie et professa l'éternité de la matière.

Digitized by Google

in-4°, Rome, 1792. Les notes historiques, archéologiques et liturgiques qu'il a données dans ses éditions [1], notamment dans celle de Prudence, ont conservé aujourd'hui une partie de leur valeur. Son *Hymnodia hispanica*, in-4°, Rome, 1787, contient sur les hymnes liturgiques de précieuses dissertations. Au dire de Mai et de dom Guéranger, c'est une œuvre de premier mérite.

Il avait fait à Rome la connaissance du cardinal Lorenzana qui devint son protecteur et son ami, et se chargea de tous les frais de ses travaux et de ses éditions et lui obtint plusieurs charges importantes.

A. HENRY.

AREZZO (MANUSCRITS LITURGIQUES D'). — 1° BIBLIOTHÈQUE *DELLA FRATERNITA DI S. MARIA*.

N. 363. Fragments d'anciens manuscrits liturgiques. I...; II, 50 Fragments de missels de graduels et de lectionnaires; III, 25 Fragments avec neumes.

N. 433. *Lectionarium ad usum Ecclesiæ romanæ*, ms. du XIIe siècle.

2° BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE. — N. VI, 3, mbr. 2. *Sacramentarium*, ms. du XIe siècle, parchemin, 128 feuillets; 15 sur 24 centimètres. Fol. 1-8. Calendrier, d'une écriture plus ancienne que le reste du ms.; au 5 des ides de mai il est fait mention de saint Mayeul abbé († 994) tandis que saint Adalbert († 997) dont le culte s'établit en Italie presque aussitôt après sa mort, n'est pas mentionné. — Fol. 9. *Ordo missæ;* fol. 10^b, manquent les préfaces; fol. 11^a, *canon missæ;* dans le *Memento* on lit : *...et nota devotio, mihi quoque...*, le *Communicantes* mentionne le saint du jour; le *Libera* contient les noms de ...André, Philippe, Jacques et Thomas.

A l'*Agnus Dei* on lit la rubrique suivante : *Modo debet mittere corpus in sanguinem, dicit: Fiat nobis etc. Tunc dicit : Agnus Dei qui tollis, etc. Osculetur altare : Qui es omnium Deus et dominator, fac nos pacificando digne operari in sancta hora ista, amator humanitatis, ut emundatos ab omni dolo et similatione suscipias nos invicem in dilectionem in osculo sancto, in quo manet vera purificatio et caritas et unitatis conjunctio.*

Tunc osculetur omnes et dicat : Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti sitis sacrosancto mysterio Dei.

Tunc revertitur ad altare, tenet patenam cum corpore Domini in manu sua dicens : Domine sancte Pater omnipotens eterne Deus, da michi corpus, etc. Oratio S. Ambrosii episcopi post perceptam communionem : Gratias tibi ago, Deus, qui me peccatorem et indignum satiare dignatus es corpore et sanguine Christi, filii tui, domini nostri. Ideo peto, omnipotens Deus, ut hec sacrosancta communio non sit michi in judicium.

Fol. 15^b. Le propre du temps commence avec le 1er dimanche de l'Avent : Fol. 37^b. *Incipit ordo vel denuntiatio ab accolitis, quod tres ebdomadas in quadragesima secunda feria initiatur : Scrutinii dies*, etc. Fol. 61^b. *Exsultet*. Le propre des saints commence avec sainte Lucie [2].

Pour la description du ms. contenant la *Peregrinatio ad loca sacra*, voir ITINÉRAIRES.

H. LECLERCQ.

ARGIA. — I. Le mot *argia*. II. *Argia*, chômage. III. Chômage du samedi et du vendredi. IV. Lois sur le chômage dominical. V. Lois sur le chômage festival. VI. Chômage des tribunaux. VII. Relâche des théâtres. VIII. Abstention des œuvres serviles. IX. Chômage dans les monastères. X. *Argia* des heures canoniques. XI. *Argia* des repas. XII. *Argia*, peine canonique.

I. LE MOT *ARGIA*. — Contracté de ἀεργός, qui est lui-même formé de ἀ privatif et de ἔργον, l'adjectif ἀργός signifie tantôt « qui ne travaille pas » et tantôt « qui n'est pas travaillé ». A son tour, dérivé de ἀργός, le substantif ἀργία, signifie en général « inactivité, oisiveté, repos, inertie ». Mais ce mot, dans le langage ecclésiastique, a revêtu des acceptions plus précises et il sert à désigner quatre sortes d'inactivités très déterminées : l'une est relative aux occupations dont les chrétiens doivent s'abstenir les dimanches et fêtes; l'autre regarde les heures canoniques dont les moines peuvent omettre la récitation à certains jours; la troisième se rapporte aux repas que supprime totalement l'exceptionnelle austérité de quelques jeûnes; la quatrième concerne les fonctions ecclésiastiques dont les clercs indignes sont condamnés à se tenir éloignés.

II. *ARGIA*, CHÔMAGE. — Déjà chez les Juifs de langue grecque, le substantif ἀργία et le verbe ἀργεῖν servaient à désigner le repos légal du sabbat. Les Septante disent dans Isaïe : νηστείαν καὶ ἀργίαν μισεῖ ἡ ψυχή μου [3], et le second livre des Maccabées porte ces mots : λαβὼν ἀργοῦντας τοὺς Ἰουδαίους [4]. De son côté, Josèphe nous offre à relever cette phrase : πάτριον ἦν ἡμῖν ἀργεῖν τὰς ἑβδομάδας ἡμέρας [5], et cette autre : ἀργεῖν τὴν ἑβδόμην οὐκ ἐπιτρέπων [6], et cette autre encore : τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς [7]. Comme les Juifs hellénistiques, les païens de la même époque désignaient le chômage sabbatique par ces mêmes termes, et il suffit pour le prouver de citer quatre ou cinq mots d'Agatharkhidès que Josèphe nous a conservés : ἀργεῖν εἰθισμένοι δι' ἑβδόμης ἡμέρας [8]. Ainsi employé, ainsi consacré par l'usage, le mot ἀργία ne pouvait que passer de la synagogue à l'Église avec un sens analogue.

L'Église primitive ne favorisa pas le désœuvrement. On sait les textes énergiques de saint Paul sur le travail, et l'on n'ignore pas que la Didaché des Apôtres disait aux fidèles : προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός [9]. Néanmoins, ayant ses devoirs de religion à remplir vis-à-vis de Dieu, l'Église n'hésita pas à réserver un jour qui serait plus spécialement consacré aux exercices de la prière et aux cérémonies du culte. Ce fut, comme on sait, le jour témoin de la résurrection du Christ, celui que les Romains appelaient jour du soleil, *solis dies*, et qui ne tarda pas à se nommer jour du Seigneur, κυριακὴ ἡμέρα, *dominica*, dimanche [10].

III. CHÔMAGE DU SAMEDI ET DU VENDREDI. — L'institution du dimanche, notons-le tout de suite, n'alla pas sans laisser quelques privilèges à l'antique jour du sabbat. Après les toutes premières décisions prises contre lui et qui tendaient, semble-t-il, à l'abroger absolument, il y eut comme un mouvement de retour pour lui faire une place à part dans la prière. Là où saint Ignace avait dit : μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες [11], le Pseudo-Ignace écrivit : μηκέτι οὖν σαββατίζωμεν ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργίαις χαίροντες... ἀλλ' ἕκαστος ὑμῶν σαββατιζέτω πνευματικῶς, μελέτη νόμων χαίρων... καὶ μετὰ τὸ σαββατίσαι ἑορταζέτω πᾶς φιλόχριστος τὴν κυριακήν [12].

[1] Hurter, *Nomenclator literarius*, 1895, t. III, col. 822-824; De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 530-534; dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e éd., t. II, p. 573; *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 1775-1776. — [2] G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, in-4°, Forli, 1896, t. VI; A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale romanum im Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 4; De Rossi, *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV*, in-fol., Roma, 1872-1892, fasc. 11-12; *Paléographie musicale*, in-4°, Paris, 1891, t. II, pl. XXVI. — [3] Is., I, 13, 19. — [4] II Mach., V, 25. — [5] *Ant. jud.*, XIV, IV, 2, dans *Flavii Josephi opera*, édit. A. Firmin-Didot, Paris, 1865, t. I, p. 530, lig. 24. — [6] *Bell. jud.*, VII, III, 3, t. II, p. 300, lig. 35. — [7] *Contra Apionem*, II, 39, t. II, p. 390, lig. 26. — [8] *Contra Apionem*, I, 22; t. II, p. 356, lig. 44. — [9] Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, 12, édit. Ph. Bryennios, Constantinople, 1883, p. 46. — [10] Pour les origines du dimanche, en attendant l'article spécial de ce dictionnaire, on peut consulter le résumé de Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 247. — [11] *Epist. ad Magnesios*, IX, 1, édit. Funk, *Opera patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. I, p. 198. — [12] *Epist. ad Magnesios*, IX, 3, 4, t. II, p. 87, 88.

Digitized by Google

Et de même le compilateur des constitutions apostoliques se permit de mettre le samedi à peu près sur le même pied que le dimanche, ou du moins, s'il reconnut à celui-ci une dignité supérieure [1], il ne laissa pas de glisser dans un premier passage : μάλιστα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ, τῇ κυριακῇ, σπουδαιτέρως ἀπαντᾶτε [2], et d'ajouter dans un autre : τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε [3]. Chose plus grave, il ne craignit pas de prescrire expressément le chômage du samedi : ἐργαζέσθωσαν οἱ δοῦλοι πέντε ἡμέρας, σάββατον δὲ καὶ κυριακὴν σχολαζέτωσαν [4]. Du coup, le concile de Laodicée crut devoir intervenir. Tout en reconnaissant que le samedi jouissait d'une situation exceptionnelle au point de vue de la prière publique et du jeûne [5], les pères de ce concile lui refusèrent tout droit aux honneurs du chômage et décrétèrent : οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλ' ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ [6]. Les lettres pseudo-ignatiennes et les constitutions apostoliques paraissent appartenir aux environs de l'année 370; quant au concile de Laodicée, il se réunit peu après 381. C'est donc presque jusqu'à la fin du IVe siècle que le samedi jouit de ce renouveau de faveur.

A la même époque, le vendredi faillit prendre également une importance considérable. Σχολὴν ἄγειν ταῖς ἐπωνύμοις τοῦ σωτῆρος ἡμέραις ἐνουθέτει, ὁμοίως δὲ καὶ πρὸ τοῦ σαββάτου τιμᾶν, écrit Eusèbe au sujet de Constantin [7], et son affirmation est répétée par Sozomène qui mentionne, lui aussi, les intentions du premier empereur chrétien touchant le dimanche et le vendredi : τὴν κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν... καὶ τὴν πρὸ τῆς ἑβδόμης [8]. Constantin, ajoutent d'un commun accord Eusèbe et Sozomène, entendait honorer le dimanche, parce que témoin de la résurrection du Christ, et le vendredi, parce que témoin de sa passion. C'est pour le même motif que, cent quarante ans plus tard, l'ermite saint Auxence mena une campagne dans le même sens. Près de Chalcédoine, sur la colline qui lui servait de retraite, ce contemporain de Marcien et de Léon réclamait pour le dimanche un chômage réjoui par la communion et les douceurs de la table, pour le vendredi un chômage sanctifié par la prière et les austérités du jeûne. Mais Auxence alliait à son zèle une certaine discrétion. Il demandait surtout le double chômage aux gens d'une certaine aisance et, quand lui-même l'imposait à ses propres ouvriers, il avait soin, non content de les nourrir le dimanche et le vendredi, de leur payer la journée du vendredi comme s'ils avaient travaillé ce jour-là [9].

IV. Lois sur le chômage dominical. — Le chômage du samedi et du vendredi n'était pas destiné à jouir d'une vogue durable. Au contraire, plus solidement assis sur la tradition, celui du dimanche alla sans cesse en gagnant du terrain. Les empereurs, dès leur passage au christianisme, avaient légiféré en sa faveur; ils ne cessèrent jamais plus, tant qu'il en fut besoin, de le soutenir de leurs lois.

La première ordonnance de cette nature que le code nous ait conservée se trouve être une loi portée par Constantin en 321 pour imposer le chômage dominical aux juges, aux corporations et aux habitants des villes, mais non pas aux travailleurs des champs [10].

La même année une seconde loi de Constantin déclarait que l'observation du dimanche n'empêchait point les émancipations et les affranchissements, ni aucun des actes y relatifs [11].

Au témoignage d'Eusèbe [12], Constantin décréta pareillement la cessation de tout exercice militaire le jour du Seigneur, et cela par deux lois différentes, mais rien n'est resté de ces deux lois dans les recueils juridiques.

En 368, Valentinien Ier fixa que les agents du fisc ne devaient jamais, le dimanche, poursuivre le recouvrement des impôts vis-à-vis des chrétiens [13].

Théodose Ier, dans une loi perdue lancée au début de son règne, interdit de donner des spectacles le dimanche. Il renouvela cette défense dans une seconde loi datée de 386 [14].

La même année, Valentinien II exigea, le dimanche, la cessation de tout procès et de toute affaire, même s'il s'agissait d'actions engagées pour le recouvrement de dettes publiques, même s'il s'agissait de querelles référées à l'examen de simples arbitres, et il exigea cela sous peine de sacrilège [15].

En 425, Théodose II renouvela la législation de son grand-père au sujet des spectacles, les interdisant tous pour toutes les villes de l'empire et tous les dimanches de l'année [16].

En 469, comme nous l'apprend Théodose le lecteur [17] ou plutôt comme nous le lisons dans le Code [18], Léon Ier consacra une fois de plus l'inviolabilité du dimanche en prohibant ce jour-là tout spectacle, toute procédure, toute poursuite, toute contrainte fiscale.

Après cette loi il faut sauter quatre siècles et plus pour se trouver en face de Léon VI (886-912), auteur d'une novelle qui étendit le chômage hors des villes et le rendit obligatoire pour les laboureurs [19].

V. Lois sur le chômage festival. — En s'occupant du dimanche, les empereurs ne pouvaient manquer de s'occuper aussi des jours de fêtes mises par la dévotion chrétienne sur le même pied que le jour du Seigneur. Comment s'établirent ces fêtes, ce n'est pas ici le lieu de le dire. Il suffit de noter que chaque centre chrétien se constitua peu à peu son festival, d'un commun accord entre le clergé et les fidèles. Parfois, ce fut le peuple seul qui prit l'initiative et qui, poussé par des circonstances diverses, demanda à ses pasteurs d'instituer des fêtes chômées destinées à se célébrer, les unes annuellement, les autres une seule fois. On trouve un exemple frappant de ce fait dans la ville de Tyr. Le 16 septembre 518, à la lecture des lettres de Constantinople qui annonçaient l'avènement de Justin Ier et le triomphe de l'orthodoxie, les Tyriens se livrèrent dans la cathédrale à d'interminables manifestations pour forcer leur évêque à décréter un chômage avec une réunion liturgique très solennelle dans l'église de la Théotokos. Μίαν ἀργίαν τῇ θεοτόκῳ, ἡ τριὰς ἐνίκησε, τὴν σύναξιν κήρυξον, criaient-ils au prélat [20]; ou encore : μίαν ἀργίαν τῇ πόλει [21].

Des fêtes passagères ou locales, les empereurs n'avaient pas à s'occuper. Mais ils devaient prêter leur attention aux solennités annuelles d'un intérêt général. Ils pensèrent à elles en effet et non seulement ils légiférèrent pour en consacrer la joie, mais encore ils eurent

[1] *Const. apostol.*, VII, 36, *P. G.*, t. I, col. 1033a. — [2] *Const. apostol.*, II, 59, col. 744b. — [3] *Const. apostol.*, VII, 23, col. 1016c. — [4] *Const. apostol.*, VIII, 33, col. 1133a. Cf. Socrate, *Hist. ecclesiastica*, VI, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 689a. — [5] Can. 16, 51; Ralli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1852-1859, t. III, p. 185, 218. — [6] Canon 29, p. 196. — [7] *De vita Constantini*, IV, 18, *P. G.*, t. XX, col. 1165b. — [8] *Hist. ecclesiastica*, I, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 880c, 881a. — [9] *Vita S. Auxentii*, 55, *P. G.*, t. CXIV, col. 1425c. Cf. M. Gédéon, Περίληψις ἀνεκδότων διογραφιῶν τοῦ ὁσίου Αὐξεντίου τοῦ ἐν τῷ δουνῷ, dans Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος de Constantinople, supplément archéologique aux t. XXIV-XXVI, p. 74. — [10] *Cod. Justin.*, XIII, XII, 2. — [11] *Cod. Theodos.*, III, VIII, 1. — [12] *De vita Constantini*, IV, 18, 19, *P. G.*, t. XX; col. 1165-1167. — [13] *Cod. Theodos.*, VIII, VIII, 1; XI, VII, 10. — [14] *Cod. Theodos.*, XV, V, 2. — [15] *Cod. Theodos.*, VIII, VIII, 3, XI, VII, 13. — [16] *Cod. Theodos.*, XV, V, 5. — [17] *Hist. ecclesiastica*, I, 14, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 173a. Cf. Nicéphore Calliste. *Hist. ecclesiast.*, XV, 22; *P. G.*, t. CXLVII, col. 65a. — [18] *Cod. Justin.*, III, XII, 8. — [19] Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, Leipzig, 1857, t. III, p. 147-149. — [20] Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, t. VIII, col. 1090a. — [21] *Ibid.*, col. 1090b.

Digitized by Google

soin de légiférer pour assurer à certaines périodes plus saintes de l'année liturgique leur caractère spécial de prière ou de pénitence.

C'est ainsi que Théodose Ier défendit, en 380, tout acte de procédure criminelle durant le carême[1].

En 392, le même empereur imposa, pour la semaine qui précède et pour la semaine qui suit Pâques, la cessation de tous actes d'ordre judiciaire, publics ou privés, sauf pourtant ceux relatifs à l'émancipation ou à l'affranchissement des esclaves[2].

Ces deux lois de Théodose Ier furent l'objet d'une restriction en 408, lors de l'avènement de son petit-fils : il fut prescrit à cette date que ni la sainteté du carême, ni la solennité de Pâques ne pourraient plus désormais arrêter le cours de la justice criminelle à l'endroit des brigands et surtout des Isaures[3].

En 425, quand il porta défense de donner des spectacles le dimanche, Théodose II porta la même défense pour les jours de Noël, de l'Épiphanie, de Pâques et de la Pentecôte. En ce qui regarde ces deux fêtes, il ne saurait s'agir du jour même de leur solennité, puisque ce jour est invariablement un dimanche. De quoi donc s'agit-il? Dans le code théodosien le texte est celui-ci : *et natale atque epiphaniarum Christi, paschæ etiam et quinquagesimæ diebus, quamdiu cælestis lumen lavacri, imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur, quo tempore et commemoratio apostolicæ passionis, totius christianitatis magistræ, a cunctis jure celebratur*[4]. Dans le code justinien on lit : *sacros quoque paschæ dies, qui septeno numero vel præcedunt vel sequuntur, dies etiam natalis atque epiphaniarum Christi, et quo tempore commemoratio apostolicæ passionis, totius christianitatis magistræ, a cunctis jure celebratur*[5]. Théodose II a-t-il, comme le disent les commentateurs, voulu désigner la période quinquagésimale comprise entre Pâques et la Pentecôte? Peut-être, car c'est bien durant cette période que l'Église lit dans ses offices les Actes des Apôtres, ce qui peut être regardé à la rigueur comme une sorte de *commemoratio apostolicæ passionis;* mais jamais, et ceci constitue une grosse difficulté, les néophytes du samedi-saint n'ont porté les vêtements blancs tout le long des cinquante jours. Théodose II a-t-il, au contraire, voulu désigner l'octave de Pâques et celle de la Pentecôte avec, en plus, soit la fête des saints Pierre et Paul, soit toute fête d'apôtre? Plutôt, car nous avons ainsi les vraies semaines consacrées au port des vêtements blancs et aussi le vrai temps de la *commemoratio apostolicæ passionis;* mais jamais, et ceci se présente comme une petite objection, la semaine de la Pentecôte ne paraît avoir revêtu de caractère festival chez les Grecs. Quoi qu'il en soit, Justinien semble avoir compris le texte théodosien à peu près de la seconde manière : en parlant explicitement de la semaine sainte et de la semaine pascale, en intercalant Noël et l'Épiphanie entre la mention de ces deux semaines et la mention du temps consacré à la *commemoratio apostolicæ passionis,* il semble avoir écarté la période quinquagésimale. Les Basiliques, en tout cas, ne laissent aucun doute : elles mentionnent la semaine de la Passion, la semaine de Pâques, les solennités de Noël et de l'Épiphanie, les fêtes d'apôtres[6].

Après son ordonnance de 425, la législation impériale ne revint de nouveau sur la question des fêtes qu'en 1166, avec une novelle de Manuel Comnène qui réduisit le nombre des jours de chômage judiciaire insensiblement accru et modifié depuis le ve siècle[7].

VI. Chômage des tribunaux. — Comme on l'a sans doute remarqué, c'est surtout du chômage judiciaire que s'occupent les lois impériales. On a tout lieu de croire, il est vrai, qu'en parlant des tribunaux les empereurs avaient en vue toutes les branches de l'administration publique ou du moins que la pratique des tribunaux constituait un exemple suivi par tous les services officiels et, dans une certaine mesure, par la plupart des corporations urbaines.

Les jours de chômage judiciaire à Byzance étaient fort nombreux. Sans parler des vacances d'ordre civil léguées par l'antique tradition romaine, le développement progressif du festival chrétien en était peu à peu arrivé à donner plus de temps au repos qu'au travail. De là, pour réagir, le chrysobulle de mars 1166. Dans cette pièce, Manuel Comnène commença par supprimer des jours fériés l'anniversaire de sa propre naissance, l'anniversaire aussi de son avènement, et, fort de cet héroïsme, il osa restreindre le chômage imposé par des considérations d'ordre liturgique. Pour mieux y réussir, à côté du chômage total, qui durerait toute la journée, il institua ou consacra le chômage partiel, qui prendrait fin après la messe et les offices.

Il est impossible de reproduire ici la double liste de son chrysobulle[8]. Cette liste, quoique réduisant les chômages du passé, en laisse encore un assez grand nombre. Dix-huit jours à Noël, quinze à Pâques, trente-huit dispersés au cours de l'année, voilà, sans compter les dimanches, pour les chômages complets; vingt-sept jours répartis le long des douze mois, voilà pour les chômages partiels. N'est-ce pas suffisant?

VII. Relache des théâtres. — Après le chômage des tribunaux, il n'est rien sur quoi la législation impériale insiste davantage que sur le relâche des théâtres et autres lieux de réjouissances populaires.

Pour les chefs de ces établissements, pour tous ceux qui, d'une manière ou de l'autre, vivaient en satisfaisant la curiosité publique, c'était chose tentante au premier chef que de donner leurs spectacles précisément les dimanches et les jours de fête, alors que le peuple des villes, dispensé de ses travaux ordinaires, pouvait affluer plus nombreux. Les intéressés ne se firent pas faute d'en agir ainsi et l'on sait les ennuis que cela créa aux Pères de l'Église, à saint Jean Chrysostome, par exemple. Chrétiens, les empereurs ne pouvaient fermer les yeux sur ce désordre. S'ils avaient décrété le chômage, c'était pour remplir les édifices du culte et non les temples du plaisir. De là, avec la dynastie théodosienne, les mesures prises contre les spectacles.

La première loi portée sur ce point n'existe plus. La seconde est conçue en ces termes : *Illud etiam præmonemus, ne quis in legem nostram, quam dudum tulimus, committat : nullus solis die populo spectaculum præbeat, nec divinam venerationem confecta solemnitate confundat*[9]. Théodose Ier parlait ainsi en 386. Trente-neuf ans plus tard, son petit-fils Théodose II s'exprimait comme suit, au sujet du dimanche et des grandes fêtes chrétiennes : *Omni theatrorum atque circensium voluptate, per universas urbes, earundem populis denegata, totæ christianorum ac fidelium mentes dei cultibus occupentur*[10].

En 469, Léon Ier revenait sur la question des spectacles avec plus de détails que ses prédécesseurs. Après avoir posé ce principe : *Dies festos majestati altissimæ dedicatos nullis volumus voluptatibus occupari,* il décrétait touchant le dimanche : *Nec hujus tamen religiosi diei otia relaxantes obscœnis quemquam patimur voluptatibus detineri, nihil eodem die sibi vindicet scena theatralis, aut circense certamen, aut ferarum lacrimosa*

[1] *Cod. Theodos.*, IX, XXXV, 4; *Cod. Justin.*, III, XII, 5. — [2] *Cod. Justin.*, III, XII, 7. — [3] *Cod. Theodos.*, IX, XXXV, 7; *Cod. Justin.*, III, XII, 9. — [4] *Cod. Theodos.*, XV, V, 5. — [5] *Cod. Justin.*, III, XII, 6. — [6] *Basilic.*, VII, XVII, 23. — [7] Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, Leipzig, 1857, t. III, p. 469-476. — [8] Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 473-476. — [9] *Codex Theodosianus*, XV, V, 2. — [10] *Codex Theodosianus*, XV, V, 5.

Digitized by Google

spectacula, et si in nostrum ortum aut natalem celebranda solennitas inciderit, differatur[1].

Trois siècles plus tard, en 691, le concile *in Trullo* devait faire écho à ces dispositions impériales dans son canon sur la semaine pascale. Ayant dit que tous les jours de cette semaine étaient comme autant de dimanches qui nécessitaient la fréquentation constante des églises et l'exercice ininterrompu de la prière, les pères terminaient en interdisant ces jours-là toute course de chevaux ou de chars et toute représentation sur la scène : Μηδαμῶς οὖν ἐν ταῖς προκειμέναις ἡμέραις ἱπποδρόμια ἢ ἑτέρα δημώδης θέα ἐπιτελείσθω[2].

VIII. Abstention des œuvres serviles. — Energique et résolue à l'endroit des tribunaux et des théâtres, la législation se montra hésitante vis-à-vis des œuvres serviles.

Avec Constantin, elle distingua entre les travaux de la ville et ceux des champs. Elle proscrivit les premiers : *Omnes judices urbanæque plebes et cunctarum artium officia venerabili die solis quiescant.* Mais elle autorisa les seconds : *Rure tamen positi agrorum culturæ libere licenterque inserviant.* Pourquoi ? Parce que, dit la loi, *frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis aut vineæ scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas cælesti provisione concessa*[3].

Postérieurement à cette loi, l'abstention des œuvres serviles fut recommandée, sans distinction de ville et de campagne, en plusieurs documents étrangers à la législation impériale. C'est même quelque chose de plus qu'une recommandation que donnent les constitutions apostoliques[4] ou, si l'on préfère, les sept premiers des dix-sept canons attribués aux saints Pierre et Paul[5] : ces deux documents parallèles prescrivent le chômage pour tous les samedis et tous les dimanches, durant la semaine sainte et la semaine pascale, aux solennités de l'Ascension et de la Pentecôte, à Noël et à l'Épiphanie, aux fêtes des apôtres et du protomartyr Étienne, ainsi qu'aux mémoires des autres martyrs.

Mais les documents en question sont des œuvres privées d'origine très suspecte. Mieux vaut s'en rapporter au concile de Laodicée qui, lui, se contente de conseiller le chômage, et seulement le chômage dominical[6]. Après avoir défendu aux fidèles d'observer le samedi, il ajoute : « Que les fidèles donnent la préférence au dimanche et qu'ils s'abstiennent, s'ils le peuvent, de travailler ce jour-là, en vrais chrétiens. » Un demi-siècle plus tard, vers 530, un saint de Palestine ne parle pas différemment. Du moins, s'il ajoute au dimanche un certain nombre de fêtes, il n'ose pas dire que l'abstention des œuvres serviles soit obligatoire[7]. Au disciple qui lui a posé cette question : « Travailler le dimanche est-ce un péché ? » il répond : « Pour ceux qui travaillent selon Dieu, ce n'est pas un péché, car l'Apôtre a dit : Nous travaillons jour et nuit afin de n'être à charge à personne ; pour ceux au contraire qui agissent par mépris, par cupidité, par esprit de lucre, c'est un péché. Somme toute, il est bon que le jour commémoratif de la résurrection (le dimanche), les fêtes de Notre-Seigneur et les mémoires des apôtres soient consacrés par la cessation des travaux et la fréquentation des églises, car c'est là une tradition apostolique. »

On conclura aisément de ces textes que le chômage dominical n'a rien d'absolu. On ne l'observe d'une manière complète que dans les villes et à l'armée par suite des mesures décrétées par Constantin. En ce qui regarde l'armée, le témoignage d'Eusèbe est confirmé par celui de Théophylacte Simocattes qui, narrant une campagne du règne de Maurice (582-602), nous montre l'ennemi désireux d'attaquer les troupes chrétiennes le dimanche, à cause précisément du repos religieux gardé ce jour-là : οἷα τοῦ ῥωμαϊκοῦ τὴν ἡμέραν γεραίροντος πόνων ἀναπαύλῃ, αἰδοῖ τοῦ σεβάσματος[8].

La faculté laissée aux paysans de travailler tous les jours se conserva durant de longs siècles. Ce fut exactement jusqu'à l'heure où Léon VI (886-912) vint affirmer que l'abondance des récoltes tient davantage à la miséricorde de Dieu qu'à l'activité du cultivateur et décréter que les gens de la campagne seraient désormais tenus au chômage dominical tout comme les citadins[9].

Fort de cette novelle de Léon le Sage, le canoniste Balsamon pouvait bien, vers 1190, proclamer l'universalité de l'argia. Il paraît cependant que, dans la pratique, cette universalité souffrait plus d'une exception. Balsamon lui-même condamne quelque part l'habitude où sont les artisans, ses contemporains, de se remettre à l'ouvrage dès le mercredi de Pâques, contrairement à la règle qui regarde la semaine pascale entière comme un dimanche ininterrompu[10]. Ailleurs, le même Balsamon se plaint que les baigneurs, chauffeurs et autres employés des thermes continuent leur besogne et reçoivent leur clientèle le dimanche[11]. Du reste, le canoniste Zonaras, qui écrivait à peine une quarantaine d'années avant Balsamon, n'hésite pas à dire, comme si la novelle de Léon VI n'existait pas, que la législation impériale excepte les agriculteurs de l'obligation du chômage[12].

Aujourd'hui cette obligation est universelle. Il s'en faut toutefois qu'on l'applique avec beaucoup de rigorisme : ainsi, lorsqu'il s'agit de bâtir une église ou un monastère, on croirait criminel de suspendre les travaux le dimanche ; ainsi encore, lorsque survient l'époque de la fenaison, on ne se fait aucun scrupule parmi les pieux moines athonites de manier la faux ou la fourche une bonne partie du jour du Seigneur. Il s'en faut beaucoup aussi, d'autre part, que la liste des fêtes chômées soit arrêtée avec précision pour toutes les parties du monde orthodoxe grec. Le dernier catalogue officiel des chômages se lit dans l'*Horologion* récemment imprimé au patriarcat œcuménique[13]. Le mot ἀργία y est inscrit à côté de quarante-deux fêtes fixes.

Cette liste comparée à d'autres antérieures offre plus d'une petite différence : c'est que certaines vieilles solennités ont perdu peu à peu de leur popularité et de leur éclat pour faire place à d'autres insensiblement développées. Le chômage, par exemple, de saint Pantéléémon n'a été décrété que par le patriarche Grégoire VI en date du 27 avril 1838[14]. Celui de sainte Euphémie τοῦ ὄρου voulu par Gabriel III le 9 juillet 1704 n'a point réussi à s'imposer[15].

On trouvera l'indication des fêtes orientales chômées dans les ouvrages de J. Papp-Szilagyi[16] et de N. Nilles[17]. En ce qui regarde les principaux groupes catholiques de rite non latin, les conciles nationaux de chacun de ces groupes ont fixé, d'accord avec Rome, le catalogue précis des chômages. On peut consulter pour les Ruthènes

[1] *Cod. Justin.*, III, XII, 8. — [2] Ralli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. II, p. 460. — [3] *Cod. Justin.*, III, XII, 2. — [4] *Const. apostol.*, VIII, 33, *P. G.*, t. I, col. 1133-1136. — [5] Ralli et Potli, *op. cit.*, t. IV, p. 401 ; J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864, 1868, t. I, p. 67, 68. — [6] Ralli et Potli, *op. cit.*, t. III, p. 196. — [7] Βίβλος ψυχωφελιοτάτη περιέχουσα τὰς ἀποκρίσεις τῶν ἁγίων Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, édit. Nicodème l'hagiorite, Venise, 1816, p. 351. — [8] *Historiæ*, II, 2. — [9] Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 147-149. — [10] Ralli et Potli, *op. cit.*, t. II, p. 461, 462. — [11] Ralli et Potli, *op. cit.*, t. IV, p. 486. — [12] Ralli et Potli, *op. cit.*, t. III, p. 196. — [13] Τὸ μέγα ὡρολόγιον, Constantinople, 1900, p. 167-369. — [14] M. Gédéon, Ἑορτολόγιον κωνσταντινουπολίτου προσκυνητοῦ, Constantinople, 1904, p. 25. — [15] M. Gédéon, *op. cit.*, p. 30. — [16] *Enchiridion juris ecclesiæ orientalis catholicæ*, Grand-Varadin, 1880, p. 295-297. — [17] *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, Innsbruck, 1896-1897, t. I, p. 33-39.

Digitized by Google

la liste dressée à Zamosc en 1720[1] et à Lemberg en 1891[2]; pour les Syriens celle arrêtée à Scharfé en 1888[3]; pour les Maronites, celle approuvée au Liban en 1736[4]; pour les Coptes, celle faite au Caire en 1898[5].

IX. Chômage dans les monastères. — L'abstention des œuvres serviles est souvent indiquée dans les textes relatifs à la vie intérieure des couvents et le langage monastique a plusieurs expressions pour la désigner. C'est ἀργία, tout court, dans l'hypotyposis de saint Nicolas de Casole[6] ou son synonyme σχολή, sans plus, dans la diatyposis de saint Athanase de l'Athos[7]; c'est ἀργία τοῦ καμάτου dans la même diatyposis[8]; c'est ἀργία τῶν ἔξω διακονιῶν dans le même document[9]; c'est ἀργία τῶν σωματικῶν ἔργων dans le même document encore[10] et aussi dans une hypotyposis de Stoudion[11]; c'est plus simplement ἀργία τοῦ ἔργου dans un typikon athonite[12].

Les jours de chômage monastique, jours dits ἀργήσιμοι[13] étaient l'objet de réglementations spéciales. Si le travail cesse durant la semaine sainte et la semaine pascale, dit la diatyposis athonite[14], c'est pour que les frères se donnent entièrement aux offices, à la réflexion, à la lecture. Il en va de même, ajoute-t-elle[15], de tous les autres jours fériés : ces jours ne sont point faits pour favoriser les rires et les bavardages, mais bien pour permettre de prier et de lire. Sur ce dernier point, l'hypotyposis de Stoudion confirme la diatyposis de l'Athos en spécifiant comment les moines doivent se procurer les livres de lecture : le bibliothécaire, dit-elle[16], donnera un signal et chacun viendra sans retard chercher le codex de son choix, à charge pour lui de le reporter lors du nouveau signal donné dans ce but avant la sonnerie des vêpres.

En ce qui regarde le réfectoire, toute fête fériée entraîne avec elle quelques douceurs. Tombe-t-elle durant le carême des saints Apôtres, qui prépare à la fête des saints Pierre et Paul, ou durant le carême de saint Philippe, qui prépare à la solennité de Noël, elle permet aux disciples de saint Athanase l'athonite d'user de poisson[17]. Tombe-t-elle un des mercredis ou des vendredis ordinaires de l'année, elle permet à ces mêmes disciples de manger du fromage, des œufs et du poisson, ainsi que de boire du vin trois fois au repas du matin et deux fois à celui du soir[18]. De même, chez les disciples de saint Nicolas de Casole, la coïncidence d'une fête chômée avec un de ces mercredis ou vendredis a pour conséquence l'usage du poisson[19]. Et il en va presque partout de même.

Plusieurs listes de fêtes monastiques nous ont été conservées. De celles qu'a publiées Pitra[20], la plus intéressante pour nous, est sûrement la liste d'origine athonite qui roule uniquement sur les chômages, sur les ἑορταὶ περὶ τοῦ καμάτου, ou encore, pour reproduire son laconisme hardi, sur les ἑορταὶ τοῦ καμάτου. Ces « fêtes du travail », entendez du travail supprimé, se divisent en deux catégories : la première classe, de vingt-sept fêtes, comporte le chômage des moines et des domestiques, la seconde, de vingt-deux fêtes ne comporte que le chômage des moines[21].

La liste athonite n'est d'ailleurs point la seule à distinguer entre fêtes fériées pour les moines et fêtes fériées pour les laïques. Une εἴδησις ἐν ποίαις ἡμέραις ποιοῦσιν ἀργείαν οἱ μοναχοί, imprimée depuis au moins deux longs siècles, a soin de signaler dans son catalogue les jours où le chômage s'étend jusqu'aux laïques, en inscrivant à côté les deux mots : ἀργεία πάντων. Les fêtes mobiles flanquées de ces deux mots ne sont qu'au nombre de quatorze, alors que celles des repos monastiques s'élèvent au total de cinquante-deux[22].

X. *Argia* des heures canoniques. — Assez bien renseignés sur les fêtes qui dispensaient les moines du travail, nous le sommes beaucoup moins sur celles qui supprimaient la récitation des heures canoniques, entendez des petites heures. Cette argia d'un nouveau genre est mentionnée en deux documents qui, au fond, n'en sont qu'un : l'hypotyposis studite et la diatyposis athonite. De plus, elle n'y est mentionnée qu'en des incidentes où il s'agit uniquement de fixer quelque autre point du règlement liturgique ou alimentaire. Des phrases comme celles-ci : ὅτε μὲν <οὐ> ψάλλομεν ὥρας ...ὅτε δὲ ψάλλομεν ὥρας... [23], ne peuvent pas apprendre grand'chose touchant les jours d'argia des heures.

Nous savons pourtant que l'argia des heures n'entraînait point toujours celle du travail, car l'hypotyposis dit : ἐὰν δὲ ἀργίαν ἄγομεν τῶν ὡρῶν καὶ κάμνομεν[24], et la diatyposis répète : ἡνίκα ἀργῶς ἄγωμεν τῶν ὡρῶν κἂν τάχα κάμνωμεν[25]. Mais si les heures pouvaient être supprimées certains jours ouvrables, elles pouvaient l'être aussi certains jours fériés, témoin cette phrase du règlement athonite : ἑορτῆς ἀργίαν ἡμῖν τοῦ καμάτου καὶ τῶν ὡρῶν ἐμποιούσης[26], témoin aussi ces deux vers attribués à Nicolas le Mystique :

ταῖς δὲ λοιπαῖς τῶν ἑορτῶν, ἐν αἷς ἐστιν ἀργία·
ἀργίαν δὲ ποίαν φημι; τῶν ὡρῶν καὶ τοῦ ἔργου[27],

que l'on traduira : « Aux autres fêtes ayant argia, — quelle argia veux-je dire? Celle des heures et du travail — ... »

Et d'ordinaire, semble-t-il, l'argia des heures s'accompagnait de l'argia des prostrations et génuflexions. On le voit dans l'hypotyposis qui porte : μνήμη ἁγίου σχολὴν ἡμῖν ἐμποιοῦσα τῶν τε ὡρῶν καὶ μετανοιῶν[28], là où la diatyposis devait se contenter d'écrire : μνήμη ἁγίου ἀργίαν τῶν ὡρῶν ποιοῦσα[29]. On le voit surtout dans les trois vers suivants :

γονυκλισίας δεῖ ποιεῖν πάντα τὸν χρόνον ὅλον,
εἰ μή που τύχῃ ἑορτή, νηστείας μὴ παρούσης,
ἐν ᾗ ἀργία γίνεται καὶ τῶν ὡρῶν καὶ ἔργων[30].

qu'il faut traduire : « Les génuflexions sont obligatoires pour chacun toute l'année, sauf lorsque tombe, hors d'un jour de jeûne, une fête qui entraîne l'argia des heures et du travail. »

Maintenant, en quoi consistait au juste cette argia des heures? Les supprimait-on tout à fait? Se contentait-on seulement de les supprimer au chœur? Ces questions, faute de textes précis, demandent à rester pour le moment sans réponse. Il suffira de noter ici que la pratique actuelle du monachisme grec ne fournit aucun renseignement sur ce point : au mont Athos, par exemple, les petites heures sont psalmodiées hors du chœur, dans la

[1] *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciæ anno* MDCCXX, Rome, 1838, p. 148-151. — [2] *Acta et decreta Synodi provincialis Ruthenorum Galiciæ habitæ Leopoli an. 1891*, Rome, 1896, p. 62, 63. — [3] *Synodus Sciarfensis Syrorum in monte Libano celebrata anno* MDCCCLXXXVIII, Rome, 1897, p. 65, 66. — [4] *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis*, Friburgi Brisgoviæ, 1876, t. IV, p. 109. — [5] *Synodus alexandrina Coptorum habita Cairi in Ægypto anno* MDCCCXCVIII, Rome, 1899, p. 66. — [6] A. Dmitrievskij, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (en russe), Kiev, 1895, t. I, Τυπικά, p. 819. — [7] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 252. — [8] *Ibid.* — [9] *Op. cit.*, p. 253. — [10] *Op. cit.*, p. 255. — [11] *Op. cit.*, p. 233; *P. G.*, t. XCIX, col. 1713[a]. — [12] Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1858, t. IV, p. 446. — [13] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 234; *P. G.*, t. XCIX, col. 1716[a]. — [14] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 253, 254. — [15] *Op. cit.*, p. 255. — [16] *Op. cit.*, p. 253; *P. G.*, t. XCIX, col. 1733[ab]. — [17] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 252. — [18] *Ibid.* — [19] *Op. cit.*, p. 819. — [20] *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 445-455. — [21] Pitra, *op. cit.* p. 450. — [22] Τυπικόν, Venise, 1691, p. 271-273. — [23] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 236. — [24] *Ibid.*, p. 233. — [25] *Ibid.*, p. 248. — [26] *Ibid.*, p. 252. — [27] Τυπικόν, Venise, 1691, p. 276. — [28] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 234. — [29] *Ibid.*, p. 254. — [30] Τυπικόν, Venise, 1691, p. 277. Le poème attribué à Nicolas se trouve aussi, par exemple, dans Mai, *Scriptores veteres*, t. IX, p. 611 sq.; *P. G.*, t. CXII, col. 392-495; M. Gédéon, Ὁ Ἄθως, Constantinople, 1885, p. 275-288. Cf. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1858, t. IV, p. 489, 490.

Digitized by Google

partie antérieure de l'église appelée λιτή, par un seul psalte, en l'absence des autres moines; mais cette manière de faire n'explique en rien quelle était l'ancienne argia des heures.

On pourrait peut-être répondre d'une manière plus formelle s'il était certain que tout le monachisme grec se comportait comme l'Evergetis, couvent suburbain de Constantinople. Pour ce couvent, en effet, nous avons des renseignements exacts. Son règlement liturgique, arrêté au XIe siècle, nous dit en toutes lettres que les petites heures se récitaient en commun, au chœur, seulement durant les trois carêmes de Pâques, des Apôtres et de Noël, tandis qu'elles étaient psalmodiées par chaque moine en particulier, dans sa cellule, le reste du temps [1]. Par malheur, ce document n'emploie jamais dans les passages cités le mot ἀργία et il reste très douteux que les autres documents, quand ils l'emploient, entendent désigner la même chose.

XI. *ARGIA* DES REPAS. — Le règlement de l'Evergetis nous renseigne du moins très bien sur l'argia des repas ou plutôt sur l'argia du réfectoire. Deux jours, dit-il [2], ont l'ἀργίαν τῆς τραπέζης : le lundi premier jour du grand carême et le samedi saint. Ces deux jours, comme nous le voyons dans une autre partie du règlement [3], la cuisine chôme, le réfectoire reste fermé et la communauté ne prend aucun repas. L'argia τῆς τραπέζης est donc chose bien simple et il n'y a pas à s'en occuper davantage.

XII. *ARGIA*, PEINE CANONIQUE. — Non contents d'indiquer l'abstention du travail, la dispense des petites heures et la suppression des repas, les mots ἀργέω et ἀργία s'appliquent également à la situation du clerc qui, pour un motif ou pour un autre, cesse de remplir les fonctions propres à son ordre.

Le clerc en question peut agir ainsi par sa propre volonté : παραιτησάμενος ἤργει, écrit Épiphane de Chypre à propos de saint Clément qui, promu à l'épiscopat par le prince des apôtres, n'aurait exercé les fonctions épiscopales que beaucoup plus tard [4]. Il peut agir de la sorte par suite de troubles et de compétitions : ἀργήσάντων διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλους ἔριν, dit le même saint Épiphane au sujet de trois prélats qui se disputaient le siège métropolitain de Césarée maritime [5]. Il peut agir ainsi par le fait de la persécution : ἤργει οὖν ὁ Ἰωάννης, déclare Socrate en racontant les dernières semaines de Chrysostome à Constantinople en face de l'impératrice Eudoxie [6]. Mais d'ordinaire, employés pour les clercs, les mots ἀργεῖν et ἀργία doivent s'entendre d'une peine canonique.

Cette peine, ainsi que l'indique le sens étymologique, entraîne essentiellement la cessation des fonctions sacrées. Les anciens textes de la législation canonique ne l'entendent pas autrement. Le canon 16 des apôtres dit : τὴν κατ' αὐτῶν ὁρισθεῖσαν ἀργίαν [7], en parlant de prêtres, diacres et autres clercs condamnés à ne plus λειτουργεῖν [8]. Le canon 69 de saint Basile écrit : ἐνιαυτὸν ἀργήσας [9], en parlant d'un anagnoste déclaré indigne d'exercer son lectorat avant un an de pénitence. Nulle part, d'ailleurs, la définition de l'argia n'est donnée en termes précis et formels.

Encore aujourd'hui, lorsqu'ils veulent en parler, les canonistes grecs s'en tiennent à des indications vagues et contradictoires [10]. Ils la placent au-dessous de la καθαίρεσις, ou dégradation, qui fait du clerc un simple laïque en lui enlevant d'une manière radicale et absolue tout ce que l'ordination lui avait directement ou indirectement conféré, même le caractère, disent-ils. Mais tels de ces canonistes, en déclarant l'ἀργία moins grave que la καθαίρεσις, ne la présentent pas moins, elle aussi, comme une στέρησις τῆς ἱερωσύνης. N'est-ce pas une erreur? Il semble plus juste d'affirmer que l'ἀργία est la suspense qui rend le clerc inhabile à remplir le ministère de l'autel et les fonctions de son ordre, tandis que la παῦσις est la suspense qui le rend incapable d'occuper telle ou telle charge et d'exercer telle ou telle juridiction.

Quoi qu'il en soit, on distingue deux sortes d'argia : l'argia perpétuelle et l'argia temporaire. La durée de celle-ci dépend de la volonté du supérieur ecclésiastique qui l'a portée. Dans les textes, parmi les menaces et les imprécations qui s'étalent si volontiers au bas des actes patriarcaux depuis le XVIIe siècle, il est presque toujours question d'argia perpétuelle. En fait, quand quelque clerc se trouve effectivement frappé de cette peine, la miséricorde de l'Église ne manque jamais d'en faire une argia temporaire. Mais l'argia effective est inévitablement accompagnée d'autres peines et voilà ce qui rend difficile de savoir en quoi au juste elle consiste.

J. PARGOIRE.

I. ARIENS. — I. La liturgie des ariens; II. Les ariens et la liturgie catholique; III. Hymnes ariennes et leur influence sur le développement de la liturgie; IV. Abjuration des ariens.

I. LA LITURGIE DES ARIENS. — Les ariens n'eurent pas de liturgie particulière; ils prétendaient appartenir à l'Église, et en dehors du dogme de la consubstantialité du Verbe, ils s'efforcèrent de conserver, autant qu'ils le purent, la discipline et les coutumes catholiques. D'ordinaire donc ils ne touchèrent pas à la liturgie, et sauf quelques exceptions que nous signalerons bientôt leur attitude fut sur ce point celle de la plupart des hérétiques de cette époque, macédoniens, nestoriens, eutychiens, etc. [11].

Leurs discussions portèrent sur les formulaires plus ou moins ambigus qu'ils s'efforçaient de faire signer aux évêques, quelquefois aux fidèles. Mais ces formulaires ne faisaient pas partie de la liturgie.

On ne voit pas qu'ils aient rejeté le symbole des apôtres, qui était usité au baptême. Quant à celui de Nicée, qu'ils n'admettaient pas, il n'eut pas dès l'abord de place dans la liturgie; ce ne fut que plus tard, et dans certaines contrées, qu'il fut introduit dans le rite du baptême et de la messe.

Les catholiques dans leurs écrits contre l'arianisme se plaignent des persécutions que les ariens leur font subir, attaquent leurs doctrines, mais on ne voit pas, sauf les quelques cas que nous citerons, qu'ils les accusent en général d'altérer la liturgie. Il paraît donc assez vraisemblable que les évêques ariens nommés par le parti et qui vinrent dans tant de villes usurper la place des évêques catholiques comme Épictète, Félix, Auxence et tant d'autres, s'attachèrent plutôt à faire oublier leur origine, qu'à bouleverser les habitudes chrétiennes. Quand ils attaquaient l'orthodoxie, c'était surtout dans leurs homélies, et dans leurs sermons, on en a beaucoup d'exemples.

Saint Hilaire crut dans le principe qu'on pouvait en Orient prier avec les ariens dans les églises, sans toutefois participer aux mystères [12]. Mais généralement dès

[1] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 431, 463, 467, 607. — [2] Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 516, 556. — [3] *Op. cit.*, p. 627, 629. — [4] *Adv. hæreses*, 27, *P. G.*, t. XLI, col. 373a. — [5] *Op. cit.*, 73, *P. G.*, t. XLII, col. 472c. — [6] *Hist. eccl.*, VI, 18, *P. G.*, t. LXVII, col. 721a. — [7] Ralli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. II, p. 22. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 21. — [9] Ralli et Potli, *op. cit.*, t. IV, p. 225. — [10] A. Khristodoulou, Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Constantinople, 1896, p. 384; Basile de Smyrne, Ὑπόμνημα περὶ ἐκκλησιαστικοῦ ἀφορισμοῦ κατὰ τοὺς θείους καὶ ἱεροὺς κανόνας καὶ τὴν διδασκαλίαν τῶν θεηγόρων πατέρων τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας, Constantinople, 1897, p. 30; M. Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Athènes, 1898, p. 411-413; S. Staphylas et J. Petrounakis, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον συντεταγμένον ἐπὶ τῇ βάσει τῶν παραδόσεων τοῦ καθηγητοῦ Ἰ. Εὐταξίου, Athènes, 1900, p. 110. — [11] Pour la discipline en général on en a un exemple dans les conciles ariens de cette époque, notamment dans le concile d'Antioche de 341. — [12] Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, t. VI, p. 396, 401. *Les ariens*, art. LXIII.

Digitized by Google

que les ariens s'étaient emparés d'une église les fidèles la désertaient [1].

Nous avons dit cependant qu'il y eut quelques exceptions; telle fut, par exemple, la question des diptyques; ces listes de noms lues à la messe, contenaient après les noms des martyrs ceux des morts et aussi des vivants avec qui l'on était en communion. De bonne heure, dans l'histoire de l'arianisme, le nom de saint Athanase devint comme un drapeau autour duquel on se battit. Tous les évêques adversaires de l'orthodoxie, ariens, semi-ariens, tous ceux même qui inclinaient de leur côté, rayèrent le nom d'Athanase. Et dans bien des cas toute la lutte entre le parti de l'orthodoxie et de ses adversaires porta sur cette seule question des diptyques. C'était un fait intéressant à relever et qui montre l'importance de la liturgie à cette époque. Voir DIPTYQUES.

On cite aussi un évêque qui ordonnait de nouveau les évêques, prêtres ou ministres qui embrassaient le parti arien, et rebaptisait les simples fidèles [2].

Il y eut une formule qui dès l'origine attira l'attention d'Arius, c'était la doxologie qui plaçait sur le même rang le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il voulut lui substituer cette autre doxologie : *Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit* [3], paroles qui en soi n'ont rien d'impie, car on en trouve souvent l'équivalent en liturgie, mais qui cependant furent rejetées avec raison à cause du sens qu'on leur donnait et de l'intention.

C'est à cause de l'arianisme et pour le combattre que la doxologie ordinaire, Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, se répandit et prit dans la liturgie une place si importante. Voir § 3° et DOXOLOGIE.

On cite encore le cas des eunoméens, parti avancé des ariens, qui profanaient les reliques, condamnaient le culte des apôtres et des martyrs, rebaptisaient les catholiques avec cette formule : *Je te baptise au nom du Père incréé, au nom du Fils créé, au nom de l'Esprit sanctifiant créé par le Fils créé.* Ils supprimaient la triple immersion qui rappelait la Trinité, et n'en gardèrent qu'une seule en souvenir de la mort du Christ. Encore cette immersion était-elle incomplète, ils se contentaient d'arroser la tête et le haut du corps [4].

On sait qu'Ulphilas, évêque des Goths, devint arien par faiblesse, mais il ne semble pas qu'il ait modifié la liturgie. Le fait était à noter, car c'est par ses Goths sans doute que l'arianisme se communiqua aux Gépides, aux Vandales, aux Burgondes et d'une façon générale aux barbares qui jouèrent un rôle capital dans la formation des principales contrées de l'Europe.

II. LES ARIENS ET LA LITURGIE CATHOLIQUE. — Nous avons un exemple curieux de l'attitude des ariens à l'égard de la liturgie catholique. Il suffit d'une connaissance même sommaire des documents primitifs pour savoir qu'en général le Fils dans l'euchologie chrétienne est considéré comme l'intermédiaire entre Dieu le Père et les hommes; c'est à Dieu le Père que s'adresse la prière *au nom du Fils* ou *par le Fils* [5]; c'est à Dieu le Père que l'on offre le sacrifice de son Fils divin. Il y avait là un terrain où les ariens, avec un peu de subtilité et beaucoup de mauvaise foi, pouvaient lutter avec avantage; ils n'y manquèrent pas comme on le voit dans quelques traités anonymes publiés par Mai, dont les passages liturgiques ont été réédités par Mgr Mercati, qui vient d'attirer l'attention des liturgistes sur ces témoignages vraiment curieux. Nous donnons ici trois de ces passages qui ont une véritable importance pour la question que nous traitons. Leur date est le IV-Ve siècle.

Item nullo modo præponunt Patrem filio in scribtis suis, insuper et damnant = omnes qui præponunt Patrem Filio, et tamen ipsi in manupositionibus suis præponunt Patrem Filio dum dicunt : *Deus, Maxime mundi conditor et effector, Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi.* Item *Deus clarioribus clarior, celsis, celsior, potentum viribus præpotentior; Deus in præcipuis præcipuus, in summis summus, in singulis singularis.*

... Nullo modo præponunt Patrem Filio in scribtis suis, insuper omnes qui præponunt Patrem Filio condemnant, et tamen ipsi præponunt Patrem Filio in oblationibus suis dicentes : *Dignum et iustum est nos tibi hic et ubique gratias agere, Domine sancte omnipotens Deus, neque est alius per quem ad te aditum habere, praecem facere, sacrificatio(ne)m tibi offerre possimus nisi per quem tu nobis misisti,* et cetera. Item *Dignum et iustum est, æquum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, Domine sancte Pater omnipotens æterne Deus qui inconparabili tuæ bonitatis honestate [luce] in tenebris fulgere dignatus es mittens nobis Jesum Christum suspitatorem animarum nostrarum, qui nostra(e) salutis causa humiliando se a(d) morte(m) usque subiecit ut nos ea qu(a)e Adam amiserat immortalitate restitutos efficere(t) sibi heredes et filios. Cuius benignitatis agere gratias tuæ tantæ magnanimitati quibusque laudibus nec sufficere possumus petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stante(s) ante conspectum tuæ divinæ pietatis per Jesum Christum Dominum et Deum nostrum per quem petimus et rogamus* [6].

Pour tout ce qui concerne le commentaire, nous renvoyons au dernier éditeur. Ce qu'il faut retenir, c'est l'attitude de l'anonyme arien en face de la liturgie catholique.

III. LES HYMNES ANCIENNES ET LEUR INFLUENCE SUR LA PSALMODIE CHRÉTIENNE. — Arius, suivant l'exemple de Bardesane et de Valentin imagina d'exploiter les goûts artistiques de la population d'Alexandrie [7] comme moyen de propagande. Il composa donc des chants dogmatiques qu'il adopta à des mélodies profanes. Nous en avons un témoignage assuré dans sa *Thalia,* où il s'oublia jusqu'à reproduire les formes musicales du poète ionien Sotadès [8], décrié, même parmi les païens, pour la lasciveté de ses chants [9]. Saint Athanase nous a conservé le début de la Thalie [10], mais il est à remarquer que cet ouvrage, pour la partie du moins qui nous est conservée, n'est pas en vers métriques. La ressemblance avec les compositions de Sotadès ne pouvait donc porter que sur la mélodie [11].

Ces chants populaires d'Arius et de ses disciples paraissent avoir eu une grande vogue; les ariens les chantaient en chœur, dans les églises, et même dans les rues et les places publiques. Mais ce qui nous intéresse davantage pour l'histoire de la liturgie, c'est que

[1] Athanase, *Apol. ad Constant.*, n. 25, 27, *P. G.*, t. XXV, col. 625, 629. — [2] Athanase, *Apol. ad Constant.*, n. 28, *P. G.*, t. XXV, col. 632. — [3] Fulgence, *Ep.*, XIV, q. IV, *P. L.*, t. LXV, col. 424 sq. Cf. Tillemont, *loc. cit.*, t. VI, p. 260; S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. I, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 72. — [4] S. Jérôme, *In Vigil.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 362; Astère d'Amasée, *Homil.*, X, *P. G.*, t. XL, col. 313 sq.; Gennade, *De eccles. dogmat.*, c. LXXIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 997; Theodor., *Hæret.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 417-421. — [5] Cf. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, Leipzig. — [6] Mgr G. Mercati, *Studi e Testi*, n. 7, *Antiche reliquie liturgiche con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, Roma, 1902, p. 47 sq. Cf. Kattenbusch, *Die Apostol. Symbol.*, t. II (1900), p. 753-754. — [7] Athénée rapporte que les Alexandrins de la plus basse classe relevaient immédiatement les fautes commises dans un accompagnement. — [8] Le mètre auquel Sotadès a laissé son nom est l'*ionique majeur*. Cf. F.-A. Gevaert, *Hist. et théorie de la musique dans l'antiquité*, in-8°, Gand, 1875-1881, t. II, p. 124 — [9] S. Athanase, *Oratio I contra Arianos*, 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 16. — [10] *Ibid.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 20 sq. — [11] F.-A. Gevaert, *La mélopée antique*, in-8°, Gand, 1890, p. 63.

Digitized by Google

cette coutume semble avoir été le point de départ d'une révolution assez importante dans l'histoire de l'antiphonie. Il nous semble opportun de nous y arrêter quelques moments, car bien que des allusions y aient été faites, on n'a pas paru se douter qu'il y avait là un fait général dans l'histoire de la liturgie [1].

On peut donc constater dans le courant du IVe siècle, sur plusieurs points, et précisément là où la lutte contre les ariens fut la plus ardente, que les orthodoxes pour mieux résister aux hérétiques répondirent à leurs chants populaires par d'autres chants populaires.

Parlons d'abord de Milan. Pendant que l'impératrice Justine (385) menaçait de faire enlever saint Ambroise, le peuple passait les nuits dans l'église prêt à défendre son évêque. Saint Augustin, témoin du fait en parle en ces termes : *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus mæroris tædio contabesceret, institutum est : ex illo in hodiernum retentum multis jam ac pæne omnibus gregibus tuis et per cætera orbis imitantibus, etc.* [2]. Il appert donc de ce texte que saint Ambroise, le premier en Occident, a inauguré un système de chant des psaumes et des hymnes, non défini ici, mais si admirable que saint Augustin, dans le même passage, nous dit qu'il en fut ému jusqu'aux larmes.

Quant à saint Ambroise, il dit qu'on l'accuse d'avoir séduit le peuple par ses compositions poétiques. Il ne s'en défend pas, car quoi de plus beau que louer la Trinité, de chanter en vers, le Père, le Fils, le Saint-Esprit [3]?

L'historien Socrate nous raconte un trait analogue de saint Jean Chrysostome à Constantinople. Les ariens, le samedi et le dimanche, jours de synaxe dans les églises, s'assemblaient sous les portiques et y chantaient des hymnes antiphoniques ariennes une partie de la nuit; l'un de leurs refrains était celui-ci : Où sont maintenant ceux qui disent que trois ne sont qu'une même puissance? Saint Jean Chrysostome institua de son côté des chœurs et des processions aux flambeaux pour célébrer l'homoousion [4].

Sozomène confirme le même fait en ajoutant quelques circonstances à noter : les ariens étaient constitués en deux chœurs et psalmodiaient κατὰ τὸν τῶν ἀντιφώνων τρόπον, avec un refrain de couleur arienne; ils chantaient ainsi en procession; les chœurs constitués par Chrysostome éclipsèrent bientôt ceux des hérétiques et parfois les deux troupes en vinrent aux mains. A la suite de ces rixes, l'empereur interdit aux hérétiques leurs réunions [5]. Ceci se passait sous Théodose, et postérieurement à saint Ambroise.

Mêmes scènes à Antioche et à une date antérieure aux deux faits précédents (entre 348 et 358). Théodoret et Théodore de Mopsueste [6] nous racontent qu'à Antioche, contre les ariens, on institua des prières de nuit, avec deux chœurs, chantant en alternant les psaumes de David, opposant à la doxologie arienne : *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto,* la doxologie catholique, *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.*

Faut-il remonter plus haut et chercher à Édesse, chez saint Éphrem, et même au delà, chez Bardesane, l'origine de ces nouvelles méthodes de chants? C'est ce que l'on a tenté de faire et l'hypothèse est assez plausible, mais ce n'est jusqu'ici qu'une hypothèse; il ne faut pas oublier que saint Éphrem est mort en 379, c'est-à-dire très postérieurement à la date de l'institution des chœurs à Antioche par Diodore et Flavien; et que rien dans les textes cités ne permet d'établir une liaison quelconque entre l'institution de la nouvelle psalmodie et les chants d'Édesse [7]. Au contraire, il nous disent très clairement que c'est l'initiative hymnologique des ariens qui amena les orthodoxes à les suivre sur ce terrain des chants populaires et à les y battre.

Du reste, il faudrait, si l'on voulait établir la filiation la plus lointaine, aller jusqu'aux gnostiques qui usèrent beaucoup de ces chants sacrés. Voir GNOSTIQUES.

4° ABJURATION DES ARIENS. — Pour tout ce qui concerne la question générale du retour des hérétiques à l'Église, nous renvoyons aux articles ABJURATION, col. 98 sq., et ABSOLUTION DE L'HÉRÉSIE, col. 198. Nous savons que de très bonne heure il y eut un rite spécial pour la réception des hérétiques, et ce fut au IIIe siècle l'occasion d'une grande querelle de savoir si l'on devait les recevoir par la simple imposition des mains, ou en réitérant le baptême. Nous avons dans le gélasien une formule qui mérite d'être donnée ici : *Benedictio super eos qui de Arriana ad catholicam redeunt unitatem* (l. I, n. LXXXV [8]). *Domine deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui dignatus es famulos et famulas tuas ab errore et mendacio hæreseos arrianæ eruere, et ad Ecclesiam tuam catholicam eos perducere : Tu, Domine, mitte in eos spiritum Paraclitum sanctum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiæ et pietatis; et adimple eos, domine, spiritu timoris dei, in nomine Jesu Christi Dei salvatoris nostri. Per quem et cum quo est tibi honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen* [9].

On voit qu'ici on ne rebaptise pas les ariens; cette *benedictio* comportait simplement l'imposition des mains. Leur baptême était donc considéré comme valide. Ce texte est à rapprocher du canon 8 du concile d'Arles, en 314 : *De arrianis qui propria lege sua utuntur, ut rebaptizantur : si ad ecclesiam aliqui de hac hæresi venerint, interrogent eos nostræ fidei sacerdotes symbolum : et si perviderint in Patre et Filio et Spiritu Sancto eos baptizatos, manus eis tantum imponatur, ut accipiant spiritum sanctum.* Ici on spécifie, et l'on suppose comme possible la nécessité de la rebaptisation. Le pape Siricius ad Himerium Tarracon. (dans Coustant, col. 624, 625), s'exprime ainsi : *baptizatos ab impiis arianis... nos cum novatianis, aliisque hæreticis, sicut est in synodo* (Nicœna, I, can. 8) *constitutum per invocationem solam septiformis spiritus, episcopalis manus impositione, catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus oriens, occidensque custodit.* Dans quelques contrées, notamment en Orient, on ajoutait à l'imposition des mains et à l'invocation du Saint-Esprit, l'onction du chrême. De là, et de la ressemblance entre l'oraison ci-dessus et celle de la confirmation, quelques-uns ont conclu que ce rite n'est autre que la confirmation. Mais comme l'ont démontré plusieurs liturgistes, la confusion n'est pas possible entre ce sacrement et le rite purement pénitentiel de la réception des hérétiques [10].

Le *Liber ordinum* contient une liturgie intéressante : *Oratio ad reconciliandum eum qui in hæresi arriana baptizatus fuerit.* Il y a d'abord une renonciation par demandes et par réponses, comme au baptême, puis

[1] Sauf peut-être dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e éd., t. I, p. 95 sq., et dom Cagin, dans le tome VI de la *Paléographie musicale*, p. 17 sq. — [2] *Confess.*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. XXXII, col. 779. — [3] S. Ambroise, *P. L.*, t. XVI, col. 1018. Cf. dom Guéranger, *Institut. liturg., loc. cit.*, p. 99. — [4] Socrate, *H. E.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 763. — [5] *H. E.*, l. VIII, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1536-1537. — [6] Théodoret, *H. E.*, l. II, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1060; Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390; voir ces différents textes dans dom Cagin, *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 19, 20. — [7] Pour les chants de Bardesane, cf. plus haut, dom Leclercq, art. ANTIENNE, col. 2284. Pour les relations entre le mode nouveau d'antiphonie et les vigiles et litanies processionnelles, cf. *Paléogr. musicale, loc. cit.*, p. 16 sq.; Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 34 sq.; voir aussi art. HYMNE. — [8] Ed. Thomasi-Vezzosi, t. VI, p. 104 et la note. — [9] Cf. aussi Morin, *De disciplina pænitentiæ*, 1682, p. 643, textes analogues tirés de manuscrits anciens. — [10] Thomasi-Vezzosi, *loc. cit.*, et plus haut col. 198.

Digitized by Google

l'onction du chrême (comme en Orient), puis l'imposition des mains avec une longue oraison : *Deus qui in fide tua cor unum et anima una* [1].

Morin dans son ouvrage sur la pénitence qui traite longuement de la réception des hérétiques, en outre des textes cités ci-dessus, donne une formule grecque pour les réceptions des hérétiques ariens, macédoniens, etc. [2].

Pour les monuments religieux des ariens, églises, baptistères. etc. Voir l'art. ARIENS (ÉGLISES DES), de dom Leclercq. F. CABROL.

ARIENS (ÉGLISES DES). — I. Sainte-Agathe *in Subura*. II. Saint Séverin. III. Constantinople et Milan. IV. Ravenne. V. Afrique.

I. SAINTE-AGATHE *IN SUBURA*. — L'arianisme a connu des fortunes très différentes suivant les pays où il a pénétré. En Orient et dans l'Illyricum il régna longtemps en maître. En Égypte il ne se soutint que dans la mesure où le pouvoir officiel le protégea. En Occident, la résistance fut tenace, au moins jusqu'à l'époque du concile de Rimini, et les invasions barbares n'assurèrent dans diverses régions qu'un triomphe peu durable et toujours contesté. L'évêque Ulfilas, gagné à l'arianisme, avait converti sa nation à cette doctrine et les établissements des Ostrogoths en Bourgogne et en Italie, des Wisigoths en Espagne, des Vandales en Afrique, procurèrent à l'arianisme l'occasion de révéler ses tendances en tous genres. Au point de vue monumental, le seul qui doive nous occuper ici, nous ne rencontrons que des ouvrages en petit nombre et sans grande importance. Ceci s'explique aisément par le fait que les ariens aimaient à se faire attribuer les basiliques des catholiques qu'ils occupaient séance tenante [3]. De semblables procédés, outre ce qu'ils peuvent avoir de blâmable, sont une prime donnée à la décadence des arts et un encouragement à l'ignorance; aussi l'arianisme ne s'est-il guère distingué par les constructions monumentales.

A Rome, grâce à la protection ouverte des rois barbares et à sa situation de religion d'état, l'arianisme posséda quelques églises. Leur nombre exact ne nous est pas connu; deux d'entre elles seulement sont mentionnées par le pape Grégoire Ier; ce sont : Sainte-Agathe, désignée aujourd'hui sous le nom de *Sant' Agata dei Goti*, et une autre qui reçut, après être devenue un sanctuaire catholique, le nom de Saint-Séverin [4].

Sainte-Agathe-des-Goths est située sur la déclivité du Quirinal qui descend vers la vallée, séparant cette colline de celle du Viminal et en face de la pointe que l'Esquilin pousse vers le forum [5]. On la qualifiait *Santa Agatha in Subura* ou *super Suburam* quoique les limites du quartier de Subure parussent se trouver un peu en deçà. D'après cette observation, Nardini a avancé que l'église actuelle n'était pas l'ancienne Sainte-Agathe dont elle avait hérité le nom et usurpé l'identité [6]; Montfaucon [7] et tout récemment M. J. Zeiller ont montré que l'opinion de Nardini est sans fondement; « aussi bien l'hypothèse du déplacement de l'église repose sur une confusion : il y a bien eu un sanctuaire arien du côté du Cœlius, mais c'est le second de ceux qu'on a nommés tout à l'heure, celui qui devait devenir, sous le pontificat de saint Grégoire, l'église Saint-Séverin et qui n'existe plus aujourd'hui [8]. »L'église actuelle a été plusieurs fois restaurée et transformée, mais jamais entièrement réédifiée.

Ciacconio nous a conservé dans son recueil de dessins (*Cod. Vatic.*, fonds latin, *n. 5407*, fol. 27 sq°), l'inscription suivante que Baronius a transcrite dans son martyrologe avec quelques variantes [9].

FLA RICIMER · VI · MAG ·
VTRIVSQ · MILITIAE · EXCOÑS · ORD · PRO · VOTO ·
ADORNAVIT [SVO

Cette inscription put se lire jusqu'au XVIe siècle. Le mot *adornavit* qu'elle contient nous autorise à penser que Ricimer ne fut pas le fondateur de l'édifice. Il n'en fut qu'un des bienfaiteurs et pourvut à sa décoration [10]; ainsi l'église serait plus ancienne et remonterait peut-être vers le milieu du IVe siècle. Quoiqu'il en soit, ces embellissements ne sont pas postérieurs à l'année 472, pendant le cours de laquelle mourut Ricimer, et l'histoire de l'église ne commence, à proprement parler, qu'avec le patrice barbare. Elle lui était si étroitement liée qu'on lui donna longtemps le nom d'« Église de Ricimer » [11] avant que l'appellation de « Sainte-Agathe-des-Goths » prévalût. On a pensé pouvoir induire de là que Ricimer y avait été enterré; mais outre qu'en 472 une inhumation à l'intérieur de Rome est chose sans exemple, l'inscription dont nous avons parlé suffit à expliquer que le souvenir de Ricimer fut attaché à cette église décorée par ses soins et dont le mémorial ne périt qu'avec l'écroulement de l'abside et la ruine des mosaïques en 1589 ou 1592 [12]. Le général arien ayant remporté en 464 sa grande victoire sur les Alains, il est possible que ce soit à la suite d'un vœu fait à cette occasion que les mosaïques aient vu le jour; elles furent postérieures à son année de consulat, 459, et entreprises à la suite d'un vœu. Doni et Muratori mentionnent la trouvaille dans l'église Sainte-Agathe d'une lame de bronze portant le nom de Ricimer et la date de 470, ce qui pourrait inviter à faire dater des environs de ce millésime l'entreprise de décoration.

Une série de treize dessins, légèrement coloriés et représentant chacun une figure isolée, est, avec les scènes de la vie du Christ à San-Apollinare-Nuovo, de Ravenne, et les apôtres du baptistère de la même ville, tout ce qui subsiste de l'art arien au Ve et au VIe siècle. Ces figures sont celles du Christ et des douze apôtres. En tête de la série, on lit la note suivante :

In æde S. Agathæ ad Suburra in abside istius ecclesiæ sunt Christus et XII apostoli, sex a dextris et 6 a sinistris; quod opus fieri fecit Flavius Ricimerus... quæ pictura in mosaico antiquior multo ut existimo ipso S. Gregorio. P. P. Paulus IV Pont. max. non levibus rationibus permotus, solebat dicere picturas has esse veras Apostolorum effigies, id quæ certe

[1] *Monumenta liturgica*, t. V, *Liber ordinum*, p. 100, 103. — [2] *Loc. cit.*, p. 634, 637 sq. Cf. aussi Denzinger, *Ritus orient.*, 1863, t. I, p. 440, 465, *De receptione hæreticorum*. — [3] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 157-158. — [4] S. Grégoire, *Epist.*, l. III, n. 19; l. IV, n. 19, *P. L.*, t. LXXVII, col. 612, 688; *Dialog.*, l. III, c, XXX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 352. — [5] J. Zeiller, *Les églises ariennes de Rome à l'époque de la domination gothique*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1904, t. XXIV, p. 18; Is. Carini, *Chiesa ariana in Roma poi dedicata a S. Agata*, dans *Archiv. stor. Sicil.*, 1888, t. XII, p. 423, 435; 1889, t. XIII, p. 400-401. — [6] Nardini, *Roma antica*, in-4°, Roma, 1666. D'autres églises, proches de Sainte-Agathe, ont d'ailleurs reçu aussi la dénomination *in Subura*. — [7] Montfaucon, *Diarium italicum*, in-4°, Parisiis, 1702, c. IX, p. 131 sq. — [8] J. Zeiller, *op. cit.*, p. 18. — [9] De Rossi, *Inscr. christ. urb., Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 438, n. 127; *Martyrologium*, in-4°, Venetiis, 1621, p. 93. — [10] E. Müntz, *La décoration d'une basilique arienne au Ve siècle*, dans les *Études iconographiques et archéologiques sur le moyen âge*, in-18, Paris, 1887, p. 66. — [11] H. Marucchi, *Basiliques et églises de Rome*, in-8°, Paris, 1902, p. 376. — [12] Les auteurs ne sont pas d'accord sur cette date. Baronius, *Annales*, à l'année 472, n. 11, et Nibby, *Roma nell' anno MDCCCXXXVIII*, in-8°, Roma, 1839, p. 331, rapportent que ce fut en 1589. Ciampini, *Vetera monimenta in quibus præcipue musiva opera sacr. profanarumque ædium structura... illustrantur*, in-fol., Roma, 1747, t. II, p. 271, et Gregorovius, *Storia della città di Roma*, in-8°, Venezia, 1865, t. I, p. 262, prétendent au contraire que ce fut en 1592.

Digitized by Google

comprobant sanctorum apostolorum Petri et Pauli; quæ omnino sunt similes iis quæ pro certis et indubitatis in Vaticana basilica asservantur. Opus vermiculatum seu mosaicum vulgo dictum in æde S. Agathæ in Suburra, quod nuper cecidit et picturis suppletum est anno D. MDI CV. L'auteur donne ensuite les noms des apôtres qui accompagnaient ces portraits. Voici les sujets dans l'ordre d'après lequel sont reliés les dessins qui les reproduisent :

S. Jacobus Alfhei. Imberbe, cheveux coupés parallèlement à la ligne des sourcils. Son costume, ainsi que celui de tous les autres apôtres, se compose d'une tunique bleuâtre (*stolæ cœrulei coloris*) : que traversent dans le sens de la longueur deux raies (*pallia*) d'un bleu plus foncé, puis d'un manteau nuancé de brun, orné de ces lettres énigmatiques qui ont fait le désespoir d'un grand nombre d'archéologues (ici ce sont généralement des L), enfin de sandales. Sa main gauche est cachée sous son manteau, sa droite étendue sans affectation, comme s'il s'entretenait avec son voisin. Pas plus que ses compagnons, il n'a de nimbe.

S. Simon Zelotes. Tient le volumen des deux mains, l'une nue, l'autre, la gauche, voilée; barbe châtaine.

S. Jacobus. Barbe et cheveux châtains. La main gauche est engagée dans les plis de la draperie, la droite levée.

S. Judas Jacobi. Tandis que les apôtres précédents sont tournés vers la droite, celui-ci est tourné vers la gauche. Il se livre à une discussion animée avec saint Jacques. Son attitude est d'un dessin excellent.

S. Philippus. Cheveux bruns, barbe assez longue, de même couleur. On aperçoit un soupçon de tonsure.

S. Paulus. Tient de la main gauche le volumen; il lève la droite vers le Christ comme pour l'interroger. Barbe brune très longue, cheveux également bruns.

Salus totius generis humani. Le Christ, assis sur le globe azuré; sur sa gauche repose le livre ouvert qu'il montre aux fidèles, de la main droite légèrement levée, la paume en dehors, il semble commenter le texte sacré; son geste est empreint de douceur et de persuasion. Tunique bleue avec un large *clavus* jaune, manteau violacé, longs cheveux bruns, bouclés, barbe soyeuse, partagée en deux, nimbe jaune, sandales.

S. Petrus. Il s'avance vers le Christ d'un pas précipité, portant sur son manteau la clef, insigne de son pouvoir. C'est une figure large et robuste, à la barbe et aux cheveux blancs crépus [1].

S. Andreas. Vu de face, tout ébouriffé; un certain air de brusquerie, barbe coupée assez court; tient le volumen appuyé sur sa main gauche voilée.

S. Johannes. Vu de face, longs cheveux bouclés, barbe blonde. Expression sentimentale. Sa main droite nue tient un parchemin déplié. Sa physionomie est celle d'un adolescent et non pas celle du vieillard que l'on voit dans la gravure de Ciampini.

S. Thomas. Cheveux coupés ras, barbe brune, lève la main comme pour bénir, les deux derniers doigts étant fermés.

S. Matthæus. Dans sa gauche voilée, on aperçoit le volumen; de la droite levée, il fait un geste comme pour démontrer quelque chose.

S. Bartholomæus. Légèrement incliné, imberbe, apparence juvénile, cheveux coupés ras.

D'après cette décoration on pourrait être tenté de croire que l'église était dédiée au Sauveur ou aux Apôtres ou à quelqu'un parmi eux. On s'explique difficilement que le titulaire n'ait pas obtenu sa place ou une simple mention dans la composition que nous venons de décrire. Saint Grégoire Ier en relatant la nouvelle consécration de l'église s'exprime ainsi : ... *ad catholicæ fidei culturam Deo propitiante* REDUCTA EST [2]. Peut-on en conclure que l'église avait été primitivement un sanctuaire catholique? Non, assurément! Toutefois, on a quelque raison de le supposer. Quoiqu'il en soit, l'église dut servir une centaine d'années environ au culte arien. Sur l'histoire de cette église pendant la durée de la puissance des Ostrogoths en Italie, nous ne savons rien. Après la ruine de cette puissance en 533 et le retour de l'Italie et de Rome à l'empire, l'église demeura quelque temps abandonnée [3] et ce ne fut que sous le pape Grégoire Ier que les catholiques en reprirent officiellement possession, en 591 ou 592. A partir de ce moment nous n'avons plus à nous en occuper.

Ainsi la part artistique des ariens dans le monument semble se réduire à la décoration; c'est du moins d'après une partie, la plus soignée ordinairement, de cette décoration, que nous en pouvons juger. Ciampini qui a utilisé les dessins de Ciacconio les a groupés sur une même feuille de manière à reconstituer l'ensemble de la composition [4]. « Leurs gestes et leur attitude indiquent l'ordre dans lequel elles avaient primitivement été disposées; ce projet de reconstitution présente toutes les garanties possibles de fidélité. Il permet de voir avec quel talent, quelle science consommée, les mosaïstes de Ricimer ont animé la scène, sans violer les lois du style et de la décoration monumentale. L'idée qu'ils ont voulu faire dominer est celle de l'acheminement des apôtres, en deux troupes, vers le « Sauveur « du genre humain ». Mais à chaque instant un épisode vient interrompre l'uniformité du défilé et charmer la pensée sans la détourner du but principal. C'est ainsi que saint Jude se retourne vers son voisin, entraîné par la chaleur de la discussion. Saint André, de son côté, s'arrête en face du spectateur comme frappé d'une idée subite. De pareils motifs, en même temps qu'ils accentuent le caractère de chacun des disciples du divin Maître, contribuent à donner à la composition générale je ne sais quelle force et quelle saveur. Signalons aussi l'élégance tout antique des draperies et le rôle si heureux que l'artiste a assigné à la main gauche, chargée le plus souvent de soutenir le manteau et de le faire retomber en plis pittoresques. On peut dire que, de toute manière, ces dispositions forment un compromis des plus remarquables entre le mouvement des mosaïques primitives (par exemple celles du baptistère des orthodoxes à Ravenne) et la gravité des âges suivants, déjà si voisine de la raideur, de l'immobilité du moyen âge proprement dit [5]. »

II. SAINT-SÉVERIN. — En 591 ou 592, l'Église romaine avait repris possession de Sainte-Agathe *in Subura;* en 573, elle reconquit officiellement une autre église que les Ostrogoths ariens avaient détenue autrefois, ce fut l'église Saint-Séverin dont nous ignorons le temps de la fondation et les conditions dans lesquelles elle devint propriété des ariens. Son emplacement n'est même connu que d'une manière peu précise. Au dire de Saint-Grégoire, elle était située *juxta domum Meru-*

[1] Induit en erreur par la gravure de Ciampini, Martigny a cru que saint Pierre était coiffé d'une tiare (*Dictionn. des antiq. chrét.*, p. 423); il n'en est rien. La même observation peut s'appliquer aux prétendues tiares des apôtres du baptistère des orthodoxes, à Ravenne; elles ne sont en réalité que des pans de rideaux suspendus derrière leurs têtes. Là encore Martigny a été induit en erreur par Ciampini (*Dictionn.*, p. 45), mais aussi Quast, *Ravenna*, p. 5; Schénaase, *Geschichte der bildenden Künste*, 1re édit., t. III, p. 181; Unger, dans *Gruber und Ersch's Encyclopädia*, t. LXXXIV, p. 391, col. 1; Canina, *Ricerche sull' architettura più propria dei tempi cristiani*, in-fol., Roma, 1846, pl. CIV. — [2] S. Grégoire, *Epist.*, l. IV, n. 19, *P. L.*, t. LXXVII, col. 688. — [3] S. Grégoire, *Dialog.*, l. III, c. XXX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 288. — [4] Ciampini, *Vetera monimenta*, t. I, pl. LXXVII. — [5] E. Müntz, *op. cit*, p. 79 sq. L'auteur fait cette sage réserve « qu'il serait dangereux de se fixer trop aveuglément à ces copies du XVIe siècle. Leur auteur semble avoir été influencé par les grandes créations de la Renaissance ».

Digitized by Google

lanam regione tertia [1], à peu de distance de la chapelle commémorative élevée sur l'emplacement de l'église Saint-Matthieu, c'est-à-dire dans la dépression qui sépare le Coelius de l'Esquilin, vers le centre d'un vaste quartier où les Goths s'étaient concentré en nombre plus considérable et dont l'église Saint-Agathe *in Subura* se trouvait à la limite pour desservir probablement la partie occidentale de ce quartier.

III. Constantinople et Milan. — Il n'en était pas à Constantinople comme à Rome. A partir de Théodose, la loi civile refusa aux confessions religieuses dissidentes le droit d'exister comme associations; leurs fidèles ne purent plus dès lors, en théorie au moins, se réunir ouvertement, et la faculté d'avoir des églises leur fut retirée; sur ce point les ariens ne furent pas en principe mis sur un autre pied que les diverses sectes. Sous Constance et Valentinien, le clergé arien s'était contenté de se mettre en possession d'édifices religieux construits pour les catholiques. Théodose remit toutes choses dans l'ordre, mais Valens et Arcadius ayant fait appel à l'alliance des barbares, ceux-ci posèrent leurs conditions et les Goths ariens se trouvèrent introduits dans la ville avec une situation privilégiée. Toutefois la politique tortueuse des byzantins reprenait d'une main ce qu'elle donnait de l'autre, et les Goths qui, à prendre à la lettre l'édit de 386 en leur faveur, jouissaient de la liberté du culte et du droit de posséder des églises où bon leur semblerait, les Goths ne possédèrent que pendant fort peu de temps ces églises dans l'intérieur de l'enceinte constantinienne. Sozomène nous apprend que le chef goth, Gaïnas, prétendit, en 401, obtenir de l'empereur l'octroi pour les ariens d'une église à l'intérieur des murs — toujours leur système de désaffectation — mais que saint Jean Chrysostome, alors archevêque, refusa d'en céder aucune et que Gaïnas n'obtint rien [2].

Jusqu'ici les ariens ne se sont pas montrés bâtisseurs.

944. — Coupole du baptistère arien de Ravenne. D'après une photographie.

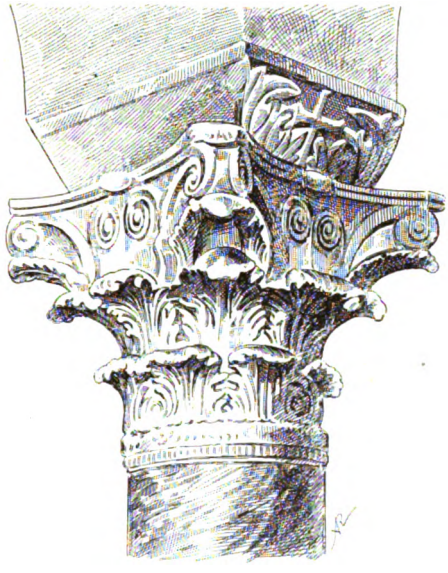
[1] S. Grégoire, *Epist.*, l. III, n. 19. *P. L.*, t. LXXVII, col. 612. — [2] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 1521 sq. Sozomène parle également dans le récit de l'expulsion de Gaïnas de l'église καλουμένην τῶν Γότθων qu'il semble placer l'intérieur des murailles. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. LXVII, col. 1308 sq., dit que, après la tentative manquée de Gaïnas contre le palais impérial, on se battit ἐντὸς τῶν πυλῶν περὶ τὴν ἐκκλησίαν τῶν Γότθων. D'après cela les Goths auront possédé une église dans la ville, mais elle leur avait été enlevée puisque Gaïnas demandait le rétablissement de cette concession.

Digitized by Google

A Rome, les deux églises qu'ils occupent sont peut-être usurpées sur les catholiques; à Constantinople nous les voyons à l'œuvre pour se faire attribuer une église toute bâtie; à Carthage, le roi Geiserich signifiera un jour à l'évêque qu'il ait à évacuer sa cathédrale désaffectée et transmise aux ariens; à Milan, nous savons la résistance victorieuse opposée par saint Ambroise à la prétention de l'impératrice Justine d'établir les ariens dans la basilique Porcienne; à Alexandrie enfin, nous connaissons par saint Anathase de quelle manière les ariens de George de Cappadoce expulsaient les catholiques de la cathédrale et s'y installaient à leur place.

Cet ensemble de faits est très instructif en ce qu'il montre un plan de conduite arrêté et suivi et en ce qu'il explique l'insignifiance de l'art monumental des ariens.

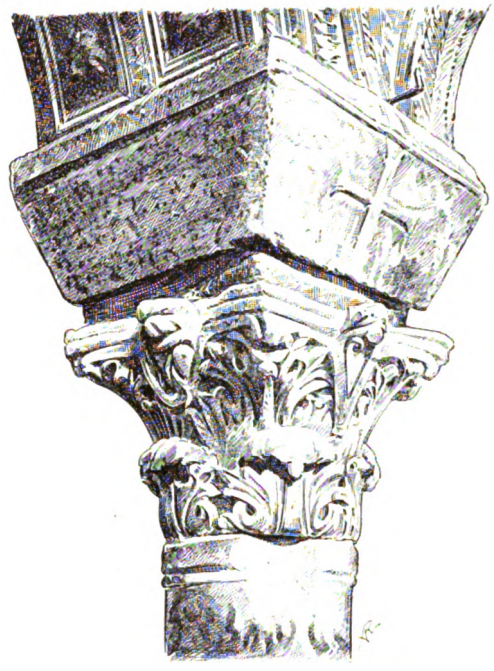
IV. Ravenne. — A Ravenne, les ariens furent en mesure de montrer leur pleine valeur. Ravenne était déjà résidence impériale au ve siècle quand elle devint capitale du royaume de Théodoric. C'est là que les



945. — Chapiteau de San-Spirito. D'après une photographie.

Goths durent se sentir le plus complètement chez eux, et la chrétienté arienne y fut, semble-t-il, relativement nombreuse. A ce propos on a très ingénieusement fait observer qu'à Ravenne comme à Rome et à Constantinople, les Goths étaient groupés de préférence dans un même quartier. Le palais du roi, San-Apollinare-Nuovo primitivement cathédrale arienne, San-Spirito élevée par Théodoric pour les évêques de sa confession, Santa-Maria-in-Cosmedin, ancien baptistère arien, sont tous situés du même côté de la ville, le palais et Saint-Apollinaire tout près l'un de l'autre et à trois cents pas le baptistère et San-Spirito, tandis que les vieux édifices catholiques, le baptistère ou San-Giovanni-in-Fonte, San-Vitale, Sant'Agata, San-Francesco, sont disséminés sur tous les points de la ville, principalement toutefois dans le nord-ouest, le centre et le sud.

Les productions de l'art arien à Ravenne appartiennent — du moins les plus remarquables parmi elles — à l'époque de Théodoric le Grand. L'éducation artistique de ce prince s'était faite à Constantinople où il avait passé, en qualité d'otage, ses années d'enfance et de jeunesse. Il y avait pris l'intelligence et le goût de la civilisation antique; aussi, devenu maître de l'Italie vers la fin du ve siècle, il se montra sans effort et comme d'instinct l'héritier de la tradition romaine et l'initiateur de son peuple barbare à la civilisation. Son règne est, au point de vue de l'adaptation de la culture antique aux races qui submergeaient tout le vieux monde, un des plus instructifs. Pour nous en tenir à son influence dans l'histoire monumentale nous devons distinguer les ouvrages de simple restauration et les travaux entièrement nouveaux entrepris par lui ou sous son inspiration.



946. — Chapiteau de San-Apollinare-Nuovo. D'après une photographie.

A Rome, Théodoric se borna presque exclusivement à entretenir et à restaurer les édifices antiques, avec lesquels il lui eût été difficile de rivaliser. Dans le reste de l'Italie, il se montra grand bâtisseur. A Pavie, à Vérone, à Terracine, à Spolète, il prodigua les édifices: palais, thermes, amphithéâtres, etc., dont la destination purement civile ne doit pas nous retenir. Ravenne se couvrit de monuments sacrés et profanes.

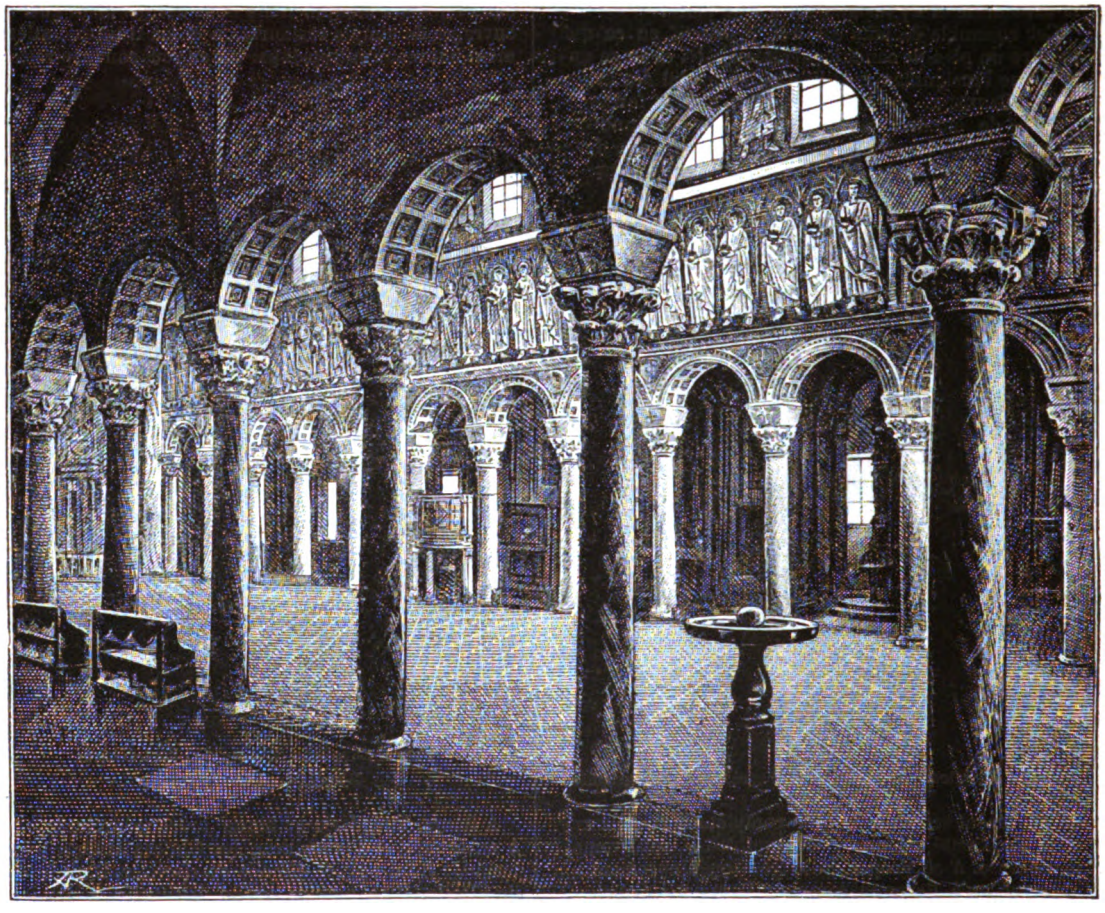
C'est à Ravenne, de préférence à toute autre ville, qu'il faut étudier et juger l'art arien sous Théodoric. Tous ses ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous, mais ce qui subsiste est de premier ordre. L'église Saint-André fut détruite au xve siècle, mais nous possédons encore Saint-Martin au ciel d'or, généralement connue de nos jours sous le nom San-Apollinare-Nuovo; Saint-Théodose désignée aujourd'hui par le vocable Spirito-Santo, et Santa-Maria-in-Cosmedin qu'on appelle communément le baptistère des ariens[1].

[1] L'édifice désigné communément sous le nom de palais de Théodoric est situé à peu de distance de Saint-Apollinaire. Les travaux faits en 1899 ont démontré que cet édifice est de date postérieure au vi^e siècle, probablement du début du viiie, alors que les exarques byzantins occupaient le véritable palais de Théodoric, lequel ne nous est plus connu que par la représentation qu'on en voit à San-Apollinare-Nuovo. Au ixe siècle, Charlemagne, pour embellir Aix-la-Chapelle, commença le pillage systématique de la somptueuse résidence de Théodoric qui a aujourd'hui complètement disparu. La notice consacrée à cet édifice par L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 149 sq., est donc inexacte parce qu'elle confond le palais disparu et le monument avec lequel on l'a identifié. Les fouilles que réclame l'auteur avaient eu lieu au moment de la publication de son travail et avaient résolu la question qu'il croyait encore en suspens.

Digitized by Google

Ce qui confirme l'observation que nous avons faite de l'infériorité des ariens en matière d'art, c'est l'étude des monuments élevés par Théodoric à Ravenne. « En art pas plus qu'en politique Théodoric n'a été créateur. Comme homme d'état c'est sur la tradition romaine qu'il a fondé son œuvre, et s'il a fait un effort intéressant pour introduire les Germains barbares dans les cadres de la société antique, s'il a assuré à l'Italie par son gouvernement trente ans de paix et de prospérité, sa tentative, éphémère en somme, n'a guère duré plus que lui. De même, dans les monuments qu'il a élevés, il n'a mis nulle part sa marque propre. Les constructions sacrées, qui datent de son temps, diffèrent peu des autres édifices de Ravenne; la fameuse rotonde elle-même, où le roi germanique fut enseveli, est par son ordonnance tout antique. Si dans la Ravenne du commencement du VIe siècle, des influences étrangères se manifestent, ce sont ces influences orientales, devenues seulement plus puissantes, qui depuis longtemps déjà dominaient l'art chrétien. Et c'est par là précisément que ces édifices, en particulier le baptistère des ariens et la basilique San-Apollinare-Nuovo, nous offrent aujourd'hui encore un si vif intérêt [1]. »

La coupole du baptistère témoigne de l'immense indigence des décorateurs ariens. L'artiste a pris pour modèle l'édifice de San-Giovanni-in-fonte (baptistère des orthodoxes) et il en a servilement reproduit le motif capital (fig. 944). Dans un médaillon central saint Jean baptise le Christ; une zone circulaire encadre ce médaillon et offre les images des douze apôtres. Les modifications introduites sont d'une simplicité puérile. Les personnages sont intervertis. Saint Jean est à droite et le Jourdain à gauche au lieu d'occuper, comme à San-Giovanni, les places opposées. N'ayant à sa disposition qu'une zone circulaire au lieu d'en avoir deux, le décorateur arien n'a rien trouvé de mieux que de combiner en une seule la décoration de ces deux zones et il a introduit un trône surmonté d'une croix parmi les douze apôtres. La principale différence entre la mosaïque de San-Giovanni et celle du baptistère arien se trouve dans la décadence de la technique, la maladresse croissante, l'ignorance de plus en plus accusée dans le dessin, dans l'étude du nu, des draperies et dans la couleur. La seule trace d'originalité véritable qu'on puisse relever se trouve dans les têtes d'apôtres qui ne sont pas sans mérite.



947. — Vue intérieure de San-Apollinare-Nuovo. D'après une photographie.

L'œuvre capitale d'après laquelle nous pouvons juger de la science et du goût des architectes du grand roi arien est la basilique de San-Apollinare-Nuovo. L'édifice primitif a beaucoup souffert. La façade, complètement remaniée au XVIe siècle et le campanile datant du VIIIe ou du IXe siècle, ne se rattachent en aucune façon au plan et au type primitif. L'intérieur a moins souffert, néanmoins l'abside, reconstruite au XVIIIe siècle

[1] Ch. Diehl, *Ravenne*, in-8°, Paris, 1903, p. 44 sq.

Digitized by Google

a perdu ses mosaïques anciennes; le plafond qui avait valu à la basilique son ancien nom de Saint-Martin au ciel d'or n'existe plus; enfin une lézarde à l'extrémité du mur gauche de la grande nef a gravement endommagé la décoration. Malgré ces conditions défavorables la basilique demeure la merveille véritable de la période ostrogothique de l'architecture; elle donne, chose si rare parmi les monuments du passé, l'impression d'ensemble et complète d'une salle basilicale de palais, au VIe siècle [1].

Le vaisseau entier est partagé en trois travées par deux rangées de colonnes de marbre surmontées de chapiteaux corinthiens servant d'assises à leur tour à des coussinets de pierre ornés d'une croix sur lesquels viennent poser les archivoltes que décorent une double rangée de caissons (fig. 945 et 946). L'ambon présente une décoration dont les motifs rappellent ceux qui ornent les portes du gynécée de Sainte-Sophie; ailleurs les découpures des cancels font également ressouvenir de l'art oriental (fig. 947).

Mais ce sont les mosaïques de la nef qui constituent San-Apollinare-Nuovo un des monuments chrétiens les plus somptueux. Ces mosaïques forment trois zones superposées. La zone inférieure nous montre deux longues processions s'éloignant l'une des remparts de Ravenne, l'autre de *Classis*, port de la ville. La zone médiane offre des figures de saints, de prophètes et d'apôtres. La zone supérieure contient une suite de petits sujets relatifs à la vie, aux miracles et à la Passion de Jésus-Christ. Ces trois séries ne sont pas contemporaines; la procession des saints et des saintes est de date postérieure et ne remonte qu'à Justinien [2]; les autres sont du règne de Théodoric. Les petites compositions relatives à la vie du Christ sont placées trop haut pour que le spectateur en puisse saisir le détail; elles sont au nombre de vingt-six et forment deux cycles sur le développement et l'enchevêtrement desquels nous aurons parfois l'occasion de revenir en étudiant des cycles analogues de Sainte-Marie-Majeure et des portes de Sainte-Sabine, à Rome.

Une partie des compositions est consacrée aux scènes de la Passion (fig. 948) une autre aux scènes de la période antérieure de la vie du Christ, et on a pensé découvrir, surtout à cause de la différence que présente le type du Christ dans l'une et l'autre séries, l'ouvrage de deux maîtres distincts. Il y a eu là un jugement précipité. On doit remarquer tout d'abord que la série au Christ barbu contient encore une composition avec le Christ imberbe (dans la prédiction du reniement de Pierre); en outre, les deux séries offrent de nombreux points de comparaison : vêtements, attitudes, gestes. Dans l'une et dans l'autre série, les fonds d'or, caractéristiques de l'époque de Théodoric, ont remplacé les fonds bleus. « C'est, observe M. Ch. Diehl, la même science de la composition, la même habileté à rendre les expressions et les attitudes, c'est la même faiblesse aussi dans la perspective et le même coloris enfin, moins beau que celui du Ve siècle, mais encore harmonieux et riche qui dissimule si heureusement les incorrections et les défauts. Une pareille œuvre suffit à faire apprécier la haute valeur des artistes qu'employa Théodoric; elle fait surtout, mieux que toute autre, comprendre l'évolution chaque jour plus apparente, qui, de l'art chrétien primitif et symbolique, mène aux conceptions tout historiques de l'art byzantin. Et aussi bien, si l'on examine les œuvres d'origine incontestablement orientale, les manuscrits syriens du VIe siècle en particulier, il est impossible que l'on ne

948. — Le baiser de Judas. Mosaïque de San-Apollinare-Nuovo. D'après une photographie.

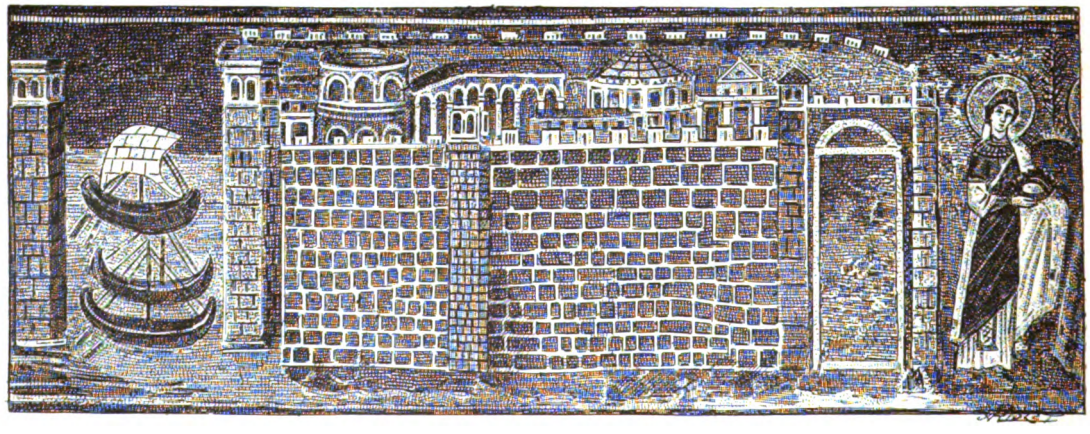
[1] *Ibid.*, p. 48, se rencontre absolument sur ce point avec L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 130 (légende de la planche en regard de cette page). — [2] Elle fut exécutée sous le pontificat d'Agnellus, entre 556 et 569.

Digitized by Google

soit point frappé des analogies profondes qu'ils offrent dans les types, dans les costumes, dans la composition, avec les mosaïques de San-Apollinare-Nuovo (fig. 949).

949. — Le Christ et la Samaritaine. Mosaïque de la nef de San-Apollinare-Nuovo. D'après une photographie.

Nous reviendrons ailleurs sur les mosaïques de la zone inférieure qui appartiennent à la période byzantine; toutefois ces deux processions s'amorcent à des fragments plus anciens datant du règne de Théodoric, dont nous devons dire quelques mots[1]. Ces fragments laissent entrevoir deux aspects de Ravenne à l'époque ancienne de son histoire; ils représentent, au début du VIe siècle, *Classis* et Ravenne, avec la représentation du palais de Théodoric (fig. 950). « Ici, dans l'enceinte crénelée de *Classis*, qui s'ouvre vers la terre ferme par

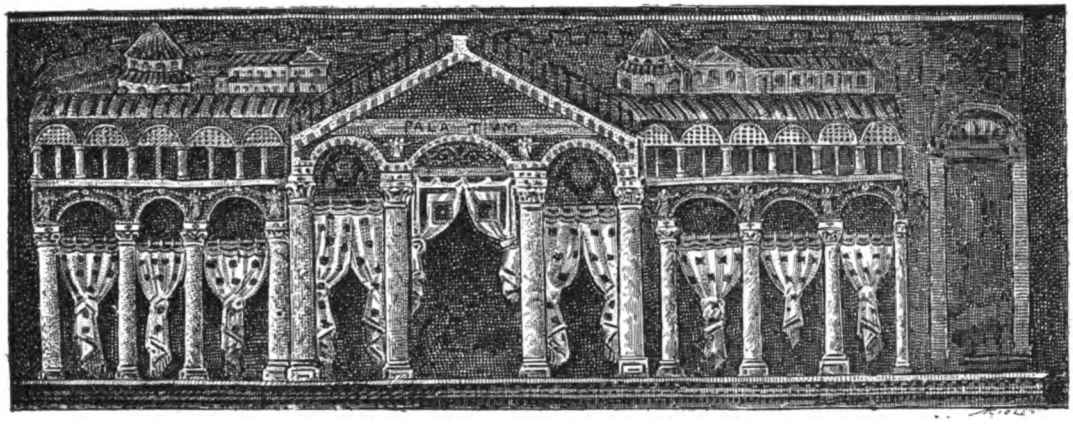


950. — Le port de *Classis*. Mosaïque de la nef de San-Apollinare-Nuovo. D'après une photographie.

[1] Au règne de Théodoric appartiennent encore les figures de saints debout dans l'intervalle des fenêtres, sous des baldaquins d'or que surmontent des oiseaux affrontés. Cf. A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 134-139, fig. 123-125. Il faut placer sous le même règne les plus anciennes mosaïques de Saint-Vital.

Digitized by Google

une haute porte flanquée de tours, on aperçoit une construction circulaire à deux étages d'arcades superposées; c'est l'amphithéâtre auquel fait suite la ligne sinueuse d'un long portique. Vers la droite, une rotonde à deux étages surmontée d'une toiture conique domine

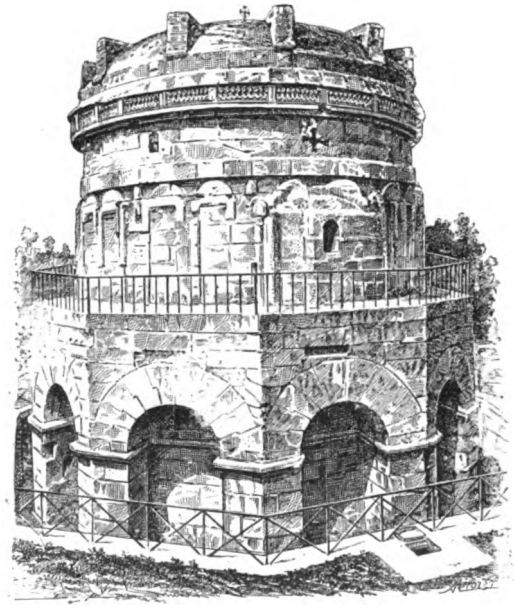


951. — Palais de Théodoric. Mosaïque de la nef de San-Apollinare-Nuovo. D'après une photographie.

les silhouettes, partiellement restaurées, d'une vaste basilique et d'une sorte d'arc triomphal; sur la gauche, entre les murailles et la tour triangulaire d'un phare, trois barques dorées se balancent sur les flots. De l'autre côté de la nef, c'est Ravenne dont les murs sont percés d'une grande porte au tympan tout décoré de mosaïques d'or. Dans la ville se dresse à l'arrière plan une série d'édifices, sur plusieurs desquels il n'est point impossible de mettre un nom. A côté de la coupole de Saint-Vital s'allonge la basilique de San-Apollinare-Nuovo avec son haut fronton et son *narthex* fermé; plus loin, c'est la rotonde du baptistère arien, et d'autres édifices encore, et c'est surtout au premier plan, la représentation tout à fait intéressante du palais de Théodoric (fig. 951). Ce palais est un long bâtiment à deux étages couvert en tuiles rouges et soutenu par de hautes arcades; un portique au fronton triangulaire en forme le centre et, par trois grandes portes, donne accès à l'intérieur. Dans les entrecolonnements pendent des étoffes et des guirlandes de fleurs; au tympan de la porte principale étincellent des mosaïques d'or; au-dessus de la courbe des arcades d'autres mosaïques encore représentent de délicieuses figurines de Victoires ailées qui portent des guirlandes de verdure et dont la grâce légère rappelle un peu les danseuses de Pompéi [1]. Le palais de Théodoric consiste, en somme, pour la façade, en une galerie à portique surmontée d'un étage. La galerie de l'étage supérieur est vitrée dans le haut et couverte d'un toit à tuiles rouges. Les arcades dans la partie située au-dessous du cintrage vitré sont fermées par des volets de bois qui ne sont pas indiqués sur notre dessin, mais très visibles sur la mosaïque. Les vitrages sont gris clair, les volets bruns.

Nous ne saurions omettre de parler du tombeau de Théodoric, vaste rotonde construite, par le roi goth lui-même, vers l'an 520 (fig. 952). Ce mausolée aujourd'hui enterré de plus de deux mètres dans le sol, consiste en une rotonde diagonale dans le bas, surmontée dans le haut d'une calotte plate et monolithique de onze mètres de diamètre [2]. Le rez-de-chaussée est décoré d'arcades massives; le premier étage est un peu en retrait. Il y avait au premier étage une galerie circulaire dont on peut se rendre compte d'après quelques amorces qui devait, à en juger par deux restes de colonnes, entourer ce premier étage d'une espèce de portique [3]. D'après M. L. de Beylié, le mausolée était certainement recouvert d'un placage en marbre qui a disparu.

A l'intérieur, le partie du monument correspondant au rez-de-chaussée présente une salle voûtée en forme de croix grecque; en haut, une pièce circulaire forme une sorte de chapelle. On s'est fort occupé, surtout en



952. — Mausolée de Théodoric. D'après une photographie.

Allemagne, écrit M. Ch. Diehl, de trouver dans la décoration de cet édifice des traces d'influences germaniques. En fait, dans ses traits généraux, l'ornementation

[1] Ch. Diehl, *Ravenne*, 1903, p. 14-16. — [2] La circonférence du monolithe mesure 33 mètres. Les escaliers qui donnent accès de l'extérieur au premier étage sont une addition du XVIIIe siècle.

— [3] C'est un point de ressemblance de plus avec le tombeau de Dioclétien, à Spalato. Sur plusieurs points, il complète le palais de Dioclétien, sans pouvoir toutefois lui être comparé.

Digitized by Google

comme l'ordonnance de la Rotonde sont d'une inspiration toute classique. Elle procède visiblement du mausolée que Dioclétien s'était fait bâtir dans son palais de Salone, et qui est aujourd'hui la cathédrale de Spalato.

V. Afrique. — En Afrique, où s'établit un royaume arien avec Geiserich, de 429 à 534, nous ne pouvons que signaler la même impuissance artistique et monumentale que dans les autres pays. L'occasion ne manquait pas de bâtir et de décorer à la suite des ruines accumulées par l'invasion vandale. Geiserich désaffecta les principales églises catholiques et les attribua aux ariens qui se trouvèrent, de la sorte, dispensés d'en bâtir. Quant aux catholiques ils n'eurent plus que la tolérance de jouir des églises qu'on leur abandonnait; la persécution à laquelle ils étaient soumis ne leur laissait guère les ressources nécessaires pour bâtir. M. Gsell a signalé à Ammaedera une « chapelle de l'époque vandale ». Selon lui « rien ne permet de supposer qu'elle ait été consacrée au culte arien »[1]. M. A. Audollent estime que pendant la durée de l'occupation vandale « la transmission des méthodes et des procédés techniques avait été plus ou moins interrompue »[2]. Il pense que « l'invasion n'éteignit pas violemment l'activité artistique et industrielle de la capitale [de l'Afrique]. Toutefois, à partir de ce moment, les recettes que les premiers artistes chrétiens avaient héritées des païens et qui s'étaient déjà fort altérées, vont s'oublier de plus en plus. Les praticiens livrés à eux-mêmes n'auront plus les leçons du passé pour guider leur expérience »[3].

H. Leclercq.

ARIKANDA. — I. La pétition. II. Les circonstances. III. L'affichage officiel. IV. La réponse à la pétition. V. Bibliographie.

I. La pétition. — Le village d'Arûf est situé sur l'emplacement de la ville antique d'Arikanda, en Lycie. On y a découvert, en 1892, une pierre haute de 0m50, large de 0m55 et d'une épaisseur de 0m12, portant l'inscription suivante (fig. 953) :

[pio]
[quamcumque munific]entiam vol[etis pro hoc vestro
[proposito pet]ere jam nunc ho[c facere et accepisse]
[vos credere li]cet impetraturi e[am sine mora : quæ]
[in omne aevum t]am nostram juxta deos i[mmor-
[tales pie-]
5 [tatem testabi]tur quam vero condigna pra[emia vos
[es-]
[se a nostra cl]ementia consecutos liberis ac po[ste-
[declarabit]. [ris]

[Τοῖς σωτῆρσιν]παντὸς ἀνθρώπων ἔθνους καὶ γένους
[Σεβαστοῖς Καὶ]σαρσιν Γαλερ. Οὐαλερ. Μαξιμείνῳ καὶ
10 [ ] καὶ Οὐαλερ. Λικιννιανῷ Λικιννίῳ. Παρὰ τοῦ
[Λυκίων καὶ Π]ανφύλων ἔθνους δέησις καὶ ἱκεσία. Ἔργοις
[ἀπο-
[δεδωκότων τ]ῶν θεῶν τῶν ὁμογενῶν ὑμῶν φιλανθρωπίας
[πᾶσιν, ὦ θειό]τατοι βασιλεῖς, οἷς ἡ θρησκεία μεμελέτη-
[ται
[αὐτῶν ὑπὲρ τῆ]ς ὑμῶν τῶν πάντα νεικώντων δεσποτῶν
15 [αἰωνίου σω]τηρίας, καλῶς ἔχειν ἐδοκιμάσαμεν καταφυ-
[γεῖν
[πρὸς τὴν ἀθά]νατον βασιλείαν καὶ δεηθῆναι τοὺς πάλαι
[μανικοὺς Χρι]στιανοὺς καὶ εἰς δεῦρο τὴν αὐτὴν νόσον
[διατηροῦντά]ς ποτε πεπαῦσθαι καὶ μηδεμιᾷ σκαιᾷ τινι
[κατ-
[νῇ θρησκείᾳ] τὴν τοῖς θεοῖς ὀφειλομένην παραβαίνειν.
20 [Τοῦτ' ἂν εἰς] ἔργον ἀφίκοιτο, εἰ ὑμετέρῳ θείῳ καὶ αἰωνίῳ
[νεύματι π]ᾶσιν κατασταίη ἀπειρῆσθαι μὲν καὶ κεκωλῦ-
[σθαι
[ἐξουσίαν τῆς τῶν ἀθέων ἀπεχθοῦς ἐπ[ι]τηδεύσεως,
[πάντας δὲ τ]ῇ τῶν ὁμογενῶν ὑμῶν θεῶν θρησκείᾳ σχολά-
[ζειν ὑπὲρ] τῆς αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου βασιλείας ὑμῶν,
[ὅπερ
25 [πλεῖστον συμ]φέρειν πᾶσιν τοῖς ὑμετέροις ἀνθρώποις
ἐστιν [πρόδηλόν

La constitution du texte n'offre guère de difficultés. Les suppléments ont donné lieu à quelques hésitations peu utiles à relever, par exemple ; ligne 8 : τοῖς σωτῆρσιν τοῦ σύμ]παντος; ligne 12 : δεδειγμένων ἀεὶ τ]ῶν; ligne 13 : πᾶσιν, ὦ ἐπιφανέσ]τατοι, etc. Nous avons adopté les suppléments auxquels s'est arrêté Mommsen dans l'édition de 1902, mais afin de garder leur place aux conjectures de 1893 qu'il n'a pas maintenues, nous donnons la traduction faite par Mgr Duchesne, d'après cette première restitution.

« Aux sauveurs de tout le genre humain, aux dieux augustes, césars, Galérius Valérius Maximinus, [Flavius Valérius Constantinus,] Valérius Licinianus Licinius, supplique adressée par le peuple des Lyciens et Pamphyliens.

« Les dieux vos congénères, illustres empereurs, ayant toujours comblé de faveurs manifestes ceux qui ont leur religion à cœur et les prient pour la santé de nos maîtres invincibles, nous avons cru bon de recourir à votre immortelle majesté, et de lui demander que les chrétiens, depuis longtemps rebelles et ne cessant pas de l'être, soient enfin réprimés et ne transgressent plus par leurs absurdes nouveautés le respect que l'on doit aux dieux. Ce résultat serait atteint, si, par un divin et éternel décret, on interdisait et on empêchait leurs observances impies et qu'on les forçât de pratiquer le culte des dieux vos congénères, de les invoquer pour votre éternelle et incorruptible majesté, ce qui profiterait évidemment au bien de tous vos sujets[4]. »

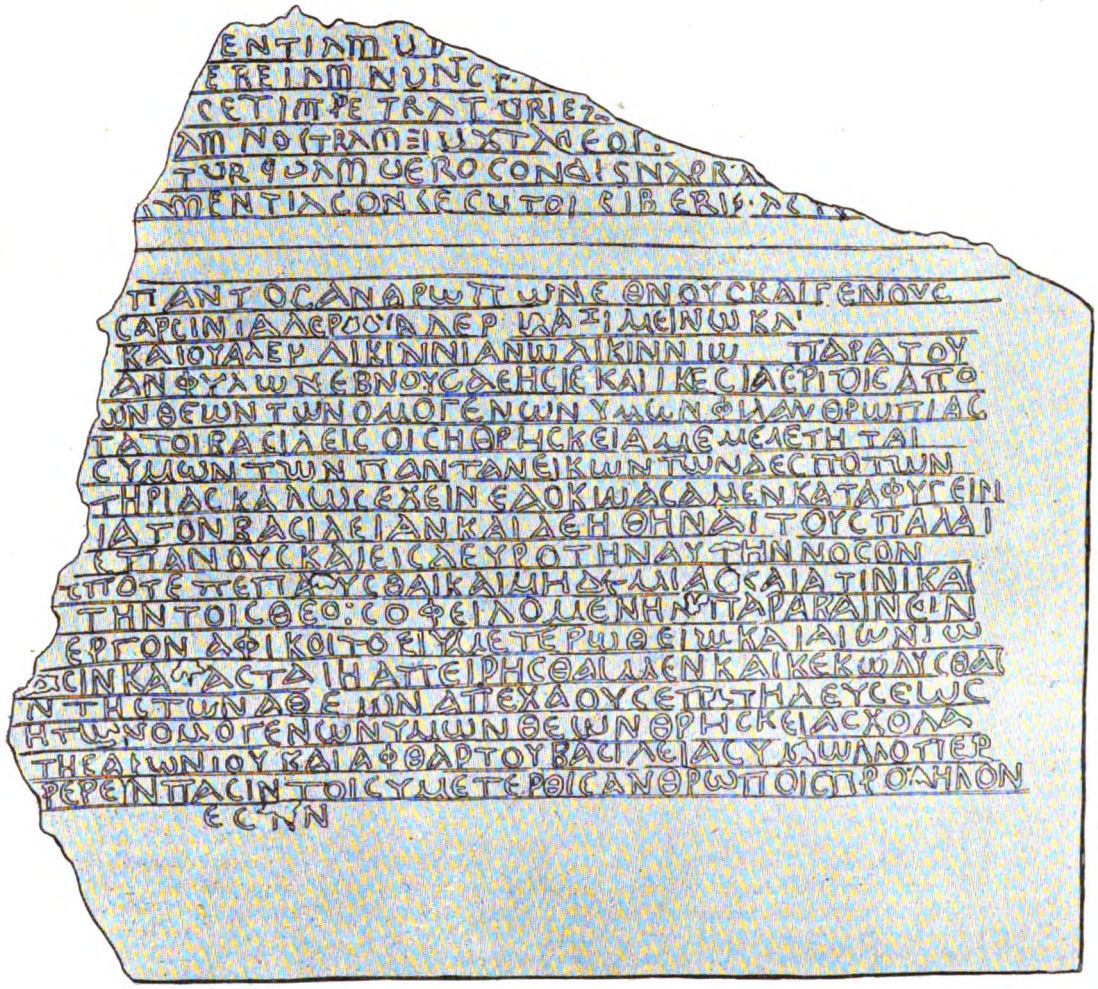
II. Les circonstances. — Les circonstances historiques ne laissent aucune obscurité sur la destination de ce texte.

L'inscription a été gravée en l'année 312, pendant la réaction haineuse qui suivit la mort de l'empereur Galère. Ce prince avait promulgué à son lit de mort un édit de tolérance en vertu duquel il était permis désormais aux chrétiens de pratiquer leur culte librement, à condition de ne rien entreprendre contre l'état de choses existant et d'adresser à leur Dieu des prières pour le salut de l'empereur. En vertu de l'édit, tous les chrétiens prisonniers devaient être mis en liberté. Eusèbe et l'auteur du *De mortibus persecutorum* nous ont fait connaître cet édit[5] bien digne d'attention puisqu'il réfutait l'accusation produite par la pierre d'Arikanda en parlant du *dieu* de ces chrétiens que l'on s'obstinait à qualifier du nom d'athées. Maximin succéda à Galère. Il avait acquiescé plus que consenti à l'édit de tolérance du mois d'avril 311, aussi, une fois débarrassé des difficultés que lui créait Licinius et sa paix faite avec lui et avec Constantin, il se sentit libre de manifester ses véritables sentiments. Après une période de malveillance à peine dissimulée, pendant laquelle il laissa s'exécuter l'édit, mais non pas toutefois dans son texte, puisqu'il se borna à charger verbalement le préfet du prétoire Sabinus de transmettre aux magistrats

[1] S. Gsell, *Édifices chrétiens d'Ammaedera*, dans *Atti del II Congresso internazionale di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1902, p. 229-231. — [2] A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8°, Paris, 1901, p. 655. — [3] A. Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 656 sq. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XVII; et *De mortibus persecutorum*, c. XXXIV, dans E. Preuschen, *Analecta*, in-8°, Freiburg, 1893, p. 78 sq. — [5] Voir col. 275. L'historique des conditions qui amenèrent les dispositions et la promulgation de l'édit est exposé en détail et avec sa compétence ordinaire par H. Schiller, *Geschichte der römischen Kaiserzeit unter der Regierung des Nero*, in-8°, Berlin, 1872, t. II, *passim*.

Digitized by Google

des instructions en vertu desquelles les poursuites contre les chrétiens seraient, jusqu'à nouvel ordre, suspendues et les fidèles détenus en prison dans les mines remis en liberté; après cette période de demi-mesures qui ne dura guère au delà de six mois (30 avril-fin octobre)[1] et qui coïncidait avec les embarras politiques de sa succession, Maximin inaugura sa politique nouvelle en même temps qu'il sentit son pouvoir affermi. Il intrigua afin de faire consentir les habitants d'Antioche à lui envoyer une pétition tendant à obtenir l'expulsion des chrétiens de leur territoire. Un fanatique nommé Θεότεκνος avait organisé le mouvement, fait circuler la pétition; son libelle reçut de l'empereur l'accueil le plus bienveillant, ce qui dut suffire à éclairer les fonctionnaires sur ce qu'on attendait d'eux[2]. Ceux-ci firent entendre aux magistrats des villes la manifestation que l'on escomptait de leur zèle dans les cités qu'ils administraient et les provinciaux, toujours avides d'avilissement et de faveurs, n'hésitèrent pas à y consentir. De là un pétitionnement simultané et général dans les provinces orientales de l'empire, principalement dans l'Asie-Mineure. Il est probable que les esprits rassis ne prenaient pas le change et tenaient ce *referendum* pour une supercherie de mauvais goût. Eusèbe observe finement que ces pétitions faisaient assez l'effet d'être adressées à l'empereur par lui-même : Πάντες τῶν ἐν τέλει τὰς ὑπὸ τὴν αὐτὴν ἀρχὴν πόλεις οἰκοῦντες τὴν ὁμοίαν ὡρμῶντο φῆρον ποιήσασθαι, προσφιλὲς δ' εἶναι τοῦτο βασιλεῖ τῶν κατ' ἐπαρχίαν ἡγεμόνων συνεωρακότων καὶ τοῦτ' αὐτὸ διαπράξασθαι τοῖς ὑπηκόοις ὑποβεβληκότων, ὧν δὴ καὶ αὐτῶν τοῖς ψηφίσμασι δι' ἀντιγραφῆς ἀσμενέστατα ἐπινεύσαντος τοῦ τυράννου αὖθις ἐξ ὑπαρχῆς ὁ καθ' ἡμῶν ἀνεφλέγετο διωγμός..... ἀνὰ μέσας γέ τοι τὰς πόλεις, ὃ μηδὲ ἄλλοτέ ποτε ψηφίσματα πόλεων καθ' ἡμῶν καὶ βασιλικῶν πρὸς ταῦτα διατάξεων ἀντιγραφαὶ στῆλαις ἐντετυπωμένα χαλκαῖς ἀνωρθοῦντο[3]. L'auteur du traité *De mortibus persecutorum* découvre également la ruse de Maximin qui, dit-il, *in primis indulgentiam Christianis communi titulo datam tollit, subornatis legationibus civitatum, quæ peterunt, ne intra civitates suas Christianis conventicula extruere liceret, ut quasi coactus et impulsus facere videretur quod erat sponte facturus*[4]. Toutes ces pétitions avec les réponses de Maximin furent gravées sur des stèles et, chose sans exemple,



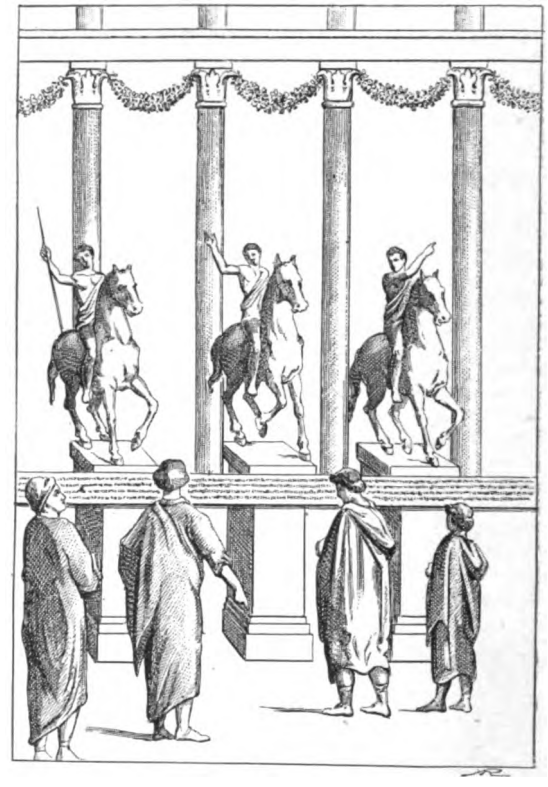
953. — Inscription d'Arikanda. D'après *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, suppl. 2, n. 12132.

[1] Eusèbe, *op. cit.*, l. IX, c. II, dans E. Preuschen, *op. cit.*, p. 81. — [2] Eusèbe, *loc. cit.*, dans Preuschen, *op. cit.*, p. 83. — [3] Eusèbe, *op. cit.*, l. XI, c. IV, VII, dans E. Preuschen, *op. cit.*, p. 83. — [4] *De mortibus persecutorum*, c. XXXVI, dans E. Preuschen, *op. cit.*, p. 83.

Digitized by Google

dit Eusèbe, reçurent ce que nous nommerions aujourd'hui, les honneurs de l'affichage officiel. On peut juger de ce que fut l'émulation des municipalités par ce fait qu'Arikanda, ville sans importance, eut sa stèle officielle.

III. L'AFFICHAGE OFFICIEL. — Il faut bien entendre la surprise que témoigne Eusèbe si l'on ne veut pas prendre une idée inexacte des institutions antiques. Cette surprise s'attache non à l'affichage d'un document, somme toute officiel, mais à la publicité donnée à une démarche que l'on tenait, à juste titre, pour une impudente flagornerie. Les anciens n'avaient pas l'habitude de cacher les documents officiels d'intérêt public et ils pouvaient justifier l'axiome juridique que nul n'est censé ignorer la loi, par la multitude de textes qui étaient placés à portée du citoyen. L'original demeurait dans les archives de l'État ou de la ville, le métroon à Athènes[1], le temple de Cérès[2], l'*aerarium*[3], le *tabularium*[4], à Rome et dans le monde romain ; les bureaux veillaient à en faire tirer des copies. Il nous reste un nombre considérable de ces stèles et les fouilles en font apparaître de nouvelles chaque année; celle d'Arikanda était gravée sur le marbre, ce qui était, particulièrement dans les cités peu opulentes, la matière la plus ordinairement employée; le bronze constituait une sorte de luxe[5]. On recherchait comme lieu d'affichage les environs d'un temple peut-être à cause du concours de peuple qui s'y faisait à certains jours, mais plus problablement afin de mettre les stèles sous la protection des divinités. Rien toutefois n'était formellement prescrit ou prohibé à cet égard et il appartenait aux magistrats de choisir l'emplacement convenable dont tous pussent s'approcher et où il pussent lire à l'aise : ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ τῆς πόλεως τόπῳ, ἐν τῷ ἐπισημοτάτῳ τόπῳ, disent les inscriptions[6], *ubi de plano recte legi possint*, disent les auteurs[7]. A Athènes, l'acropole était couverte de ces monuments[8]; ils se pressaient surtout aux environs du Parthénon[9]; il en était de même dans le reste du monde grec, c'était dans le péribole des temples plutôt qu'à l'intérieur qu'on déposait les stèles, parfois on gravait le texte sur les murs du temple[10]. A Arikanda c'est à peu de distance du stade que l'affiche a été trouvée et on le comprend sans peine dans une de ces villes d'Asie où le stade était comme le centre organique de la vie municipale. Les lois des Douze-Tables étaient ainsi placées au forum[11]. Les édits des magistrats et des empereurs, à la catégorie desquels se rattache le document que nous étudions, étaient l'objet de moins d'attentions que les lois et les traités de paix et d'alliance, aussi se bornait-on le plus souvent à les transcrire sur le marbre, ils ne paraissaient pas devoir durer aussi longtemps que le bronze[12]. Malgré leur provenance ils avaient quelque chose de moins sacré, de moins éternel et de plus actuel que les lois ou les traités, aussi choisissait-on pour eux de préférence les lieux fréquentés par la foule; à Rome comme à Arikanda on affichait ces documents au *forum Trajani*[13], à l'*atrium Minervæ*[14] ou *forum Boarium*[15], au *forum Apronianum*[16]. La lettre de Trajan à Avidius Quietus se lisait sur la cella de Jupiter[17]; le rescrit de Valerius et de Gallien aux habitants de Bœtocèce était fixé au mur du péribole d'un temple[18], l'édit de Dioclétien fut trouvé au forum de Mégare[19]; un autre édit fut trouvé dans la curie de Stratonice[20]. Une incription d'Afrique nous apprend que l'affiche officielle était placée (*in*) *civitatis pulcherrimo loco et celeberrimo*[21], c'est-à-dire probablement au *forum*. Les affiches officielles n'étaient pas toujours gravées sur marbre. Une peinture de Pompéi nous montre plusieurs personnes occupées à lire les inscriptions d'un long écriteau fixé aux bases de trois statues équestres (fig. 954). C'était là, en effet, qu'on suspendait parfois des tablettes portant des indications que l'on jugeait superflu de transcrire d'une manière durable, règlements, ordonnances, contrats de vente ou d'achat, sentences, conventions particulières, conditions et convocations des concours, annonces de toute espèce. C'est à cette catégorie d'affiches transitoires qu'appartenaient les édits de persécution. L'histoire des persécutions rapporte qu'à Nicomédie un chrétien ayant vu les agents de l'*officium* attacher l'édit qui ordonna de poursuivre les fidèles, s'en approcha, l'arracha et le mit en pièces sous les yeux des spectateurs



954. — La lecture d'une affiche à Pompéi.
D'après *Pitture d'Ercolano*, t. III, fig. 43, p. 227.

[1] Curtius, *Das Metroon als Staats Archiv*, in-8°, Berlin, 1868. Le *metroon* prit plus tard le titre de *bouleutérion*. Willamowitz, *Philol. Untersuchungen*, t. I, p. 205. — [2] Tite Live, *Hist.*, l. III, 55. — [3] Servius, *Ad Æneid.*, l. VIII, vs. 322; Cicéron, *De leg.*, III, 20, 46. Cf. Mommsen, dans *Annali del Istituto*, 1858, p. 181 sq. — [4] O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom.*, in-8°, Leipzig, 1883, t. III, p. 165. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 59, 68, 69, 72, 1570; t. II, n. 2053 *b*, 2059, 2360, 3524; t. III, n. 4134 *b*. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 1570, 1841 sq.; t. II, n. 2676; cf. n. 2059, 2061, 2064, 2671, 2678. — [7] *Lex acilia*, tit LXV, LXVI, cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, au mot *Inscriptiones*, t. III, p. 537. — [8] *Corpus inscriptionum græcarum*, t. I, n. 84, 87, 90, 92, 137; *Corpus inscr. attic.*, t. II, n. 789. — [9] *Corpus inscr. græc.*, t. II, n. 86, 87. — [10] *Ibid.*, t. II, n. 2350, 2353, 2357, 2671, 2715, 3048, 3058, 3063, etc.; *Bull. de corresp. hellén.*, t. XX, p. 583, 590. — [11] *Digeste*, l. II, tit. II, 4. — [12] *Cod. theodosian.*, l. VI, tit. XXXV, 4; l. XI, tit. XXVII, 1; l. XII, tit. V, 2; l. XIV, tit. IV, 4, § 4. — [13] *Cod. theodosian.*, l. IX, tit. VII, 6. — [14] *Collat.*, V, 3. — [15] *Cod. theodosian.*, l. XIV, tit. IV, 4. — [16] *Ibid.* l. XIII, tit. V, 29. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 355. — [18] *Ibid.*, t. III, n. 184. — [19] *Ibid.*, t. III, p. 813. — [20] *Ibid.*, t. III, p. 840. — [21] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 15880; t. XIV, n. 2795 : *in publico*, au-dessus de la porte d'un temple.

Digitized by Google

atterrés[1]. L'édit de Dèce avait été affiché au *forum Martha* pour qu'on pût l'y voir et l'y lire au besoin[2]. L'édit était proclamé en grande solennité. « Lorsqu'on lit les commandements du prince, dit saint Jean Chrysostome, il se fait un profond silence; toute rumeur s'apaise; on prête l'oreille pour connaître la volonté suprême. Celui qui ferait entendre le moindre bruit et interromprait la lecture serait en grand péril[3]. » Il est possible que l'installation de la stèle d'Arikanda ait été l'occasion d'une solennité de cette nature, car la parole impériale était l'objet d'un respect auquel on se plaisait à donner l'extérieur d'une superstition. Le texte que nous possédons débute par quelques lignes de latin, c'était la réponse de Maximin à la pétition. Nous n'avons pas à regretter beaucoup la cassure de la pierre dans cette partie du texte, car Eusèbe nous a conservé en entier la réponse adressée par Maximin à la pétition de la ville de Tyr, et cette réponse concorde presque littéralement avec ce qui nous reste de l'inscription d'Arikanda. Il est probable que le texte de la pétition et celui de la réponse variaient peu dans les cités et à la secrétairerie d'État, ainsi nous pouvons penser que nous avons ici le type de cette correspondance officielle. On remarquera que la stèle originale intervertit l'ordre chronologique des documents et donne la demande après la réponse; le respect dû à la lettre impériale expliquait tout, mais il ne fallait pas être bien engagé dans l'opposition pour voir dans cette disposition une satire des procédés de gouvernement. Nous avons transcrit la pétition au début de cette dissertation, voici maintenant les principaux passages de la réponse de l'empereur[4]:

IV. La réponse a la pétition. — « Où donc trouver un homme assez fou et privé de toute espèce de raison pour ne pas constater que, grâce à la protection de nos dieux, la terre ne rejette pas la semence qui lui est confiée, qu'elle ne trompe point par de vaines apparences l'espoir des laboureurs, que la crainte d'une guerre impie ne règne pas sans cesse sur la terre, que l'insalubrité du climat ne précipite pas dans la tombe nos corps desséchés, que la mer agitée par le souffle des tempêtes ne s'élève pas en vagues écumantes, que des trombes soudaines, en se déchirant, ne produisent pas des inondations désastreuses, que la terre, notre nourrice et mère commune, ne s'élance pas avec des tremblements effrayants du fond des abîmes, et que ses montagnes ne s'effondrent pas dans de larges crevasses. Et cependant, vous le savez, toutes ces choses et de plus terribles encore, sont arrivées autrefois par l'effet de l'erreur pernicieuse de ces impies aux vaines croyances, à l'époque où cette erreur les hantait et couvrait de honte, pour ainsi dire, le monde entier. » Après quelques développements du même genre il continuait : « Regardez maintenant dans vos vastes plaines fleurir vos guérets et ondoyer vos épis; voyez vos belles prairies couvertes de verdure et de fleurs, grâce à des pluies bienfaisantes; voyez le climat doux et tempéré dont vous jouissez maintenant. Les générations s'applaudiront éternellement de ce que par votre piété et vos sacrifices et le culte rendu aux dieux vous ayez apaisé la puissance du très fort et très redoutable Mars et jouissant à cause de cela avec plus de douceur, grâce à cette paix si tranquille ils s'y délecteront. Que ceux qui sont délivrés de leur erreurs et de leur aveuglement se réjouissent d'autant plus, comme pourraient le faire ceux qui ont échappé à la tempête où à la maladie et qui se retrouvent en état de jouir de la vie. S'il en est qui s'obstinent dans leur folie, qu'on les chasse de la ville et de son territoire suivant votre désir; par ce moyen votre cité, suivant votre louable souhait, sera délivrée de tout crime et n'encourra le devoir d'aucune expiation, elle pourra alors vaquer suivant sa piété et le respect voulu au service des dieux immortels. Et pour que vous sachiez combien votre supplique nous a agréé et à quel point notre cœur est disposé à vous être spontanément agréable, sans que vous nous ayez adressé à ce sujet une requête quelconque, nous permettons à à votre dévotion de nous demander n'importe quelle faveur en échange de votre résolution. Faites votre demande de suite et tenez-la pour accordée, car il en sera fait ainsi sans délai et ce trait sera à tout jamais la preuve de notre pieuse vénération pour les dieux et montrera à vos enfants et à tous vos descendants que vous avez obtenu de notre clémence la juste récompense de la conduite que vous avez tenue en la circonstance. »

A. Harnack a, comme nous l'avons dit plus haut, établi le parallélisme certain qui existe entre les dernières lignes latines de la lettre de Maximin dans l'inscription d'Arikanda et le texte de la lettre aux Tyriens, nous croyons utile de rappeler ces ingénieux rapprochements:

[*vestrae devotioni permittimus*
ἐπιτρέπομεν τῇ ὑμετέρᾳ καθοσίωσει
[*quamcumque munific*]*entiam vol*[*etis pro hoc vestro pio proposito pet*]*ere,*
ὁποίαν δ'ἄν βουληθῆτε μεγαλοδωρεὰν ἀντὶ ταύτης ὑμῶν τῆς φιλοθέου προθέσεως αἰτῆσαι
iam nunc ho[*c facere et accepisse vos credere li*]*cet,*
καὶ ἤδη μὲν τοῦτο ποιεῖν καὶ λαβεῖν ἀξιώσατε.
impetraturi e[*am sine mora*]
τεύξεσθε γὰρ αὐτῆς χωρίς τινος ὑπερθέσεως
[*quæ*]
ἥτις
.....[5]
παρασχεθεῖσα τῇ ὑμετέρᾳ πόλει
[*in omne ævum t*]*am nostram juxta deos i*[*mmortales pietatem testabi*]*tur*
εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα τῆς περὶ τοὺς ἀθανάτους θεοὺς φιλοθέου[6] εὐσεβείας παρέξει μαρτυρίαν
quam vero condigna præ[*mia vos esse a nostra cl*]*ementia consecutos*
τὸ δὲ[7] ὑμᾶς ἀξίων ἐπάθλων τετυχηκέναι παρὰ τῆς ἡμετέρας φιλαγαθίας
.....[8].
ταύτης ὑμῶν ἕνεκεν τῆς τοῦ βίου προαιρέσεως
liberis ac po[*steris*[9] *declarabit*].
υἱοῖς τε καὶ ἐκγόνοις ὑμετέροις ἐπιδειχθησεται.

V. Bibliographie. — Th. Mommsen, *Zweisprachige Inschrift aus Arykanda,* dans *Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn,* 1893. t. xvi, p. 93-102. — O. Bendorf et E. Bormann, *Nachtrag zu S. 93,* dans la même revue, p. 108. — A. Wagener, *Un nouveau document d'histoire religieuse* (*312 apr. J.-C.*), dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique,* 1893, t. xxxvi, p. 181-193. — L. Duchesne, *Un*

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 749, *De morte persecutorum,* c. xiii, *P. L.*, t. vii, col. 214. Un fait identique accompli vers le même temps et dans la même ville est relaté par une passion grecque qui le met au compte de saint Eulampius, *Acta SS. Eulampii et Eulampiæ,* § 1-3, dans *Acta sanct.*, 10 octobre. Eusèbe ignorait le nom du fidèle. Pendant les sévérités exercées contre les Donatistes, un fait semblable se produisit à Carthage, il est rapporté par la *Passio Maximiani et Isaac,* imprimée à la suite des œuvres de saint Optat, édit. Ellies du Pin, in-fol., Parisiis, 1700, p. 309. — [2] *Passio S. Pionii,* 3, dans Ruinart, *Acta sanct.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 124. — [3] S. Jean Chrysostome, Homilia xiv *in Genesim, ii,* 2, *P. G.*, t. liii, col. 112. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IX, c. vii, *P. G.*, col. 809 sq. On remarquera qu'il fait mention des Lyciens et des Pamphyliens réunis, or, un texte du *Cod. theodosian.*, daté de l'année 312 (*Cod. theod.*, l. XIII, tit. x, 10; cf. *Cod. justinian.*, l. XI, tit. xlix, 1), est adressé *ad Eusebium v. p. præsidem Lyciæ et Pamphiliæ.* — [5] Les omissions du texte latin ont été volontaires et doivent s'expliquer par la différence des circonstances et des conditions d'une province à l'autre. — [6] Le texte appelle ἡμετέρας. — [7] τοῦ δὲ portent les manuscrits; Valois propose τοῦ τε, Harnack adopte τὸ δὲ. — [8] Même remarque que la note 1. — [9] L'espace sur la pierre ne permet pas de loger *vestris.*

Digitized by Google

document épigraphique sur la persécution de Maximin, dans le *Bulletin critique*, 1893, t. II, p. 156-157. — R. Cagnat, *L'année épigraphique*, dans la *Revue archéologique*, 1893, p. 225, n. 11. Cf. *Civiltà cattolica*, 16 septembre 1893. — E. Preuschen, *Analecta Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°, Freiburg-im-Breisgau, 1893, p. 87. — Th. Mommsen, *Inscriptionum Orientis et Illyrici latinarum supplementum*, dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, in-fol., Berolini, 1902, t. III, p. 2056, n. 12132; p. 2226, n. 13625*b*. — P. Fourneret, *Les biens de l'Église après les édits de pacification. Ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine*, in-8°, Paris, 1902, p. 17-19. — E. von Gebhardt, *Ausgewählte Martyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*, in-8°, Berlin, 1902, donne les essais de restitution de Mommsen et de Benndorf-Bormann.

H. LECLERCQ.

ARIMINENSE. Voir RIMINI.

ARINGHI Paul (1600-2 janvier 1676), prêtre de l'Oratoire, a longtemps joui d'une notoriété dont le progrès des études archéologiques l'a en grande partie dépossédé.

En 1632, parut, par les soins de Jean Severani, de la congrégation de l'Oratoire, l'ouvrage posthume d'Antoine Bosio intitulé : *Roma sotterranea* [2]. Son succès fut grand et immédiat. Parmi les confessions protestantes, on comprit l'importance du nouvel ouvrage pour les questions d'origines, objet de disputes que l'âpreté des discours ne parvenait plus à rendre captivantes à force d'être rebattues; quelques conversions au catholicisme achevèrent de donner son prix au livre de Bosio qui les avait provoquées [1]. Afin d'en rendre la lecture plus accessible au grand nombre, on songea dès lors à une traduction latine. Jean Severani s'y appliqua dès lors et son travail est conservé en manuscrit à Rome (*codex Vallicellanus G. 18*), sous ce titre : *Severani. De cœmeteriis libri tres*, quoique, en réalité, l'ouvrage contienne quatre livres. Cette traduction fut entreprise l'année même de la publication du texte italien; en tête du manuscrit on lit la date : *Mai 1635*, et à la page 585 : *Deo dante post plures ægritudines successivas successivis mensibus nedum diebus elaboratum informe tandem hujusmodi exit ex utero opus die 30 Martii 1637*. Mais cette version latine ne vit pas le jour. On en tira cependant copie. Le *codex Vallicellanus G. 32* renferme une copie augmentée sur divers sujets et ces suppléments ne se rencontrent pas dans l'ouvrage original de Bosio édité par Severani. Le *codex Vallicellanus G. 38* contient une autre copie des quatre livres de la *Roma sotterranea* traduite en latin; c'est l'exemplaire écrit de la propre main de Paul Aringhi. Une collation pourrait apprendre en quoi cette dernière copie différait de l'original et si elle en différait, mais c'est un point qu'il importe assez peu d'éclaircir.

En 1651, Aringhi publia un livre latin, en deux volumes in-folio, intitulé : *Roma subterranea*. Non seulement il avait abandonné la division de Bosio et partagé son ouvrage en six livres, mais encore il prétendait donner un travail personnel et non une traduction. Voici le titre qu'il adopta : *Roma subterranea novissima, in qua post Antonium Bosium antesignanum, Joannem Severanum congreg. Oratorii presbyterum et celebres alios scriptores, antiqua christianorum et præcipue martyrum cœmeteria, tituli, monimenta, epitaphia, inscriptiones ac nobiliora sanctorum sepulchra VI libris distincta illustrantur, et quam plurimæ res ecclesiasticæ iconibus graphice describuntur ac multiplici tum sacra tum profana eruditione declarantur opera et studio Pauli Aringhi Romani congreg. eiusdem presbyteri cum duplici indice capitum et rerum locupletissimo*, 2 vol. in-fol., Romæ, typis Vitalis Mascardi, 1651. Ce livre fut reçu avec un applaudissement général; on lui sacrifia celui de Bosio avec une étrange désinvolture. G. Mazzuchelli lui accordait, un siècle après son apparition, le témoignage suivant [3] : *Tradotta venne in latino dal nostro autore, il quale con tal occasione infinite cose vi ha aggiunte, così che non traduzione, ma nuova opera giustamente può dirsi. Ella è tenuta in molto pregio dagli antiquari, e particolarmente dagli studiosi dell'antica ecclesiastica erudizione e molto favorevolmente n'hanno perciò giudicato il Reinesio, Epist.*, XXXV, *ad C. A. Rupertum; Gio. Batista Casali nella sua. Epist. Ad Jacob. Philippum Thomasinum chesta avanti al suo libro. De veter. sacr. christian. ritibus; il Morosio, Polyhist. Literar.*, vol. I, l. V, c. II, § 5 p. 933 *e* vol. III, l. IV, § 18, p. 521; e *Gio. Alberto Fabrizio che avera destinato di darle luogo nel tomo XII della sua raccolta delle antichite ecclesiastiche*, dans *Giornale de'lettere d'Italia*, t. IX, p. 454. En 1811, la *Biographie universelle*, t. II, p. 426 disait de même à propos de Bosio. « Cet ouvrage était très incomplet, Aringhi l'a porté à un tel degré de perfection que tous ceux qui ont parlé de son travail en ont fait l'éloge. »

Il faut aujourd'hui réduire considérablement ces éloges, J.-B. De Rossi a collationné les deux volumes d'Aringhi avec celui de Bosio-Severano et il déclare n'y avoir relevé d'autres nouveautés que des phrases, des développements oratoires et des digressions étrangères au sujet : *non ho trovato quasi altra novità, che verbose e per lo più inutilissime aggiunte di trattazioni a bello studio ommesse dai primi autori e digressioni nulla attenentisi allo scopo del libro* [4]. Les monuments nouveaux et les observations neuves sont si peu de chose qu'il eût été plus honorable pour le traducteur d'en composer un appendice et de ne pas se substituer aux deux savants dont il n'avait fait que rendre le travail original en langue latine.

L'apparition du livre latin déprécia le livre italien et Aringhi prit la place de Bosio. En 1659, la *Roma subterranea* fut réimprimée en 2 volumes in-folio à Cologne et à Paris [5]. En 1668, Christophorus Baumann en donna une traduction allemande abrégée, du format in-12, à Arnheim [6], traduction réimprimée en 1671, en même temps que paraissait un abrégé latin, in-12, Arnheimiæ, apud Fridericum Hagium, 1671.

Aringhi fit paraître les *Monumenta infelicitatis; sive mortes peccatorum pessimæ, ex variis probatisque auctoribus... collectæ*, 2 vol. in-fol., Romæ, ex typographia Jacobi Dragondelli, 1664, le tome Ier est dédié à l'empereur Léopold Ier, le tome IIe à Christine de Suède. — *Triumphus Pœnitentiæ sive selectæ pœnitentium mortes ex variis, probatisque historiarum monumentis*, in-fol., Romæ, typis *Philippi Mariæ Mancini*, 1670, dédié à Clément X. — *Memorie istoriche della vita Padre U. Spada estratte da un manoscritto della bibliotheca Vallicellana... dove sono registrate le memorie di molti Padri. Scritte... dal P. P(aolo) A(ringhi)*. in-8°, Venezia, 1788.

Enfin Mandosio lui attribue : 1° *Trombe del Giubuleo*

[1] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, préf., p. V. — [2] La dédicace de l'ouvrage de Bosio porte la date du 24 mars 1632 et c'est aussi l'année 1632 qui est donnée comme millésime au frontispice, mais à la suite de l'*index* des chapitres se lit un bref du pape expédié le 6 octobre 1634. L'impression aura donc duré trois ans environ et on aura adopté la date non de l'apparition mais de la mise sous presse de l'ouvrage. — [3] G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, in-4°, Brescia, 1753, t. I, part. 2, p. 1055. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 42. — [5] Cette édition de Paris est mentionnée par Mazzuchelli, *loc. cit.* De Rossi, *loc. cit.*, avouait ne l'avoir jamais rencontrée. Le catalogue du British Museum porte cette mention pour l'exemplaire 559*, f. 16 : in-fol., Coloniæ et Lutetiæ Parisiorum [Amsterdam], 1699. — [6] *Abgebildetes unterirdisches Rom...ins Hochtentsche übersetzt durch C. Baumann*, in-12, Arnheim, 1668.]

Digitized by Google

dell'anno santo 1650; 2° *Scena vitiorum tragica tomi II*; qui seraient conservés en manuscrits à la Vallicellane.

H. LECLERCQ.

ARISTOCRATIQUES (CLASSES). — I. Période apostolique. II. Pomponia Græcina. III. L. Ann. Sénèque. IV. Claudia Acté. V. Les Flaviens. VI. Les Acilii Glabrions. VII. Marcia. VIII. Philippe l'Arabe. IX. Julia Mamæa. X. Otacilia Severa. XI. Tryphonia et Cyrilla. XII. Salonine. XIII. Valeria et Prisca. XIV. Les Cæcilii. XV. Les Pomponii Bassi. XVI. Les Dasumii. XVII. Les Aurelii. XVIII. Les papes. XIX. Quelques personnages. XX. Quelques textes. XXI. Les bouleutes phrygiens. XXII. Hors de l'Empire. XXIII. IVe siècle.

I. PÉRIODE APOSTOLIQUE. — La conversion de Constantin, en 313, procure à l'Église la paix et l'existence officielle. A partir de cette date, les communautés chrétiennes voient partout le nombre de leurs membres s'accroître dans des proportions considérables. Toutes les classes de la société y sont désormais représentées. Ce résultat était-il dû à la conviction ou au calcul? Nous n'avons pas à le rechercher puisque, à partir de l'édit de Milan, la question qui fait l'objet de cette dissertation n'existe plus. Cette question consiste à savoir si, pendant les trois premiers siècles, le christianisme a compté des affiliés parmi les classes élevées de la société et à rechercher les éléments, si incomplets qu'ils dussent être, d'une statistique de ces affiliés.

La préoccupation d'introduire dans le christianisme quelques hommes illustres a inspiré bien des légendes; il est possible néanmoins que parmi les convertis des premiers temps il se soit rencontré des membres de la classe sénatoriale; car nous ne nous occupons pas dans cette étude des fidèles qui, tout en possédant du bien ou même de grandes richesses [1], n'appartenaient pas aux classes aristocratiques. Le témoignage le plus ancien qui nous montre des personnages du premier rang parmi les chrétiens se lit dans l'Épître de saint Jacques : Ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ [2]. « Si un homme portant l'anneau d'or et le vêtement blanc pénètre dans votre assemblée, » il ne doit pas recevoir un siège plus honorable que le pauvre dans son habit rapé. Nous avons dit ailleurs à quelle catégorie de citoyens était réservé, vers le temps où l'épître fut écrite, le droit de porter l'anneau d'or. Voir ANNEAU, t. I, col. 2175. Il n'y a rien à tirer des énumérations contenues dans différentes épîtres de saint Paul. Les termes généraux comme ceux-ci : *qui de domo Cæsaris sunt* [3], *qui sunt ex Narcissi domo* [4], *qui sunt ex Aristobuli domo* [5], ne nous apprennent rien sur la qualité des fidèles composant ces divers groupes. Les noms sont presque tous serviles [6] ou bien ce sont ceux de gens de la basse classe, personne ne porte les *tria nomina*. A quel titre l'Église de Rome méritait-elle dès lors d'être « célèbre entre toutes les autres » [7]? Nous ne saurions le dire. Si c'était le nombre de ses adhérents ou leur distinction, les textes ne nous permettent pas de le savoir. Notons seulement que le pape saint Clément fait allusion à une communauté nombreuse, πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, dès l'année 66 [8].

Une lecture attentive des plus anciens écrits du christianisme nous permet de recueillir quelques indications utiles pour notre recherche. Un verset de la première épître de saint Paul aux Corinthiens a été le plus souvent mal compris. « Regardez comment vous avez été appelés, demande l'apôtre; il n'y a pas parmi vous beaucoup de sages selon la chair, il n'y a pas beaucoup de puissants, il n'y a pas beaucoup de nobles : » οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς [9]. Évidemment, puisque dans la communauté naissante de Corinthe il ne se trouve que *peu* de nobles, c'est qu'il s'en trouve au moins quelques-uns. Et le contraire aurait lieu de nous surprendre, puisque dans toute société, l'aristocratie est naturellement moins nombreuse que le peuple.

A Thessalonique, parmi la grande multitude, πλῆθος πολύ, qui, au témoignage de saint Luc, crut à la prédication, se trouvèrent « beaucoup de femmes des premières de la cité », γυναικῶν τε πρώτων οὐκ ὀλίγαι [10]; ce n'étaient pas les seules conquêtes faites dans les rangs de l'aristocratie de Thessalonique puisqu'un groupe de nobles de la ville accompagna Paul sur la route de Bérée : εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ [11].

A Bérée, la foi nouvelle conquit « beaucoup de femmes de haute condition et un grand nombre d'hommes », γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι [12].

A Athènes, Paul convertit un des membres du conseil de l'Aréopage, nommé Dionysios [13]. Bien que nous ne sachions rien de plus sur ce personnage, le fait seul d'avoir fait partie de l'Aréopage témoigne qu'il jouissait d'un rang élevé. Primitivement, la majorité de l'Aréopage sortait toujours de l'aristocratie. A l'époque de la domination romaine un changement paraît s'être produit dans le recrutement des aréopagites. Toutes les places furent vraisemblablement données à l'élection; des citoyens romains, un proconsul, reçoivent le titre d'aréopagites et l'empereur Gallien lui-même nous dit-on, *Areopagitarum præterea cupiebat ingeri numero* [14].

A Chypre, le proconsul Sergius Paulus se convertit pendant le séjour de saint Paul [15]. Ce personnage appartenait à la *gens Sergia* qui donna un consul en l'an 168, L. Sergius Paulus, et un consul « suffect » à une date mal connue [16].

En Bithynie, nous trouvons dans les dernières années du IIe siècle, un groupe important de chrétiens qui doivent être rattachés chronologiquement à la période apostolique, car Pline nous apprend qu'en l'année 112 on comptait parmi ces chrétiens des personnes converties depuis plus de vingt ans et qui avaient apostasié au temps de la persécution de Domitien [17]. Parmi ces Bithyniens se trouvaient des nobles puisque, au dire du proconsul, *multi* OMNIS ORDINIS *vocantur in periculum et vocabuntur* [18].

[1] Il y aurait avec eux la matière d'une dissertation séparée. Outre S. Matthieu, Zachée, Nicodème, on pourrait, à s'en tenir aux *Actes* et aux *Épîtres*, rappeler l'épisode d'Ananie et de Saphire, Barnabé, le centurion Corneille, Lydie la marchande de pourpre de Thyatires, et d'autres encore. — [2] Jac., II, 2. — [3] Phil., IV, 22. H. Greppo, *Traditions et conjectures diverses sur les chrétiens de la maison de Néron dont il est parlé dans l'épître aux Phil., IV, 22*, dans *Trois mémoires relatifs à l'histoire ecclésiastique des premiers siècles*, in-8°, Paris, 1840, p. 1 sq. — [4] Rom., XVI, 11. — [5] Rom., XVII, 11. — [6] Rom., XVI, 5-15. — [7] Rom., I, 8. — [8] S. Clément, *Epist. ad Corinth.*, I, 6, édit., Funk, Tubingæ, 1887, t. I, p. 68; la lettre est de l'année 96, mais le texte vise la persécution de Néron. — [9] Corinth., I, 26. — [10] Act., XVII, 4. — [11] Act., XVII, 11. — [12] Act., XVII, 12. — [13] Act., XVII, 34. — [14] Trebellius Pollion. *Hist. aug.*, l. XII, n. III. — [15] Act., XIII, 12. — [16] Sur le personnage de Sergius Paulus dont Renan avait un peu imprudemment nié la conversion, cf. J. B. Lightfoot, *Essays on supernatural Religion*, in-8°, London, 1889, p. 292-297; W. Ramsay, *Saint Paul the Traveller and the roman citizens*, in-8°, London, 1895, p. 73-88; A. C. Headlam, dans J. Hastings, *Dict. of the Bible*, in-4°, Edinburgh, 1900, t. III, p. 731. — [17] H. Leclercq, *Mélanges d'épigr. chrét.*, dans la *Revue bénédictine*, 1905, p. 80. — [18] Pline, *Epist.*, l. X, n. 97. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888, p. 59; P. Allard, dans *La science catholique*, 1890, p. 507; J. A. Campbell, *Noble christian families in Rome under the pagan emperors*, dans *The Dublin Review*, 1900, t. CXXVI, p. 356; F. A. Noble, *Typical New Testament conversions*, in-8°, London, 1902; R. Schmidt, *Die Anfange des Christenthums des Stadt Rom*, in-8°, Heidelberg, 1879; Hasenclever, *Christliche Proselyten des höheren Stände in ersten Jahrhundert*, dans *Jahrb. für protest. Theol.*, 1882, p, 234 sq.; H. Lisco, *Roma peregrina. Ein Ueberblick über die Entwicklung des Christenthum in den ersten Jahrhunderten*, in-8°, Berlin, 1901

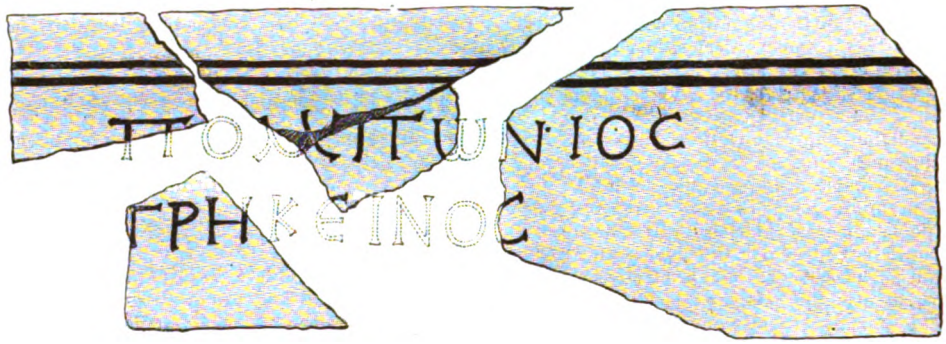
Digitized by Google

II. Pomponia Græcina. — Vers ce temps peut-être se place un épisode qui nous fait connaître une chrétienne appartenant à la plus haute aristocratie; c'est Pomponia Græcina, épouse du consulaire Aulus Plautius. Voici les propres paroles de Tacite: *Et Pomponia Græcina, insignis femina, Plautio, qui ovans se de Britannis retulit, nupta ac superstitionis externæ rea, mariti judicio permissa. Isque prisco instituto, propinquis coram, de capite famaque conjugis cognovit, et insontem nuntiavit. Longa huic Pomponiæ ætas et continua tristitia fuit. Nam post Juliam Drusi filiam dolo Messalinæ interfectam, per quadraginta annos non cultu nisi lugubri, non animo nisi mœsto egit. Idque illi imperitante Claudio impune, mox gloriam vertit* [1]. Cette accusation énigmatique a, depuis longtemps, attiré l'attention des historiens : Baronius et Tillemont; des commentateurs de Tacite : Juste-Lipse, Ryckius, Ernesti, Brottier; des archéologues : Greppo [2], J.-B. De Rossi [3]. Tous se sont accordés à interpréter la *superstitio externa* dans le sens de christianisme. La convocation du tribunal de famille était à peu près complètement abolie à Rome à l'époque où il fut réuni pour connaître de la conduite de Pomponia Græcina [4] Celle-ci fut renvoyée indemne. Il n'y a rien dans tout cela qui permette d'affirmer que Pomponia fût chrétienne [5]; la preuve, ou plutôt la conjecture vient d'ailleurs. Une épitaphe retrouvée il y a quelques années dans une des plus anciennes régions de la catacombe de Callixte mentionne un membre de la famille, probablement un descendant, peut-être le petit-fils de Pomponia [6] (fig. 955).

Le christianisme du petit-fils rend vraisemblable le christianisme de l'aïeule et permet de faire remonter à la femme de Plautius la conversion de cette branche de la famille des Pomponii que nous retrouverons plus loin. On s'est même demandé si Pomponia Græcina ne devait pas être identifiée avec Lucine, l'éponyme du cimetière: c'est une question sur laquelle nous reviendrons.

III. L. Ann. Sénèque. — Nous n'avons pas à aborder ici la question du christianisme d'Épictète qui sortait de la condition servile [7], mais nous rencontrons un personnage appartenant à l'ordre équestre et dans lequel on a pensé voir un chrétien : L. Annæus Sénèque [8].

Le christianisme de Sénèque a été souvent et passionnément discuté [9]. Si rebattu que soit le sujet au point de vue historique, il laisse toujours place, au point de vue littéraire, pour des rapprochements de textes suggestifs. Le fait des rapports de Sénèque avec saint Paul et de sa conversion a pour fondement des ouvrages apocryphes : une correspondance prétendue entre le philosophe et l'apôtre et un récit à prétention historique du pseudo-Linus. Nous n'avons pas à expo-



955. — Épitaphe d'un Pomponius. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIX-L, n. 27.

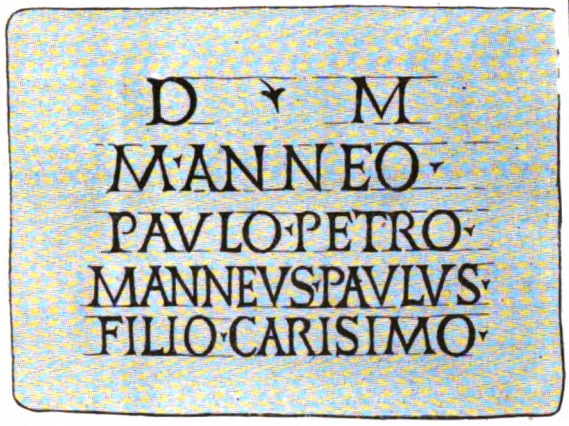
[1] Tacite, *Annal.*, l. XIII, c. XXXII. L'accusation est de l'année 58, cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 319; t. II, p. 363. — [2] H. Greppo, *Trois mémoires*, in-8°, Paris, 1840, p. 68; *Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires concernant les premiers siècles chrétiens*, in-8°, Lyon, 1841. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 306-315; t. II, p. 282, 360, 363, et principalement t. I, p. 319, où il invoque en faveur du christianisme de Pomponia l'opinion de Borghesi, *Decadi numismatici*, XI, 6, dans *Œuvres complètes*, in-4°, Paris, t. II, p. 27; des Vergers, *Essai sur Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1860, p. 106; C. Cavedoni, dans les *Memorie di Modena*, III série, t. XI, p. 402. — [4] Fresquet, *Du tribunal de famille chez les Romains*, dans la *Revue historique du droit français*, 1855, t. I, p. 125. — [5] W. Sanday et A. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, in-8°, Edinburgh, 1896, Introd., p. XVIII. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 281, 363. Cf. L. Duchesne, *Les origines chrétiennes, Leçons d'hist., ecclés.*, in-8°, Paris, s. d., p. 178, fait mourir Pomponia Græcina en 83. — [7] M. Heumann, *De philosophia Epicteti*, in-8°, Ienæ, 1703; M. Rossal, *Disquisitio de Epicteto philosopho stoico, qua probatur eum non fuisse christianum*, in-8°, Groningæ, 1708. Cf. *Acta eruditorum*, Lipsiæ, *Supplementum*, t. IV, p. 309 sq.; D. Müller, *De Epicteti christianismo*, in-4°, Chemnici, 1724. Bibliographie dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. V, p. 65, note *a*. On saura sur Epictète tout ce qu'on en peut savoir au point de vue historique en consultant J. Colardeau, *Étude sur Epictète*, in-8°, Paris, 1903, p. 3-33 : La vie et l'œuvre d'Epictète. — [8] A. Strauch, *De christianismo Senecæ*, in-4°, Witembergi, 1668; in-4°, Ienæ, 1706; G. Kæwitz, *De christianismo Senecæ*, 1668, ne forme qu'un ouvrage avec le précédent; J. G. Schellemberg, *Seneca christianus id est flores christiani ex L. A. Senecæ epistolis collecti*, in-8°, Treviris, 1769; Augsbourg, 1782; Juste Siber, *De Seneca divinis oraculis quodammodo consono*, in-12, Dresdæ, 1675; N. Harschmidt, *De Senecæ notitia Dei naturali*, 1668; Andr. Schmidt, *De Seneca ejusque theologia*, in-4°, Ienæ, 1668; Von Seelen, *De scriptoribus falso in ordinem christianorum relatis*, in-4°, Strasburgi, 1714; J. J. Svaning, *L. A. Senecæ theologia naturalis contemplativa in locos communes digesta*, in-4°, Hafniæ, 1710; J. Heineccius, *De philosophis semi-christianis*, dans *Opera*, in-4°, Genevæ, 1746, t. II; F. Ch. Gelpke, *Tractatiuncula de familiaritate quæ Paulo Apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur verisimillima*, in-4°, Lipsiæ, 1813; Schœll, *Hist. de la litt. romaine*, t. II, p. 448-449; J. de Maistre, *Soirées de S. Pétersbourg*, in-8°, Lyon, 1836, t. II, p. 160, IXe entretien; H. Greppo, *op. cit.*, p. 89; P. Hochart, *Étude sur la vie de Sénèque*, in-8°, Paris, 1885; Connybeare et Howson, *Life and Epistles of St. Paul*, in-8°, London, 1851; J. B. Lightfoot, *St. Paul and Seneca*, dans *Comment. on the Epistle the Philippians*, in-8°, London, 1888, p. 268; A. Fleury, *Saint Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme*, 2 in-8°, Paris, 1853; Aubertin, *Sénèque et S. Paul*, in-8°, 1869. — [9] E. Westerburg, *Der Ursprung der Sage dass Seneca Christ gewesen sein. Eine kritische Untersuchungen nebst einer Rezension des apokryphen Briefwechsels des Apostels Paulus mit Seneca*, in-8°, Berlin, 1881; cf. *Revue critique*, 1881, 18 juillet; M. Baumgarten, *Lucius Annæus Seneca und das Christenthum in der tief gesemkenen antiken Weltzeit*, in-8°, Rostock, 1895.

Digitized by Google

ser un débat depuis longtemps épuisé et d'où il ressort qu'on ne peut invoquer, en faveur du christianisme de Sénèque, aucune preuve de fait.

Nous signalerons cependant, à titre de simple curiosité, un monument épigraphique découvert à Ostie, en 1867, par Ercole Visconti, et que sa paléographie classe au IIe ou au IIIe siècle [1] (fig. 956).

Il s'agit presque certainement ici de quelque affran-



956. — Épitaphe d'Anneus.
D'après *Bullettino di archeol. crist.*, 1867, p. 13.

chi de la *gens Annea* et le rapprochement offre à ce titre un certain intérêt.

On a, paraît-il, prétendu rapprocher du christianisme ou y rattacher Lucain, Thraseas et Demetrius le Cynique; ce sont là de pures imaginations.

IV. Claudia Acté. — La *Synopsis* attribuée à Dorothée de Tyr mentionne parmi les soixante-douze disciples de Jésus un personnage ayant nom César dans lequel quelques auteurs ont pensé voir l'individu désigné par les mots *qui de domo Cæsaris sunt*. Comme on ne peut accorder aucun crédit au catalogue en question, il n'y a pas lieu de s'attarder à discuter cette hypothèse.

Avant de quitter ce premier groupe, nous devons donner un instant d'attention à un texte malheureusement tardif. Saint Jean Chrysostome avance que saint Paul avait converti et baptisé un échanson de Néron, οἰνοχοον [2] et la concubine de ce prince, παλλακίδα [3]. Plusieurs auteurs [4] ont imaginé qu'il s'agissait de Sabina Poppea qui fut en effet quelque temps concubine avant de recevoir le titre d'épouse. Cette opinion n'est plus soutenable [5]; il s'agirait donc ici d'Acté [6].

Acté ne nous est connue que par ce qu'en dit Xiphilin, abréviateur de Dion. Elle était née en Asie où elle avait reçu d'un marchand d'esclaves son nom d'Acté. Venue à Rome, elle paraît avoir fait partie de la maison de Claude; Néron l'y connut et l'affranchit. Lorsque, à l'âge de dix-sept ans, il fut empereur (octobre 54), il résolut de faire asseoir Acté sur le trône. Son humble origine cessa d'être un obstacle à cette élévation. On lui composa une généalogie fabuleuse qui la faisait descendre du roi de Pergame, Attale Philomitor. L'intervention d'Agrippine ne put interdire à Néron de donner à Acté le rang, sinon le titre d'épouse. Le train de vie d'Acté, dont permettent de juger vingt-cinq inscriptions, était celui d'une impératrice. Sans doute, tout ce luxe ne parvint pas à introduire Acté dans les rangs de l'aristocratie romaine, mais ce que l'histoire nous apprend de cette dernière ne permet pas de mettre en doute un seul instant que, par crainte ou par servilité à l'égard de Néron, les représentants de la noblesse romaine n'aient accueilli Acté et lui aient fait place dans leur société. Lorsque la faveur de Poppée eut fait éloigner Acté du Palatin, elle continua de vivre dans Rome. C'est alors qu'on a imaginé de la faire convertir au christianisme. On n'en a aucune preuve; mais ce n'est pas une raison absolue de l'écarter, puisque, comme nous le verrons au cours de cette dissertation, nous ne pourrons jamais, quand il s'agit de ces premiers convertis, qu'apporter des insinuations plutôt que des textes formels. Ce sera le cas pour Pomponia Græcina, le consul Flavius Clemens, Marcia. Quoi qu'il en soit, le christianisme d'Acté n'est qu'une conjecture et ne paraît pas devoir être jamais autre chose.

V. Les Flaviens. — Sur la voie Ardéatine se trouvait au Ier siècle l'hypogée d'une branche de la famille des Flaviens. Ses débris existent encore; constructions et peintures ne permettent pas de douter qu'à cette date reculée l'hypogée fût la propriété de Flaviens chrétiens [7]. Voir t. I, fig. 174, col. 811. Le domaine funéraire dans lequel fut creusé l'hypogée appartenait en effet à Flavia Domitilla, nièce de l'empereur Vespasien, cousine et depuis épouse du consul de l'année 95, Flavius Clemens.

Cette branche collatérale descendait de Titus Flavius Sabinus, frère de Vespasien, préteur urbain à deux reprises et qui périt dans la révolution qui donna l'empire à son frère.

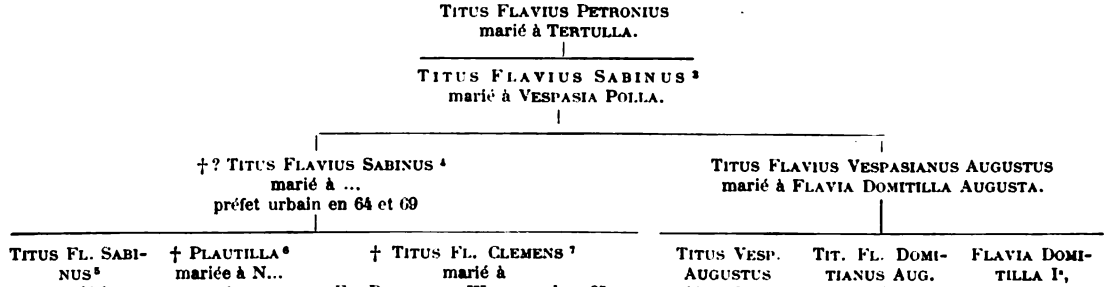
Le seul passage dans lequel l'auteur païen mentionne les condamnations portées par Domitien pour délit de religion se lit dans l'abrégé de Dion par Xiphilin. Il y est dit que Flavius Clemens et sa femme Flavia Domitilla furent condamnés sous l'inculpation de *sacrilège*, ἀθεότης [8]. Flavius Clemens était donc à la fois cousin et neveu de Domitien, et ses deux fils, que l'empereur

[1] De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1867, p. 5-9; Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 178, note 3; L. Renier, dans la *Revue archéol.*, 1867, p. 375. — [2] S. Jean Chrysostome, *In epist. II ad Timoth.*, homil. x, n. 2, *P. G.*, t. LXII, col. 657. Cf. H. Greppo, *Conjectures sur l'échanson de Néron*, dans *Trois mémoires*, p. 21 sq. Ailleurs, homil. III, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 614, saint Jean Chrysostome parle d'un οἰκείωμαμνος de Néron. — [3] S. Jean Chrysostome, *Adv. oppugn. vitæ. monast.*, l. I, c. III, *P. G.*, t. XLVII, col. 323, va jusqu'à dire que l'apôtre aurait détourné cette femme de sa liaison et il attribue à cette cause la haine de Néron pour la religion de l'importun convertisseur. Au XIIe siècle, Michel Glycas, *Annales*, part. III, édit. Labbe, p. 236, mentionne également une conversion opérée par saint Paul dans le palais de Néron et provoquant la sentence de mort. Ici, il ne s'agit plus de la concubine, mais d'un ἐπίρατος, qui, ainsi que l'a fait observer le père Labbe, serait un « pédéraste » de Néron. — [4] Baronius, *Annales*, in-4°, Barri-Ducis, 1864, t. I, ad an. 59, n. 9, Wolf a suivi cette opinion dans ses *Scholiæ*, au traité *De prescriptionibus* de Tertullien. — [5] Elle avait été fort convenablement repoussée par H. Greppo, *op. cit.*, p. 38 sq. Sur Poppée, voir Ph. Fabia, *L'adultère de Néron et de Poppée*, dans la *Revue de philologie*, 1896, t. XX, p. 12-22; *Comment Poppée devint impératrice*, dans la même revue, 1897, t. XXI, p. 221-239; *Le règne et la mort de Poppée*, dans la même revue, 1898, t. XXII, p. 333-445. — [6] Tacite, *Annal.*, XIII, 12, 46; Suétone, *Nero*, XXVIII; cf. H. Greppo, *op. cit.*, p. 41 sq.; Tristan de Saint-Amand, *op. cit.*, t. I, p. 243; A. Loth, *Acté, sa conversion au christianisme*, dans la *Revue des questions historiques*, 1875, t. XVII, p. 58-113; B. Aubé, *Histoire des persécutions*, in-8°, Paris, 1875, t. I, c. II; B. W. Henderson, *The life and principate of the emperor Nero*, in-8°, London, 1903, p. 62-64. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 42; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. I, pl. 19; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XII; L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes romaines*, in-12, Paris, 1881, n. 23; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 5. — [8] C. Neumann, *Der römische Stadt und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 17, 20; Ramsay, *The Church in the roman Empire*, in-8°, London, 1895, p. 260, adoptent cette traduction.

Digitized by Google

avait nommés Vespasien et Domitien, étaient ses successeurs désignés sur le trône impérial, *palam successores destinaverat*. Clemens était bon et doux, point ambitieux ni ami des plaisirs. Comme les contemporains savaient qu'il n'appartenait pas au parti stoïcien, où l'abstention politique était érigée en système, ils le méprisaient comme un paresseux ou un rêveur, ce qui, pour beaucoup d'hommes, est la même chose. Suétone le traite ainsi : *Denique Flavium Clementem patruelem suum* (de Domitien) *contemptissimæ inertiæ*[1]. On ne sut que plus tard, dit Beulé, que cet esprit de détachement était une vertu chrétienne et que Clemens préférait la vie contemplative à la vie publique, surtout parce que les magistratures avaient un caractère religieux et obligeaient à des serments et des cérémonies idolâtriques. Toutefois, Domitien le força d'être consul avec lui en l'an 95, et ce consulat précipita sa mort[2].

rapprocher d'eux Petronilla et Plautilla qui peuvent être rattachées à la famille des Flaviens. Petronilla, qu'une erreur longtemps persistante rattachait philologiquement à Petrus, rappelle avec plus de fondement Flavius Petro ou Petronius, grand-père de Vespasien. La filiation imaginée entre saint Pierre et sa prétendue fille se réduirait à un lien tout spirituel. Cependant ce rapprochement de noms que nous substituons à celui qu'on faisait jadis serait purement arbitraire si, dans les itinéraires des pèlerins qui visitaient les catacombes[13], on ne trouvait la mention du tombeau de sainte Pétronille : or, ce tombeau se trouvait sur le terrain (*prædium*) de Flavia Domitilla IV[a] ou d'une homonyme de la même famille[14]. Pour occuper cette place, il fallait bien que Petronilla fût parente de Flavia Domitilla. Il en est de même de Plautilla, que le martyrologe désigne comme la mère de Domitilla II[a]



La femme de Clemens s'appelait Flavia Domitilla comme sa grand'mère qui était la femme de Vespasien. Elle fut enveloppée dans l'accusation qui atteignait son mari et avec eux « beaucoup de gens qui suivaient les rites juifs » : Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν[11]. L'accusation d'*athéisme* et de *superstition juive* ne prête à aucune ambiguïté en un temps où être athée consistait à professer une religion non reconnue par le Sénat — ce qui était le cas du christianisme — et où l'État romain allait précisément procéder *administrativement* à la distinction entre juifs et chrétiens qu'il s'obstinait à confondre[12]. Flavius Clemens, cousin de l'empereur, et sa femme étaient donc chrétiens, et peut-être pouvons-nous dès maintenant

et qui, en effet, a été ensevelie dans la même catacombe qu'avaient fait creuser ou sa belle-sœur ou sa fille.

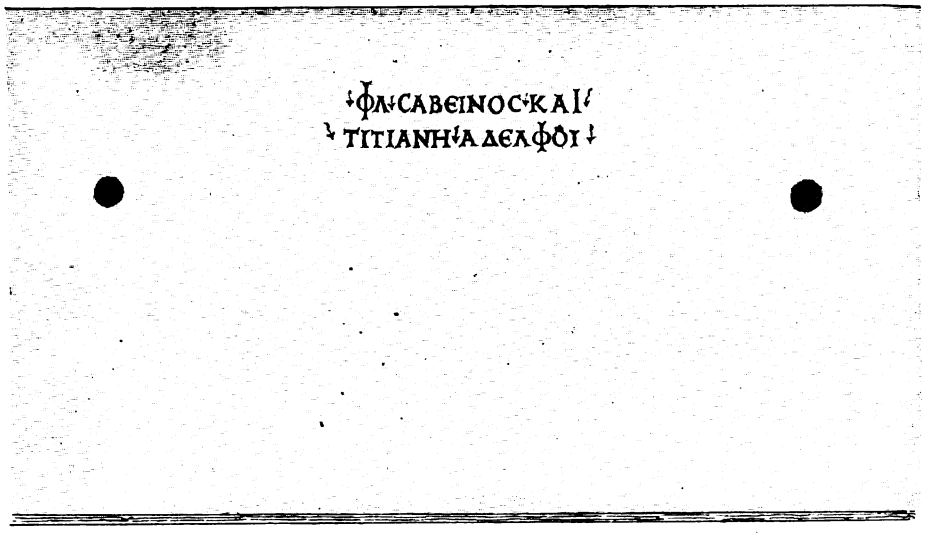
Il reste à parler de Flavia Domitilla II[a] sur laquelle Eusèbe s'exprime ainsi, invoquant le témoignage des historiens profanes : « Ils ont raconté, dit-il, que la quinzième année du règne de Domitien, Flavia Domitilla, fille de la sœur de Flavius Clemens, un des consuls, fut, avec plusieurs autres, reléguée dans l'île Pontia, pour avoir confessé le Christ[15]. » Quels sont ces historiens profanes? Est-ce Dion, qui montre Flavia Domitilla exilée, non dans l'île Pontia, mais dans l'île Pandataria? La confusion entre deux îlots voisins ne porte pas à conséquence, car on y avait transporté indifféremment, à diverses époques, les membres de la

[1] Suétone, *Domitianus*, 15. — [2] E. Beulé, *Les chrétiens de la famille Flavia*, dans *Fouilles et découvertes*, in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 416, Suétone, *Domitianus*, 15; *repente ex tenuissima suspicione, tantum non in ipso ejus consulatu, interemit.* La généalogie des Flaviens a été reprise et remaniée par Mommsen dans *Corp. inscr. lat.*, t. VI, p. 172-173. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 69 sq. a traité la question de savoir *Si le Flavie Domitille cristiane, delle quali parlano gli storici, sieno due diverse od una sola persona* et a maintenu la distinction des deux Domitille. — [3] Suétone, *Vespasianus*, 1. — [4] Tacite, *Hist.*, l. III, n. 65, 75. — [5] Suétone, *Domitianus*, 10. — [6] *Acta sanct.*, maii, t. III, p. 3 sq.; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 20. — [7] *Corp. insc. lat.*, t. VI, n. 948; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 70 sq.; 1875, p. 67; Orelli-Henzen, *Insc. lat.*, n. 5423. — [8] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 251; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 17; 1875, p. 69. — [9] Suétone, *Domitianus*, 22; Juvénal, *Satires*, l. II, c. XXXII. — [10] Suétone, *Domitianus*, 3; Dion. *Hist. rom.*, l. LXVII, n. 3. — [11] Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. LXVII, c. XIII. Flavia Domitilla IV[a] fut déportée à Pandataria. Cf. B. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins*, in-8°, Paris, 1875, p. 163-183. — [12] Renan, *Les Évangiles*, in-8°, Paris, 1877, p. 231. — [13] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 131; *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 22. — [14] Ce serait Flavia Domitilla II[a]. — [15] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVIII, *P. L.*, t. XX, col. 252; M. Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1898, p. 12 sq. : *Il cristianesimo nelle famiglie nobili e patrizie dell' impero*; B. Aubé, *De la légalité du christianisme dans l'empire romain pendant le Ier siècle*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1866, p. 184 sq.

Digitized by Google

famille impériale. Est-ce Bruttius Præsens, l'ami de Pline le Jeune? On n'en a aucune preuve[1]. Est-ce un récit primitif dont on croit ressaisir quelques traces dans les Actes des martyrs Nérée et Achillée, de leur vivant eunuques de la famille Flavia? Rien ne le prouve. Quoi qu'il en soit, le fait de la déportation de Flavia Domitilla dans l'île Pontia ne peut être révoqué en doute, puisque sainte Paule visita les cellules où la clarissime avait subi un long martyre, *cellulas ubi longum martyrium duxerat*[2].

L'épigraphie nous offre un nouveau et très précieux témoignage. Dans la région primitive du cimetière de Domitille, en sortant de la basilique des Saints-Nérée-et-Achillée et en suivant les galeries à gauche, on rencontra, en 1875, la preuve la plus certaine de la présence en ce lieu des sépultures des membres chrétiens de la famille Flavienne. Une énorme plaque de marbre (fig. 957) ayant servi non de fermeture verticale à un



957. — Épitaphe de Flavius Sabinus et de Titiana. D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1875, pl. v, n. 4.

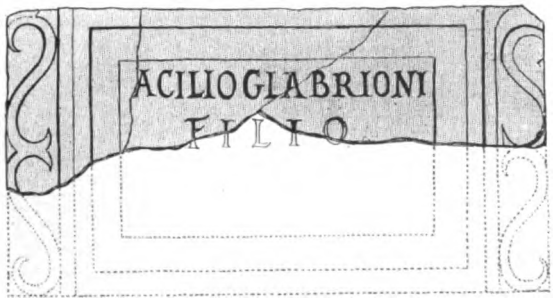
loculus, mais de table horizontale sur une sépulture *a mensa*, présentait à la surface les traces laissées par deux anneaux de fer ou de bronze[3]. Au centre était gravée, sur deux lignes, une inscription dont les caractères nets et bien tracés n'offrent aucune difficulté[4]. On y lit : « A Flavius Sabinus et à Titiana, frères. » Si on se reporte à notre tableau généalogique, on verra que le frère de l'empereur Vespasien se nommait Flavius Sabinus et l'épitaphe se rapporte soit à un petit-fils, soit à un arrière petit-fils de ce personnage. La paléographie permet d'assigner ce monument au IIe siècle. A cette époque les Flavii Titiani passèrent du rang équestre au rang sénatorial, et notre inscription les montre apparentés à la branche collatérale des Flavii, celle des Flavii Sabini dont firent partie tous les membres chrétiens de cette famille. Le consul Tit. Fl. Clemens, marié à Fl. Domitilla IIIa, avait eu plusieurs enfants. Une inscription[5] leur en attribue sept, nous n'en connaissons que trois, dont deux fils destinés à succéder à Domitien. Après la mort de cet empereur et l'abolition de ses actes par le Sénat, Fl. Vespasianus II et Fl. Domitianus II privés de cette succession durent reprendre le nom qu'ils portaient avant leur désignation en qualité d'héritiers présomptifs. C'est l'un d'eux ou bien un de leurs fils qui aura été le Flavius Sabinus de l'épitaphe. L'un d'eux aura pu épouser une Titiana, ce qui expliquerait le cas d'un frère et d'une sœur portant les *cognomina* de Flavius Sabinus et Titiana. Quoi qu'il en soit de ces conjectures, il demeure certain que, au IIe siècle, la famille des Titi Flavii Titiani, dont une fille épousa l'empereur Pertinax, s'était unie aux Flavii Sabini et que la mort du consul Clemens, l'exil de Flavia Domitilla IIa et de Flavia Domitilla IIIa n'éteignit pas le christianisme dans la famille de Flaviens.

VI. Les Acili Glabrions. — Les fouilles exécutées en 1888, dans le cimetière de Priscille, sur la voie *Salaria nova*, ont permis de déblayer dans la partie centrale et primitive un hypogée qui, à l'origine, était tout à fait isolé et séparé des galeries de la nécropole qui, plus tard, l'enveloppèrent de tous les côtés. Au fond de l'hypogée une communication introduit dans une vaste salle, jadis réservoir de la villa, transformée en sa nouvelle destination afin de procurer une place particulièrement honorable pour un tombeau. La décoration en marbre, les mosaïques, les colonnes de jaune antique font pressentir l'importance de ce monument; seuls des fragments et des débris informes peuvent mettre sur la voie de

[1] En 1854, J.-B. De Rossi trouva, dans la catacombe de Domitille, un fragment de sarcophage précipité du sol supérieur par un lucernaire : l'inscription mentionne deux enfants dont l'un s'appelle *Bruttius Crispinus*. Faut-il en induire que le terrain ayant appartenu à la famille des *Bruttii* serait voisin de celui que possédait la famille de Flavia Domitilla? D'où une raison pour Bruttius Præsens d'être particulièrement renseigné sur des personnages qu'il avait tous connus. — [2] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 878 sq. Peut-être Tacite fait-il allusion à cet exil lorsqu'il estime son beau-père Agricola heureux de n'avoir pas assisté à l'exil de tant de matrones du sang le plus illustre, *Non vidit Agricola... tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas*. Tacite, *Agricola*, XLV. — [3] Des plaques semblables ont été trouvées dans les cimetières de Prétextat, de Calliste et de saint Hermès. — [4] Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane transportate ad uso e adornamento delle Chiese*, in-4°, Roma, 1744, p. 459; De Rossi, *Bullettino di archeologia christiana*, 1875, p. 40-41, pl. v, n. 4; p. 64; *servito ad un sepolcro a mensa, piuttosto che ad un simplice loculo : ma le sue dimensioni bene convengono ad antichissimi loculi di enorme grandezza, a piè dei quali fu trovata giacente*. — [5] Orelli-Henzen, *Inscript. latin.*, in-8°, Turici, 1856, n. 5423. En 266, l'armée du tyran Aureolus était commandée par un personnage nommé Domitien qui se vantait de descendre des Flavii Augusti et de Domitille, cf. Trebellius Pollio, *Triginta tyranni*, c. XII.

Digitized by Google

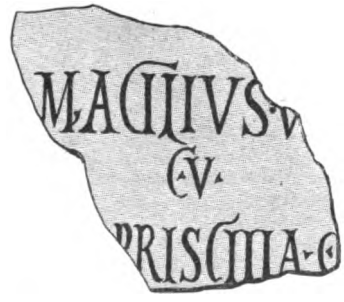
l'attribution et de l'histoire de ce réduit. Un de ces fragments épigraphiques provient d'un couvercle de sarcophage (fig. 958). Il ne contient que ces mots :



958. — Épitaphe d'Acilius Gabrion.
D'après *Bullett. di arch. crist.*, 1889, pl. v, n. 1.

« Les *Manii Acilii Glabriones*, écrit J.-B. De Rossi, ont été une des plus illustres familles de la république et de l'empire romain. Pertinax, devenu empereur, les proclama « les plus nobles des patriciens » (εὐγενεστάτους πάντων εὐπατριδῶν) [1]. Leur histoire se poursuit à travers les fastes consulaires et les monuments de l'épigraphie jusqu'à la chute de l'empire. Au IIe siècle de l'ère chrétienne, presque chaque génération des Glabriones est marquée par un consulat. Dans la première ligne de notre inscription, il manque seulement une lettre, le *prænomen*, que je n'hésite pas à suppléer M' (*Manio*). La paternité n'était pas signée par les simples sigles ordinaires M'. F (*Manii filio*); elle était exprimée par une formule plus développée : FILIO (*Manii Acilii Glabrionis...*), ce qui prouve que le père avait été un personnage dont il convenait de marquer *in extenso*, les noms et les titres. Plus tard, nous verrons si l'on peut tenter de l'identifier avec un des *Manii Acilii Glabriones* connus par l'histoire.

« Ce *titulus* d'un Acilius Glabrio, fils d'un personnage illustre du même nom, se trouve-t-il par simple



959. — Épitaphe de M. Acilius V...
D'après *Bullett. di arch. crist.*, 1889, pl. v, n. 2.

hasard en ce lieu? Et dans le cas où il appartiendrait à l'hypogée, faut-il y voir un monument isolé ou bien le rattacher à un groupe de tombeaux des Acilii Glabriones? L'inscription suivante (fig. 959), donnera la réponse. Elle est gravée en lettres imitant un peu l'écriture cursive, sur un fragment de marbre très épais, qui semble être le devant d'un sarcophage. On y lit : *M(anius) Acilius V.., c(larissimus) v(ir) [et] Priscilla c(larissima) (femina* ou *puella)*. Le prénom *Manius*, le *clarissimus vir*, le rapprochement de ce morceau avec celui du même lieu qui nomme un *Acilius Glabrio*, ne laissent pas l'ombre d'un doute que nous ne soyons devant des noms appartenant à la généalogie des illustres *Manii Acilii Glabriones*. Les sigles officiels *C. V.* (*clarissimus vir*) *C. P.* ou *F.* (*clarissima femina* ou *puella*), omis dans l'inscription d'Acilius Glabrion, démontrent que cette dernière est plus ancienne, l'autre postérieure, car l'usage de marquer ces titres dans les inscriptions devint peu à peu de rigueur pendant le IIe siècle et au commencement du IIIe. Nous pourrons même trouver la place exacte de Manius Acilius V... et de Priscilla, dans la généalogie des Acilii Glabriones.

« Une inscription de Pesaro nous apprend que la femme de Manius Acilius Glabrio, consul de l'an 152, était appelée Vera Priscilla [2]. Selon les règles de la nomenclature romaine dans les familles nobles, ces deux *cognomina* ont du être adoptés par les enfants issus du mariage de Manius Acilius Glabrio avec Vera Priscilla. En effet, il est facile de reconnaître que l'inscription dont nous parlons appartient à un Manius Acilius Verus et à une Acilia Priscilla, sa sœur. Le *cognomen* d'Acilius commençait par un V, il n'était pas polysyllabique, car la place du C. V., au milieu de la ligne accuse le milieu de sa longueur. Il n'y a pas, dans les Acilii, d'autre *cognomen* connu commençant par un V. Le supplément *Verus* est le plus probable en soi-même; il est confirmé par le nom suivant, *Priscilla*. Car le gentilice de Priscilla n'étant pas indiqué, cela prouve qu'il faut sous-entendre celui de la première ligne Acilia. Puisqu'il s'agit de personnages *clarissimi*, nous ne pouvons pas penser à des affranchis de la *gens Acilia*, entre lesquels le mariage aurait été naturel. Ces deux Acilii ne sont pas *conjuges*, mais frère et sœur, Acilius Verus et Priscilla frère et sœur, les enfants de Vera Priscilla, femme de Manius Acilius Glabrio, consul de l'an 152. La présence de tombeaux des Acilii Glabriones illustres du IIe siècle dans l'hypogée primitif priscillien est démontrée.

« Ces inscriptions appartiennent-elles réellement aux tombeaux chrétiens du cimetière? Leur présence dans l'hypogée, où l'on voit la place des sarcophages, suffirait à le faire du moins présumer. Le rapprochement avec d'autres *tituli* appartenant, sans l'ombre d'un doute, aux *loculi* des galeries qui enveloppent l'hypogée, achèvera la démonstration. Une plaque de marbre, détachée d'un *loculus* du cimetière et trouvée tout à fait aux confins de l'hypogée en question, pré-

960. — Épitaphe d'Acilius ou d'Acilia.
D'après *Bullett. di arch. crist.*, 1889, pl. v, n. 6.

sente les premières syllables du nom : ΑΚΕΙΛιος ou ΑΚΕΙΛια (fig. 960). Une autre inscription nomme les parents d'Attalos, mort en bas âge. Ils sont tous deux *Acilii* :

ΑΚΕΙΛΙΟC ΚΟΙΝτος
ϟΚϟΑΚΕΙΛΙΑΜ.....
ΜΝΗΜΗCϟΕνεκα
ΑΤΤΑΛΩ ΤΕκνῳ ὦ
ΔΕΑΝΕΟΗκαν
ΕΝΙΑΥΤΟΥ · Ι ·

[1] Hérodien, *Hist.*, l. II, c. III. — [2] Olivieri, *Marmora Pisaurensia*, in-fol., Pisauri, 1738, p. 14, n. XXXII. De Rossi, *Bullet.*, 1889, p. 44, préfère donner Plarai Vera Priscilla pour épouse à M. Acilius Glabrion, consul suffect en...? consul ordinaire en 186.

Digitized by Google

peut-être ces Acilii sont-ils affranchis ou descendants des affranchis des *Acilii*. La place où a été trouvée cette inscription est maintenant reconnue pour très voisine de l'hypogée des *Acilii*. Enfin, ce qui mettra le comble à l'évidence de cet ensemble de données, c'est l'inscription suivante, gravée aussi sur une plaque de marbre d'un *loculus* du cimetière, placée dans la galerie qui est immédiatement en contact avec la grande crypte ornée de colonnes, au fond de l'hypogée des *Acilii* (fig. 961).

« On y lit : (A)K(ε)ΙΛΙΟC ΡΟΥΦ(ε)ΙΝΟC (ζ)ΗCΗC ЄΝ ΘЄΩ. Le *cognomen Rufinus* n'est pas inattendu chez les *Acilii* nobles; il est déduit de *Rufus*, et un *Acilius Rufus* a été consul désigné l'an 106. L'acclamation : « Vivez en Dieu ! » est tout à fait caractéristique de l'épigraphie chrétienne vers la fin du IIe siècle et au IIIe. Donc les *Acilii Glabriones*, au moins ceux du IIe siècle et leurs descendants et affranchis, ont été enterrés dans le cimetière de Priscille au milieu des disciples de l'Évangile. Ils y ont eu une place d'honneur dans l'hypogée

961. — Épitaphe d'Acilius Rufinus
D'après *Bullett. di arch. crist.*, 1889, pl. V, n. 5.

le plus ancien ou dans l'un des hypogées les plus anciens du cimetière [1]. »

Ce point acquis, nous pouvons aborder l'étude d'un texte dans lequel l'abréviateur de Dion, Xiphilin, après avoir mentionné la mort du consul Flavius Clemens, ajoute : « Domitien fit tuer Glabrion, qui avait été consul avec Trajan, accusé, entre autres choses, des mêmes crimes [2]. » Ce crime était celui d'*athéisme* (ἀθεότητος). Suétone a écrit de son côté : *Complures senatores, in his aliquot consulares, (Domitianus) interemit : ex quibus Civicam Cerealem in ipso Asiæ proconsulatu; Salvidienum Orfitum, Acilium Glabrionem in exsilio, quasi molitores novarum rerum* [3]. Cette dernière expression est peu claire. H. Greppo croyait pouvoir l'expliquer par la *superstitio nova*, qui sert à Tacite et à Suétone pour désigner le christianisme [4]. L'explication semble tendancieuse et le sens obvie des paroles en question paraît être plutôt quelque entreprise contre l'état de choses politique. Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas chercher un éclaircissement dans les biographies de Civica Cerealis [5] et de Salvidienus Orfitus, dont nous ignorons tout quant au point particulier de la religion. Mais le texte de Dion ne laisse aucun moyen de disjoindre le cas de Flavius Clemens de celui de Acilius Glabrion qui fut accusé, non seulement de *molitio rerum novarum*, mais encore des mêmes inculpations — celles-ci bien connues — qui frappaient Clemens et bien d'autres : τά τε ἄλλα, καὶ οἷα οἱ πολλοί. Outre l'athéisme on les accusait de mœurs juives : ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν. Athéisme et judaïsme étaient un double chef qui se ramenait à l'accusation de christianisme [6]. Ainsi deux chefs d'accusation furent élevés contre Acilius Glabrion : 1° *molitio rerum novarum*, 2° athéisme et mœurs juives, c'est-à-dire : trahison et sacrilège [7]. Baronius et Ruinart n'ont pas hésité à interpréter ce passage dans le sens du martyre [8].

D'autres auteurs, Tillemont par exemple, se sont montrés plus réservés, justifiant leur opinion sur l'ambiguïté du texte de Dion et l'absence de toute mention favorable au martyre dans les documents d'origine chrétienne, tels que calendriers, martyrologes, itinéraires des pèlerins; ce qui, à vrai dire, ne prouve rien. Les fouilles dont nous avons exposé les principaux résultats ont modifié cette situation, en donnant la preuve que les enfants du consul de l'an 152 étaient

962. — Épitaphe de M. Acilius.
D'après *Bullett. di archeol. crist.*, 1889, pl. V, n. 3.

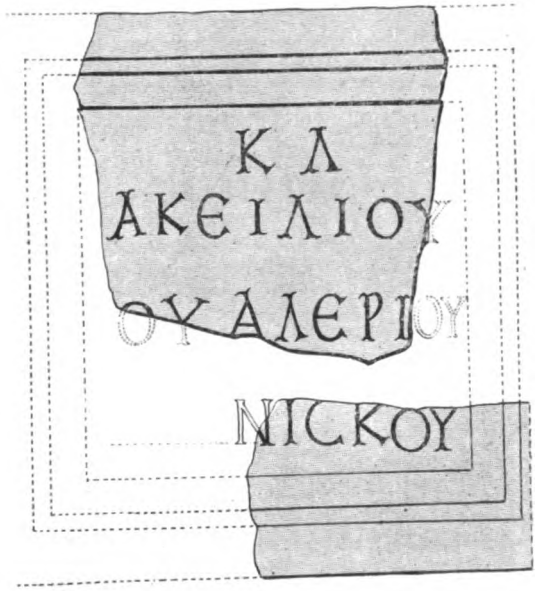
chrétiens; ainsi, un demi-siècle seulement nous sépare du consul de l'an 91, dont on a de solides raisons de supposer le christianisme. C'est que, en effet, la sentence rendue contre Acilius Glabrion est liée d'une manière bien étroite à celle qui condamna à mort Fl. Clemens. Pour conclure, nous pouvons dire que le christianisme du consul Acilius Glabrion, de l'an 91, est aussi certain que peut l'être un fait historique auquel manque encore l'affirmation formelle d'un texte.

Nous ne possédons aucun document épigraphique sur M. Acilius Glabrion. Le consul suffect de 105 ou 106, Acilius Rufus, pourrait être la souche de l'Acilius Rufinus, dont nous avons donné l'inscription cémétériale (fig. 961, col. 2857). En 124, nous rencontrons un M. Acilius Glabrion, consul, qui peut être le fils du consul de l'année 91, et en 152, un autre M. Acilius Manii filius Glabrio Cn. Cornelius Severus, fils du précédent et appelé ordinairement M. Acilius Glabrio senior. C'est le père de M. Acilius Verus et de Priscilla dont nous avons parlé. Nous serions disposé à rapporter à l'un ou à l'autre, le consul de 124 ou celui de 152, un fragment portant le nom de M(*arcus*) ACILI(*us*)... que

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1889, p. 20-24; sur ces fouilles cf. *Notizie degli scavi*, dans *Mem. della real. Accad. dei Lincei*, 1888, p. 139-141; *Rendi conti della pontif. Accad. rom. di arch.*, 23 février 1888; *Congrès scientif. intern. des catholiques*, Paris, 1882, t. II, p. 261-267; E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1888, p. 113 sq., 226 sq.; Frothingham, dans *American journal of archæology*, 1888, p. 214, 215; O. Marucchi, *Le nuove scoperte nelle catacombe di Priscilla*, dans *Nuova antologia*, 1er septembre 1888. — [2] Dion, *Hist. rom.*, l. LXVII, 14. Cf. H. Dodwell, *Dissertationes Cyprianicæ*, in-4°, Oxonii, 1684, p. 237; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 29-31; 1865, p. 20; 1869, p. 78; 1889, p. 24 sq. — [3] Suétone, *Domitianus*, c. X. — [4] Tacite, *Annales*, l. XV, c. XLIV; Suétone, *Nero*, c. XV. — [5] Léon Renier, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XXVI, part. 1, p. 302 sq.; Waddington, *Fastes des provinces asiatiques*, p. 160 sq. — [6] P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, in-8°, Paris, 1886, p. 104 sq. — [7] Pour Xiphilin, le crime de trahison se trouve dans l'accusation d'avoir offensé la *majestas*. A l'époque où écrivait Suétone, *quasi* doit se prendre non comme une apparence, mais comme un fondement réel d'accusation. Cf. Th. Roller, dans la *Revue archéologique*, 1876, t. XXXI, p. 444. La tentative de J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers, Clemens*, in-8°, London, 1890, t. I, p. 81, note 6, pour distinguer les deux causes de Fl. Clemens et Ac. Glabrion, est peu consistante. — [8] Baronius, *Annales eccles.*, in-4°, Barri-Ducis, 1864, t. II, 73, ad ann., 94, n. 1; Ruinart, *Acta mart. sinc.*, in-fol., Amstelodami, 1713, p. XXXV.

Digitized by Google

sa paléographie invite à placer vers cette date[1] (fig. 962); mais le prénom de M(*arcus*) et non Manius s'y oppose. Il faut probablement se tourner vers les Acilii Rufi dont le *cognomen* fut usité chez les *Vibii* puisque, avant l'année 170, vécut un M(*arcus*) Acilius Vibius Faustinus[2], descendant probable d'Acilius Rufus. Le prénom Manius fut plus spécial à la branche des Acilii Glabriones. Manius Acilius Glabrio, consul en 124 est probablement le père de celui dont l'épitaphe nous a fait lire : *Acilio Glabrioni filio*. Peut-être même, dans l'espace manquant, lisait-on le nom du consul de 91, par exemple : *M. Acili Glabrionis cos. nepoti M. Acili Glabrionis cos.* Quoi qu'il en soit de cette hypothèse la mention du consul de 124 peut être invoquée comme un indice du christianisme de ce personnage, vu le peu de probabilité du cas contraire. M. Acilius Glabrion,



963. — Épitaphe de Claudius Acilius Valerius.
D'après *Bullett. di arch. crist.*, 1889, pl. V, n. 4.

fils du précédent, fut consul en 186 et M. Acilius Faustinus, son fils, en 210.

Un fragment d'un sarcophage trouvé sur les confins de l'hypogée primitif et des régions d'époque postérieure, porte l'inscription : ΚΛ(αυδιου) ΑΚΕΙΛΙΟΥ ΟΥΑΛΕΡΙΟΥ... ΝΙCΚΟΥ (fig. 963). Ce sarcophage n'est pas plus ancien que le IIIe siècle. Or, le fils du consul de 210 fut adopté par Tib. Claudius Cleoboles et adopta la nomenclature onomastique : Claudius Acilius Cleoboles. Ainsi s'introduisit le gentilice Claudius chez les Acilii. Notre fragment montre bien le gentilice adoptif et le gentilice héréditaire, Valerius doit provenir de la lignée maternelle. Le *cognomen* manque. De Rossi propose Severus sur de fortes présomptions. Quant à la dernière ligne et l'intervalle béant, le même savant propose le complément νεαΝΙCΚΟΥ et le supplément λαμπροτάτου, *clarissimus juvenis*.

VII. Marcia. — Un texte de Dion nous apprend que l'empereur Commode avait une maîtresse du nom de Marcia, qui témoignait beaucoup d'affection aux chrétiens et usait de son influence sur le prince pour les protéger : Ἱστορεῖται δὲ αὕτη πολλά τε ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν σπουδάσαι καὶ πολλὰ αὐτοὺς εὐηργετηκέναι, ἅτε καὶ παρὰ τῷ Κομμόδῳ πᾶν δυναμένη[3]. L'Église, en effet, jouit sous le règne de Commode (180-193), d'une paix profonde[4], ainsi que le remarque Eusèbe, qui ajoute que cette accalmie donna un grand essor au mouvement de conversions, qui furent alors nombreuses et s'étendirent dans les premiers rangs de la société romaine, où l'on vit des convertis entraîner avec eux leur famille et toute leur clientèle[5] : ὥστε ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμόσε χωρεῖν πανοικί τε καὶ παγγενῆ σωτηρίαν. Un texte des *Philosophumena* est venu corroborer celui de Dion. C'est à propos de l'exil en Sardaigne d'un groupe de confesseurs que « Marcia, concubine de Commode, qui aimait Dieu, voulant faire une bonne œuvre, appela auprès d'elle le bienheureux Victor, alors évêque de l'Église, et lui demanda quels étaient les martyrs qui se trouvaient aux mines de Sardaigne... Marcia, ayant obtenu de Commode ce qu'elle souhaitait, confia la lettre de délivrance à un eunuque du nom de Hyacinthe, prêtre de Rome..., [qui] avait élevé Marcia »[6]. Ces textes sont les seuls qui nous parlent des sentiments de Marcia à l'égard des chrétiens, et celui des *Philosophoumena* s'exprime assez clairement, quand il dit que Marcia était *philotheos* : ἔργον τι ἀγαθὸν ἐργάσασθαι οὖσα φιλόθεος. Cela n'est certainement pas aussi formel que s'il nous disait que Marcia était chrétienne[7]. J.-B. De Rossi n'attachait guère de valeur à cette qualification. « Notre auteur, dit-il, ne put-il pas donner à Marcia l'épithète de φιλόθεος, à cause de ses sympathies secrètes pour le christianisme et des services qu'elle avait rendus aux chrétiens, sans qu'elle fut baptisée ni même catéchumène? Assurément oui, et en voici la preuve : Denys, évêque d'Alexandrie, donne à Gallien qui abolit l'édit de persécution promulgué par son père, et rendit à l'Église ses cimetières et ses lieux de réunion, l'épithète non seulement de φιλόθεος, mais celle de φιλοθεώτερος. Gallien pourtant n'était point catéchumène et nul ne prétendra même qu'il s'abstint des rites idolâtriques[8]. »

Le mot φιλόθεος ne peut donc prouver ce qu'on prétend lui faire prouver, il faut chercher ailleurs.

En 183, à la suite de la condamnation d'Ummidius Quadratus, entraînant confiscation de ses biens, l'empereur Commode hérita de la concubine du défunt, une certaine Marcia, Μαρκία τις[9]. C'était une femme sans état-civil, probablement d'origine servile, de laquelle on a, très gratuitement, fait une *stolata femina* du nom

[1] La boucle du C est plus correcte que dans l'inscription de M. Acilius Verus et Priscilla. On pourrait, il est vrai, l'attribuer à ces mêmes personnages, mais il n'y a pas de raison de leur imputer deux sarcophages ou deux *loculi* puisqu'une même pierre les a déjà rapprochés. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1798. — [3] Dion, *Hist. rom.*, l. LXXII, 4. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. XX, col. 488. — [5] *Ibid.* — [6] *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3283. Cet épisode se passait vers l'année 190-192. — [7] Affirmative : De Witte, *Du christianisme de quelques impératrices*, in-4°, Paris, 1853, p. 5; Am. Thierry, *Histoire de la Gaule sous la domination romaine*, in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 233; Ch. Lenormant, *Note sur une pierre gravée représentant Marcia, concubine de Commode*, dans la *Revue numismatique*, 1857, p. 212 sq.; A. Loth, *Acté*, dans la *Revue des quest. histor.*, 1875, t. XVII, p. 85; Friedlander, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, in-8°, Leipzig, 1873, t. I, p. 119; t. III, p. 518; Fallue, *Annales de la Gaule avant et pendant la domination romaine*, in-8°, Paris, 1864, p. 144; B. Aubé, *Le christianisme de Marcia, la favorite de l'empereur Commode*, dans la *Revue archéologique*, 1879, t. XXXVII, p. 154-175. Négative : J.-J. Ampère, *Histoire romaine à Rome*, in-8°, Paris, 1862, t. II, p. 255; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 6 sq.; A. de Ceuleneer, *Marcia la favorite de Commode*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1876, t. XX, p. 155-168. Doute : H. Greppo, *Trois mémoires*, in-8°, Paris, 1840, p. 266; Cruice, *Hist. de l'Église de Rome sous le pontificat de S. Victor, de S. Zéphirin et de S. Calliste*, in-8°, Paris, 1861, p. 51; de Champagny, *Les Césars du IIIe siècle*, in-8°, Paris, 1870, t. I, p. 16. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 6. — [9] Dion, *Hist. rom.*, l. LXXII, c. IV.

Digitized by Google

de Marcia Aurelia Ceionia Demetrias[1]. Il y a à cette identification une impossibilité matérielle, puisque le terme de *stolata femina*, synonyme de *matrona*, est incompatible avec la qualification d'affranchie, *liberta*, qui aurait dû être donnée à Marcia. Pendant dix années, de 183 à 193, elle exerça une influence souveraine sur Commode et obtint de lui des honneurs et un rang qui nous autorisent à la compter parmi les membres de l'aristocratie romaine, puisque, au dire d'Hérodien, l'empereur « la traitait à peu de chose près, non seulement comme sa femme légitime, mais encore comme une impératrice, si ce n'est qu'on ne portait pas le feu sacré devant elle »[2]. Marcia n'était cependant que la « concubine » de Commode et c'est à ce titre qu'on a pensé devoir lui refuser la profession du christianisme.

L'indignité de la vie privée chez une femme qui passait du lit de Quadratus dans celui de Commode n'a rien à voir avec le fait positif de son affiliation au christianisme soit dès sa naissance, soit pendant son enfance ou sa jeunesse. Si Marcia ne fut pas chaste, elle ressembla, avec le scandale public en plus, à beaucoup de chrétiens de la primitive Église[3]; si elle fit assassiner Commode, ce fut dans le cas de légitime défense[4]. Sa position à la cour était régulière. Elle était liée à l'empereur par un mariage inférieur, *inæquale conjugium*[5], admis par la loi et différent du *connubium*, les « justes noces », par quelques effets civils[6]. Sous l'empire le concubinat fut reconnu comme un mariage et il suffit à faire éviter les peines portées contre le célibat par les lois *Julia* et *Papia Poppea*. Les enfants qui en pouvaient naître n'étaient plus qualifiés de *spurii*, mais de *naturales liberi*. En outre, le concubinat était une union durable, incompatible dans le même temps avec un autre concubinat et surtout avec un mariage[7], et cela sous peine d'adultère. C'était en somme ce que nous appelons le « mariage morganatique »[8], que devait autoriser officiellement, quelques années plus tard, le célèbre édit du pape Calliste, en faveur des chrétiennes clarissimes épousant des affranchies ou des esclaves.

Tout ce qu'on a pu dire sur la perversité précoce de Marcia est affaire d'imagination[9]; il n'y a pas lieu de s'y attarder, pas plus que sur l'intrigue chrétienne par laquelle Marcia « avait été jetée dans la couche impériale »[10], ni même sur sa pudeur et la modestie de ses vêtements[11].

Il est impossible cependant de ne pas remarquer le mutuel éclaircissement que se donnent les textes de Dion et de l'auteur des *Philosophoumena*, sur les tendances religieuses de la jeune femme et la réalité de sa sympathie à l'égard des chrétiens, manifestée par un acte public, puisque Marcia ne se cachait pas de sa bonne action. C'est d'elle, en effet, que se réclame son mandataire en Sardaigne, Hyacinthe, pour obtenir du procurateur la grâce d'un condamné non amnistié. De plus, si cet Hyacinthe était prêtre, ayant, comme il le dit, élevé Marcia, on peut supposer qu'il l'avait initiée à la religion qu'il professait lui-même. Le christianisme de Marcia devient donc tout à fait vraisemblable.

A propos de la commission donnée par Marcia à Hyacinthe, l'auteur des *Philosophoumena* écrit ce qui suit : Δίδωσι (Μαρκία) τὴν ἀπολύσιμον ἐπιστόλην Ὑακίνθῳ τινὶ σπάδοντι πρεσβυτέρῳ. La traduction de ces derniers mots fait quelque difficulté. Les uns lisent : « Vieil eunuque, » les autres « eunuque prêtre ». Ces deux interprétations peuvent se défendre. L'incompatibilité qu'on a prétendu découvrir entre l'eunuchisme et le sacerdoce chrétien est de pure imagination à cette date de 190 environ. On ne peut citer absolument aucun texte qui autorise à penser de la sorte; bien plus, un demi-siècle plus tard environ, le chrétien le plus savant de son temps, Origène, quoique eunuque, consentira à recevoir le sacerdoce[12], et l'émotion tardive et un peu factice soulevée à ce sujet, ne doit pas nous donner le change, puisque l'évêque Méliton, de Sardes, était eunuque[13]. Enfin, si on prend garde au texte, Hyacinthe était σπάδων et, à ce titre, le droit romain ne le traitait pas en eunuque. Donc, rien ne s'oppose à ce que Hyacinthe ait été prêtre chrétien et qu'il ait été chargé autrefois de l'éducation de Marcia. La traduction que nous préférons et d'où dérive presque inévitablement le christianisme de Marcia, est ainsi non seulement défendable, mais tout à fait légitime. La place qu'occupe le mot dans la phrase s'accorde mieux aussi avec l'expression d'une dignité. Enfin, le terme *presbuteros* est non seulement employé couramment chez les auteurs du IIe siècle, pour désigner le prêtre, mais il se rencontre ordinairement avec ce sens sous la plume de l'auteur des *Philosophoumena*[14]. C'en est assez, croyons-nous, pour justifier la probabilité qui nous paraît la plus historique.

VIII. Philippe l'Arabe. — Marcus Julius Philippus[15], fils d'un cheik arabe nommé Marinus[16], sortait de la colonie de Bostra. La réputation qu'on lui a faite d'être chrétien semble, au premier abord, appuyée par ce fait que les maximes qui réglèrent la vie entière de ce prince ne sont pas de celles qui laissent voir une disposition à embrasser les vertus qu'impose le christianisme[17]. On ne sait par quels moyens il arriva à remplir la charge de préfet du prétoire, peut-être fut-ce par l'empoisonnement de Timésithée; on sait qu'il fit assassiner Gordien et fut proclamé empereur à sa place (244). Afin de l'excuser en quelque manière de ce meurtre, on a imaginé de faire convertir Philippe postérieurement à cette date. Cette imagination n'a aucun fondement.

[1] C'est la thèse de M. de Ceuleneer, repoussée par M. Aubé. — [2] Hérodien, *Hist. rom.*, l. I, c. XVI. — [3] On ne peut cependant pas nier le christianisme de l'incestueux de Corinthe. — [4] Hérodien, *Hist. rom.*, l. I, c. LIII. — [5] *Cod. justin.*, l. III, *De naturalibus liberis*, tit. V, l. 27. — [6] Paul, *Sententiæ*, l. II, n. XX. — [7] *Ibid.* — [8] Cf. Pillette, *Lettre à M. de Rozières sur le « concubinatus »*, dans la *Revue historique du droit français et étranger*, 1865; C. Accarias, *Précis de droit romain*, in-8°, Paris, 1880, t. I, n. 100. — [9] A. de Ceuleneer, *op. cit.*, p. 166. — [10] Fallue, *Annales de la Gaule avant et pendant la domination romaine*, in-8°, Paris, 1864, p. 144. — [11] Ch. Lenormant, dans la *Revue de numismatique*, 1857, p. 212; ce plaidoyer établi sur un fichu et une épingle a été réduit à sa juste valeur par Aubé, dans la *Revue archéologique*, 1879, p. 166 sq. — [12] Certains légendaires, dont nous faisons le cas qu'ils méritent, n'hésitent pas à faire un évêque de l'eunuque de la Candace d'Éthiopie, *Act.*, VIII, 26. — [13] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 496. Le canon Ier de Nicée exclut du sacerdoce les seuls eunuques volontaires, pas ceux qui sont châtrés par les barbares ou par leurs maîtres. — [14] *Philosophoumena*, l. VI, c. XLII; l. VI, c. LV; l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3260, 3292, 3386. — [15] G. Willmans, *Exempla inscript. latinar.*, in-8°, Berolini, 1873, n. 1013. — [16] Tôchon, d'Annecy, *Mémoire sur les médailles de Marinus frappées à Philippopolis*, in-4°, Paris, 1817; H. Waddington, dans les *Compt. rend. de l'Acad. des inscr.*, 1865, p. 83. — [17] Moniglia, *De annis Jesu Christi Servatoris et de religione utriusque Philippi*, in-4°, Romæ, 1741; C. Kortholt, *De Philippi Arabis, Alexandri Mammeæ, Plinii Junioris et Senecæ præter rem jactato christianismo*, in-4°, Kiloni, 1668; J. A. Fabricius, *Salutaris lux evangelii*, in-4°. Hamburgi, 1731, p. 235-237; Greppo, *Trois mémoires relatifs à l'histoire ecclésiastique des premiers siècles*, 1840, p. 286; Le même, *Sur le christianisme de Mamée, de Sévère Alexandre et de Philippe*, dans les *Œuvres* de Sidoine, trad. Zénon Collombet, 1836, p. VII; Le même, *Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires sur les premiers siècles chrétiens*, in-8°, Lyon, 1841, p. 163-164; B. Aubé, *Le christianisme de l'empereur Philippe, 244-249*, dans la *Revue archéologique*, 1880, p. 140-152. Cf. J. G. Neumann, *De Philippo Arabe primo, ut videtur, christianorum imperatore*, in-4°, Viteburgi, 1684; in-4°, Viteburgi, 1699; F. T. Vincentius, *De religione utriusque Philippi*, in-4°, Romæ, 1747; F. Spanheim, *De Philippi patris et filii imp. temere credito christianismo*, dans *Opera*, in-fol., Lugduni Batavorum, 1703, t. II, p. 405 sq.; H. O. Sebbelow, *De pseudomeno Philippi Arabis christianismo*, in-4°, s. l., 1705; T. Horn, *De Philippi Arabis Aug. fide christiana*, in-4°, Gryphæ, 1693.

Digitized by Google

Philippe fut salué empereur sur la frontière de Perse, en 244, au mois de mars[1]. Il ramena son armée en Syrie. C'est alors seulement qu'a pu se passer un épisode célèbre, à Antioche, le 14 avril 244. Voici ce qu'en dit Eusèbe : « On raconte que Philippe voulut, en qualité de chrétien, assister avec le peuple aux prières qui se faisaient dans l'église, la veille de Pâques, mais que l'évêque ne lui en permit pas l'accès, jusqu'à ce qu'il se fût confessé de ses crimes et qu'il eût fait pénitence avec ceux qui n'étaient pas purs. L'évêque, qui savait ses crimes, ne le pouvait admettre absolument qu'à cette condition. On ajoute que l'empereur se soumit de bonne grâce et fit voir, en agissant de la sorte, qu'il était pénétré de la crainte de Dieu[2]. » Eusèbe rapporte un « on-dit », κατέχει λογος ; mais il ne nous apprend pas où la scène s'est passée. Saint Jean Chrysostome rapporte le même fait sans nommer l'empereur qui y figura, mais donne le nom de la ville où elle eut lieu, Antioche, et de l'évêque qui y joua un rôle, saint Babylas. C'est une indication de grande valeur, car Jean Chrysostome était né à Antioche, avait fait partie du clergé de cette ville et devait connaître la vie de saint Babylas, dont il prononça plusieurs fois l'éloge[3]. L'auteur de la Chronique d'Alexandrie rapporte le même fait sur l'autorité de Léontius, évêque d'Antioche, sous le règne de Constance[4]. Un fait attesté par ces autorités, doit être tenu en grande considération et, en l'espèce, le christianisme de Philippe doit être considéré comme établi. Des témoignages secondaires viennent d'ailleurs corroborer ceux que nous venons de citer, ce sont ceux de saint Jérôme[5], Paul Orose[6], Vincent de Lérins[7]. Les objections qu'on a pensé tirer de la qualification de « premier empereur chrétien », donnée à Constantin, sont insignifiantes. Quant à la participation de Philippe aux jeux séculaires, aux sacrifices, les apothéoses décernées par lui, elles ne prouvent que l'indifférence ou la tiédeur du chrétien dont la qualité n'est pas contestable.

IX. Julia Mamæa. — Julia Mamæa fut mère de l'empereur Alexandre Sévère qu'elle tint longtemps en tutelle et dont elle partagea le pouvoir jusqu'au jour où tous deux furent assassinés (235). C'était une femme d'une intelligence étendue et d'une dignité morale irréprochable. Lampride la qualifie de *mulier sancta*[8], épithète qui n'a sous sa plume aucune valeur confessionnelle et indique seulement la pureté et l'intégrité de la vie. Aucun historien profane, aucun monument épigraphique ou numismatique ne permet d'imputer à Julie Mamée la profession du christianisme. Eusèbe qualifie cette princesse de très pieuse, θεοσεβεστάτη, d'où l'on ne saurait rien induire en faveur de telle ou telle opinion. Le même historien rapporte que Mamée ayant ouï parler de la réputation d'Origène souhaita l'entretenir et juger par elle-même de la science exégétique de l'Alexandrin. Elle le manda à Antioche et l'y retint quelque temps[9]. A vrai dire le texte d'Eusèbe ne contient rien qui établisse formellement le christianisme de Mamée, mais il est difficile de se soustraire à l'impression que donne ce texte, et cette impression est pleinement favorable au christianisme de Mamée. Paul Orose est moins vague. En parlant d'Alexandre Sévère, il dit : *Cujus mater Mamæa, christiana, Origenem presbyterum audire curavit*[10]. Saint Jérôme est moins affirmatif[11] et la question reste irrésolue[12].

X. Otacilia Severa. — Otacilia Severa était femme de l'empereur Philippe dont nous avons parlé. Le christianisme de ce prince est une présomption en faveur de celui de sa femme, rien de plus. Eusèbe nous apprend que Otacilia Severa avait été en correspondance avec Origène[13], ce qui n'engage à rien, ne prouve rien.

Otacilia Severa disparaît de l'histoire en 241, après l'assassinat des empereurs Philippe l'Arabe et Philippe le jeune[14].

XI. Tryphonia et Cyrilla. — Les actes de saint Laurent, les martyrologes de Bède, d'Adon et ceux qui en dépendent, font de Tryphonia et de Cyrilla l'épouse et la fille de l'empereur Dèce et mettent leur martyre sous Claude le Gothique. Les itinéraires romains du VIIe siècle reproduisent cette assertion[15] et font inhumer la mère et la fille dans le cimetière d'Hippolyte, sur la voie Tiburtine. L'auteur de l'*Itinéraire de Salzbourg* s'exprime ainsi : *Altero cubiculo S. Tryphonia regina et martyr, et Cyrilla filia ejus et martyr, quos meditus*[16] *Decius interficit uxorem et filiam*. Le martyre doit être maintenu sous le règne de Claude le Gothique, mais la relation de Tryphonia et de Cyrilla avec Dèce ou avec ses fils est-elle soutenable? La seule question qui, en l'état de nos connaissances, puisse être soulevée et discutée est celle de savoir si Tryphonia, Tryphænia et autres *cognomina* grecs de même forme appartenant à la nomenclature servile, peuvent avoir été portés par la femme d'un empereur. Faut-il sous-entendre *ancillæ* ou *libertæ* avant *uxoris Decii Cæsaris*[17]? C'est possible, mais aucun document ne le fait. on ne peut invoquer que des analogies. J.-B. De Rossi propose une explication ingénieuse. Tryphonia serait d'origine servile et aurait fait partie, en qualité d'esclave ou d'affranchie, de la maison impériale, ainsi que son *cognomen* semble l'indiquer; elle serait devenue la concubine du prince comme Marcia fut celle de Commode[18].

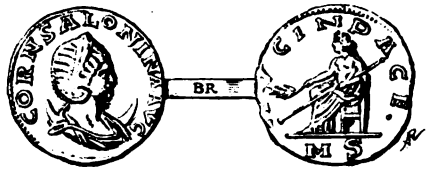
Ce ne sont là que des conjectures, et assez fragiles. Les actes de saint Laurent, en ce qui touche à la qualité de Tryphænia et Cyrilla, ne sont pas défendables[19]. On ne peut donc prendre parti et il n'est pas nécessaire de se trop hâter à repousser de l'histoire ecclésiastique un épisode que de nouvelles fouilles pourront peut-être y introduire un jour d'une manière définitive.

XII. Salonine. — Salonine, femme de l'empereur Gallien, a particulièrement attiré l'attention grâce à une série monétaire frappée à son effigie (fig. 964-965). En voici la description : Au droit. Buste de Salonine, à droite, sur un croissant : CORN·SALONINA·AVG. et SALONINA AVG. — Au revers. L'impératrice assise à

[1] Gordien régnait encore à la fin de février, puisqu'on a une loi en son nom, datée du 7 des calendes de mars, tandis que la première loi de Philippe est de la veille des calendes d'avril (31 mars). — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 657 sq. — [3] *De S. Babyla adv. Julianum et Gentiles*, 5, *P. G.*, t. L, col. 540 sq. — [4] *Chronicon pascale*, *P. G.*, t. XCII, col. 663. — [5] S. Jérôme *De viris illustribus*, c. LIV, *P. G.*, t. XXIII, col. 699. — [6] Paul Orose, *Hist. univ.*, l. VII. c. XX, *P. L.*, t. XXXI, col. 1114. — [7] Vincent de Lérins, *Commonitorium*, l. I, I, c. XVII, *P. L.*, t. L, col. 662. — [8] Lampride, *Alex. Severus*, c. XIV. — [9] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXI, *P. G.*, t. XX, col. 573. — [10] Paul Orose, *Hist.*, l. VII, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXI, col. 1107. — [11] Saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. LIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 699. — [12] J. de Witte, *Du christianisme de quelques impératrices romaines avant Constantin*, dans C. Cahier et A. Martin, *Mélanges d'arch. d'hist. et de litt.*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 166; H. Greppo, *Notes historiques, biographiques, archéologiques et littéraires concernant les premiers siècles chrétiens*, in-8°, Lyon, 1841, p. 130 sq. E. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, in-8°, Paris, 1886, p. 273, nie absolument le christianisme de Mamée. — [13] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXIV, *P. G.*, t. XX, col. 597. S. Jérôme, *De viris illustr.*, c. LIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 699, fait erreur et parle de la mère de Philippe. — [14] J. de Witte, *op. cit.*, t. III, p. 167-170. — [15] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 178, col. III-V. — [16] C'est une erreur de copiste pour Messius, qui est le gentilice des Decii. Les fils de Dèce se nommaient *Messius Decius Cæsar* et *Messius Quintus Cæsar*. De Rossi, *Frammenti d'iscrizioni dedicate ai figliuoli di Traiano Decio e di Massimino il seniore*, dans *Bull. dell Instituto di corrisp. archeol.*, 1852, p. 15-19, 132. — [17] G. A. Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veterum inscriptiones et numismata*, in-4°, Romæ, 1765, p. 212-213. C'était Lesley qui avait insinué cette explication à son confrère. — [18] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 26-28. — [19] *Acta sanct.*, octobr. t. VIII, p. 319; t. XII, p. 468.

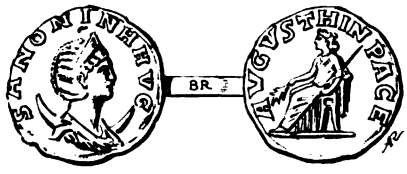
Digitized by Google

gauche, tenant une branche d'olivier et un sceptre : AVG·IN PACE et en exergue M S, parfois les lettres isolées P ou S [1]; AVGVSTA INPACE point d'exergue. Ce coin remonte à la période 260-268 [2]. Le dissentiment entre érudits porte sur le sens du mot : IN PACE [3]. Pour Vaillant, Banduri, Rasche et le P. Lupi, ces mots : *Augusta in pace,* sont une formule ironique destinée à tourner en ridicule la femme de Gallien. Cette explication est purement gratuite. Eckhel, toujours si sensé,



964. — Monnaie de Salonine.
D'après l'original, au Cabinet des Médailles.

avoue que le type du médaillon de Salonine, accompagné de la légende *Augusta in pace,* est un type sérieux; que la légende, quoique inusitée, n'a pas été inscrite sur les monnaies de la femme de Gallien pour porter atteinte au respect qu'on lui devait [4]. Il n'y a plus lieu de reprendre maintenant la démonstration faite et bien faite du caractère chrétien exclusif de la formule EN EIPHNH et IN PACE [5]. On peut rencontrer



965. — Monnaie de Salonine.
D'après l'original, au Cabinet des Médailles.

il est vrai cette formule sur quelques monuments juifs, d'un caractère si différent de celui que nous étudions qu'il n'y a pas lieu de s'y attarder [6]. Mais comme la formule IN PACE est surtout funéraire, J. de Witte a supposé que le coin avait été gravé par ordre de Gallien après la mort de Salonine. Cette explication était à peine émise que l'on découvrit deux trésors, l'un, en 1855, contenant environ 4000 pièces, l'autre, en 1857, contenant 25 ou 30000 pièces d'argent et de billon. Parmi ces pièces, un certain nombre étaient frappées à l'effigie de Salonine avec la formule AVG (ou AVGVSTA) IN PACE. Devant ce fait nouveau, J. de Witte jugea « impossible de considérer les pièces qui portent la légende *Augusta in pace* comme des médailles commémoratives frappées après la mort de Salonine pour rendre hommage à la mémoire d'une princesse chrétienne » [7] et par conséquent après l'année 265.

Parmi les monuments épigraphiques chrétiens du IIIe siècle, nous n'en possédons aucun qui ne soit funéraire et nous ne pouvons dire si les dédicaces portaient la formule que nous rencontrons si fréquemment sur les tombeaux. Toutefois il n'y a pas à cela une impossibilité absolue, puisque la formule *in pace* voulait dire dans le langage cryptographique : 1° dans la paix de Dieu, l'éternité; 2° dans la paix de l'Église, l'orthodoxie. Est-ce ce dernier sens qu'aurait la légende monétaire, c'est possible, mais rien ne le prouve. Les lettres M S de l'exergue que l'on interprète *M(emoriæ) S(anctæ)*, en se fondant sur *V(enerandæ) M(emoriæ)* de quelques pièces de Constantin, ne suffisent pas à éclaircir la question; peut-être sont-elles tout simplement le poinçon d'un atelier monétaire.

Quoique Cavedoni n'ait vu dans l'interprétation AVG·IN PACE que nous avons exposée qu'un long paradoxe [8], l'opinion paraît soutenable. Nous ne voyons pas, pour notre compte, l'avantage qui peut résulter pour la science de prendre parti pour le christianisme, ou pour une sorte de syncrétisme chez Salonine [9]. Le monument dont nous avons parlé est intéressant, mais il laisse place au doute. Prétendre l'éclairer et en tirer ce qu'il contient peut-être par l'argument d'une influence favorable aux chrétiens tandis que Salonine gouvernait l'esprit de Gallien, est un procédé tendancieux que nous ne saurions employer. A notre jugement, la question du christianisme de Salonine reste entière.

XIII. Valeria et Prisca. — Ces deux princesses étaient l'une épouse, l'autre fille de Dioclétien. Il ne paraît pas douteux qu'elles aient été chrétiennes ou du moins catéchumènes. Bien que nul document n'indique l'époque de leur conversion, on peut la reporter avec quelque vraisemblance au temps de l'établissement définitif de Dioclétien en Orient. Cette conversion est attestée par l'apostasie des deux princesses. Lactance écrit à leur sujet : *Furebat ergo imperator non jam in domesticos tantum, sed in omnes, et primam omnium filiam Valeriam, conjugemque Priscam sacrificio pollui coegit* [10]. La fin tragique de Valeria et de Prisca n'est plus de notre sujet.

XIV. Les Cæcilii. — Près de la voie Appienne s'élevait, dès le IIe siècle, une construction monumentale importante sur l'*area* dont les profondeurs contenaient un cimetière chrétien [11]. Cette ruine dans son état actuel témoignait de l'existence d'un édifice superbe dominant la partie la plus ancienne de la crypte de Lucine et la sépulture de saint Corneille. Plusieurs dispositions de la catacombe par rapport à l'édifice ne permettent aucun doute sur le fait que les fidèles disposaient en maîtres du monument et de l'*area*. Voir Calliste, Lucine. Malheureusement, on n'a rien trouvé dans les vestiges du monument qui mît sur la trace des relations existant

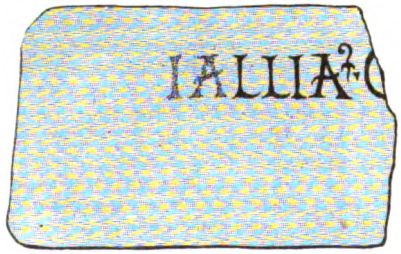
[1] Parfois encore on trouve en exergue : S ⧵. Le premier exemplaire, fig. 964, est une pièce de billon, le deuxième, fig. 965, un bronze saucé. — [2] Vaillant, *Numism. imper. Romanor.*, in-4°, Parisiis, 1674, t. II, p. 375, 376; Banduri, *Numism. imper. Romanor.*, in-fol., Lutetiæ, 1718, t. I, p. 236, note 3; Rasche, *Lexicon universæ rei nummariæ*, in-8°, Lipsiæ, 1785, t. I, p. 1279; A. Lupi, *Dissertat. et animadv. in Severæ martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 104, note 2. — [3] J. de Witte, *Mémoire sur l'impératrice Salonine*, dans les *Mém. de l'Acad. royale de Belgique*, 1852, t. XXVI; *Revue numismatique belge*, 1853, t. II; *Du christianisme de quelques impératrices romaines*, in-4°, Paris, 1853, p. 173-189. — [4] Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1792, t. VII, p. 419. Le baron Marchant, *Mélanges de numismatique et d'histoire*, lettre XXXI, in-8°, Paris, 1818-1828, p. 33; la 2e édition est intitulée : *Lettres sur la numismatique et l'histoire*, annotées par Ch. Lenormant, F. de Saulcy, L. de la Saussaye, in-8°, Paris, 1850-1851, p. 525, veut que la légende *in pace* se rapporte à la paix conclue par Gallien avec Attale, roi des Marcomans, et au mariage de Gallien avec Pipara qu'il identifie avec Salonine. Cette explication a été réfutée par J. de Witte, *Mém. sur l'impér. Salonine*, p. 4 sq. — [5] C. Cavedoni, *Ragguaglio critico dei monumenti delle arti cristiane primitive nelle metropoli del cristianesimo disegnati ed illustrati cura di G. M. D. C. D. G.*, in-8°, Modena, 1849. — [6] Greppo, *Notice sur des inscriptions antiques, tirées de quelques tombeaux juifs à Rome*, in-8°, Lyon, 1835. — [7] J. de Witte, dans la *Revue numismatique*, 1857, p. 71. Cf. Ch. Lenormant, dans la même revue, 1857, p. 243-245; C. W. King, *Early christian numismatics and other antiquarian tracts*, in-8°, London, 1873, p. 49. — [8] C. Cavedoni, *Sopra l'imperatrice Salonina*, dans *Album giornale lett. e di belle arti*, in-8°, Rome, 1852, t. XIX, p. 93-94, 127-128, 133-135. A. de Barthélemy, dans la *Revue numismatique*, 1853, p. 64, est du même avis. — [9] F. X. Kraus, dans *Real Encykl. der christl. Alterth.*, in-8°, Freiburg, 1886, t. II, p. 435; V. Duruy, *Hist. des Romains*, in-8°, Paris, 1883, t. VI, p. 410, note 5. — [10] Lactance, *De mortib. persecut.*, c. XV. *P. L.*, t. VII, col. 216. [11] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. I, II, XXXII, XXXIV.

Digitized by Google

entre son propriétaire et les chrétiens. Si ce propriétaire ou une branche de sa famille s'était converti au christianisme, leur nom reparaîtrait parmi les épitaphes souterraines, ou bien ce nom ne se rencontrant pas, et il faudrait alors décider quand et comment l'*area* et son monument passèrent en la possession d'une ou de plusieurs familles chrétiennes. Faute de posséder aucun vestige épigraphique du monument, nous devons chercher dans la catacombe les souvenirs pouvant se rap-

966. — Épitaphe d'Iallia Clementina.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 12.

porter à quelque puissante famille. Parmi les débris du cubicule X on a trouvé un fragment de sarcophage, dont la paléographie remonte au IIIe siècle (fig. 966). On y lit ces mots : IALLIAE IALLI BA(*ss?*)I ET CATIAE CLEMENTINAE FIL(*iæ*) PIISS(*im*)AE MATRI CLEM(*en*)TINAE IN PAC(*e*) AEL(*ius*) CLEMENS (*fi*)LIVS. Plus tard on ajouta sur la corniche : VIVENTIO DVL(*cissimo*), Cette Iallia Clementina, fille de Iallius Ba(ssus?) et de Catia Clémentina, est mère d'Elius Clemens. Or, nous trouvons en 230 un consul nommé Ses-



967. — Épitaphe d'Iallia C...
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 367.

tius Catius Clementinus qui semble bien avoir été apparenté à notre Iallia Clementina qui, suivant l'usage des familles nobles, portait le gentilice de son père et le *cognomen* de sa mère, celle-ci Catia Clementina semble avoir dû être parente du consul Catius Clementinus. Il serait même possible que la mention faite de Iallius Ba(ssus?) et de Catia Clementina fût une indication en faveur de leur christianisme. On ne saurait en conclure que ce couple fût propriétaire de l'hypogée où fut inhumée Iallia Clementina, mais tel n'est pas le but de notre recherche et il nous suffit d'avoir introduit parmi les fidèles une famille aristocratique. Car c'est bien d'une famille, et non d'un individu isolé, qu'il s'agit. Un autre fragment d'épitaphe rencontré dans la crypte de Lucine fait mention d'une deuxième *Iallia C(lementina)* (fig. 967).

Dans cette même crypte, nous relevons l'épitaphe d'une enfant (fig. 390, col. 1623), qui portait les plus grands noms dont une Romaine put se parer : POMPEIA·OC(*t*)ABIA·ATTICA·(*Ca*)ECILIANA C(*larissima*)

968. — Épitaphe d'[Octav]ius Cæcilianus.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 2.

P(*uella*) [*quæ*] VIXIT.MEN(*ses*)...(*e*)T D(*ies*)XV ☧. La petite chrétienne était apparentée aux Pompei, aux Octavii et aux Cæcilii. Il est même probable que l'épitaphe de son père nous est en partie conservée parmi les fragments retrouvés dans la crypte de Sainte-Cécile : (*Octa*)VIVS CAECILIANUS V(*ir*) C(*larissimus*) (*in pa*)CE DEPOSIT(*us*) .....SMAIAS VIX(*it annos*) XXXXIIII (*menses... dies*) VIII (fig. 968). La mère était probablement une Pompea Attica et de celle-ci aussi nous avons peut-être l'épitaphe [1] : .....·ATTICA.....C(*larissima* ·F(*emina*) VIX(*it*) A(*nnos*) XVII·M(*enses*)· III D(*ies*) XV (fig. 969). Sans doute, la paléographie de ces inscriptions semblerait les soustraire à notre recherche

969. — Épitaphe d'Attica.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 3.

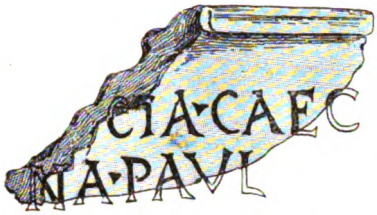
puisqu'on ne peut la faire remonter au delà du IVe siècle; mais, pour l'instant, retenons le fait de la sépulture de divers membres de la gens Octavia Cæcilia, les uns auprès du principal sanctuaire du cimetière de Calliste, d'autres près de la crypte de saint Corneille dans la catacombe de Lucine. Car deux fragments du IVe siècle, trouvés dans la crypte papale, rappellent : (*Cæcil*)IANA C(*larissima*) F(*emina*) (voir fig. 391, col. 1623) et CAE(*cilia* ou *Cæciliana*)....H(*onesta*|F](*emina*) [2].

Mais ce n'est pas seulement au IVe siècle que nous

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 137, ne doute plus que O. Cæcilianus et Attica soient les parents de P. O. Att. Cæcilianus. — [2] *Ibid.*, pl. XXXI, n. 7; le titre d'*honesta femina* pouvait s'appliquer aux femmes de naissance sénatoriale, cf. *Digeste*, l. IX, c. VIII; *Cod. theod.*, l. II, tit. X, l. 1; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 144.

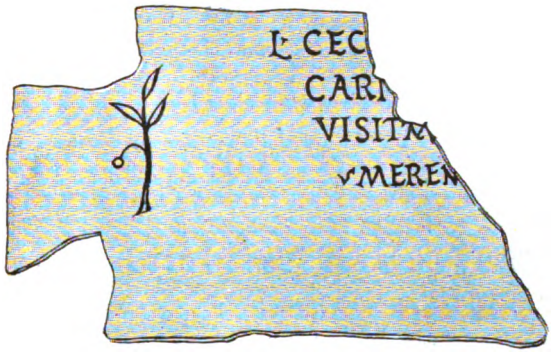
Digitized by Google

rencontrons des Cæcilii parmi les fidèles. Dans cette même crypte de Lucine, à peu de distance du sarcophage d'Iallia Clementina on a relevé un fragment qui peut être restitué ainsi : ....CIA·CAEC(*ilia*)NA PAVL(*a* ou *Paulina*) (fig. 970). La paléographie de ce fragment permet de le faire remonter jusqu'au IIe siècle. Nous avons donc ici une dame portant trois noms au moins : ....*cia Cæciliana Paula* ou *Paulina*, ou peut-être même quatre noms : ....*cia Cæcilian*.....*na Paula*...; ce qui



970. — Épitaphe de Cæc... Paul...
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 6.

ne laisse aucun doute sur la noblesse du personnage, et quoiqu'on puisse invoquer le paganisme possible de ce fragment, il faut reconnaître que les *Cæcilii* et *Cæciliani* que nous avons mentionnés plus haut ainsi que la présence de cette pierre dans la crypte de Lucine sont des arguments considérables en faveur de l'existence d'une chrétienne dans la famille des Cæcilii dès le IIe siècle. Au plan inférieur, et dans la partie la plus ancienne de la même crypte, on a relevé encore un fragment au nom suivant L(*ucius*) CEC(*ilius*)..... CARI(*ssimus*).... VIXIT·M(*enses*)....(*bene*) MEREN(*s*) (fig. 971) du IIe siècle environ. Dès la fin de l'époque d'Auguste, les Cæcilii possédaient des sépultures sur la voie Appienne, précisément sur l'emplacement où s'établit dans la suite la célèbre nécropole chrétienne [1]. La sépulture de sainte



971. — Épitaphe de L. Cec[ilius.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXI, n. 3.

Cécile dans la crypte papale n'est pas sans rapport avec les faits que nous avons réunis au sujet des *Cæcilii* et *Cæciliani* païens ou chrétiens. Enfin, un cubicule peu éloigné de la région où se trouvait la sépulture de sainte Cécile avait reçu une Cecilia Fausta, gentilice assez rare parmi les inscriptions chrétiennes sauf parmi les épitaphes du cimetière de Calliste. D'après ces considérations nous pouvons être amené à retrouver un nouveau membre chrétien dans la famille des Cæcilii. C'est sur un couvercle de sarcophage voisin du fragment de ...*cia Cæciliana Paula* que nous lisons cette dédicace : Q·CAE(*cilio*) MAXIMO C(*larissimo*) P(*uero*) (fig. 972). La lecture *cæ* CILIO et non *cæ* LIO s'impose par l'espace à remplir dans le cartel [2]. Cette épitaphe est du IIIe siècle, et son christianisme n'est pas douteux, tant à cause du lieu de la trouvaille que par le bas-relief représentant une chasse, sujet préféré par les fidèles de Rome quand ils achetaient un sarcophage taillé d'avance. Enfin, nous devons remarquer que nous avons ici, non un fidèle isolé dans une famille noble, mais, son titre d'enfant le prouve assez, le fils de parents chrétiens appartenant à la famille des Cæcilii dès le IIIe siècle [3].

Si nous rassemblons tout ce que l'épigraphie nous apprend sur les *Cæcilii* et les *Cæciliani* chrétiens en-

972. — Épitaphe de Q. Cæ[cilius].
D'après *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXI, n. 5.

terrés dans la crypte de Lucine et dans le cimetière de Calliste nous trouvons :

Fin du IIe siècle :

L. CAECILIUS.....
.....*sia* CAECILIA....*na* (ou CAECILIANA)*Paul*...
(sainte) CAECILIA *ingenua, nobilis, clarissima.*

Cours du IIIe siècle :

Q·CAECILIUS MAXIMVS C· P·
CAECILIA FAVSTA
SEPTIMIVS PRAETEXTATVS CAE CILIANVS (?)

inhumé avec son fils ou son frère Petilius.... clarissime.

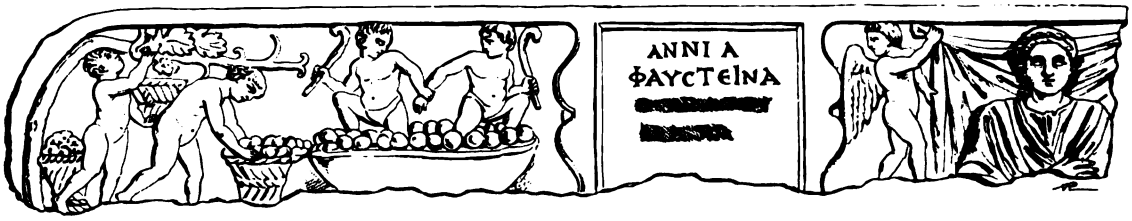
Une étude généalogique plus étendue, mais qui n'aurait pas ici sa place, démontre que *Cæcilii* et *Cæciliani* du cimetière de Calliste sont apparentés aux *Cæcili Maximi* et aux *Cæciliani* sénateurs ou consuls pendant les IIIe et IVe siècles. Divers indices, dans le détail desquels nous n'entrerons pas, donnent lieu de penser que vers le IVe siècle la descendance masculine s'éteignit chez les *Cæcilii* et que la race se perpétua par les femmes ce qu'indique le dérivé *Cæciliani*.

A peu de distance de l'emplacement où gisaient, sous un énorme amoncellement de ruines, les fragments des sarcophages de Q. Cæcilius Maximus, de Cæcilia Paula et de Jallia Clementina, furent découverts les débris d'autres sarcophages ayant appartenu à Annia Faustina (fig. 973), à Licinia Faustina (fig. 974), à Acilia Vera (fig. 975) et à Annius Cato (fig. 976). Toutes ces inscriptions sont en lettres grecques et de la main de lapicides différents. L'inscription du sarcophage d'Annia Faustina est d'une facture excellente; elle appartient au vieux formulaire païen par ce mot de ΘΥΓΑΤΡΙ suivi du nom de la mère de la défunte qu'un scrupule malencontreux de modestie a fait effacer. Ce monument et les trois autres appartiennent aux premières années du IIIe siècle et aux membres d'une même famille apparentée aux *Antonini Augusti*. Le gentilice Annius et les *cognomina* Faustina et Vera ne laissent aucun doute sur l'appartenance à ces Annii Veri et ces Annia Faustina

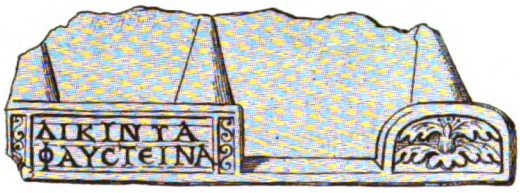
[1] Melchiorri et Visconti, dans *Effemeridi letterarie di Roma*, fasc. XXIII, p. 198 sq. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 144. Même date pour la Cæcilia Fausta dont nous venons de parler. *Ibid.*, t. II, p. 144. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 143. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2857.

Digitized by Google

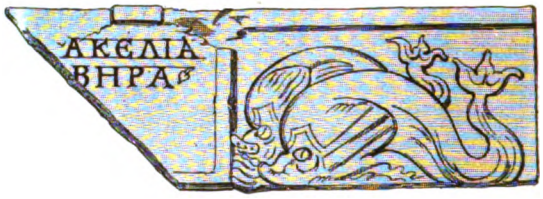
si nombreux dans l'arbre généalogique des Augusti Antonini. On pourrait, il est vrai, prétendre y voir des affranchis ou des clients, mais ceci est très improbable. En effet, la rencontre de quatre personnes portant trois gentilices différents, les *cognomina* nobles et particuliers aux Annii, deux personnes enfin s'appelant Annii et cela au début du IIIe siècle, ne laissent guère douter que nous ayons affaire à des descendants des Annii Veri à des Annia Faustina et non à une famille d'affranchis. Précisément, à cette époque, vivait Anna Faustina, la nièce de Marc-Aurèle, femme de Pomponius Bassus et peu après d'Elagabale, et elle semble avoir vécu jusque sous Alexandre Sévère. Les quatre personnages dont nous venons de parler, ses contemporains, ont dû lui appartenir par quelque lien de parenté et leur christianisme est infiniment probable [1].



973. — Sarcophage d'Annia Faustina. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXX, n. 1.



974. — Sarcophage de Licinia Faustina.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXX, n. 2.



975. — Sarcophage d'Acilia Vera.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXX, n. 3.

XV. Les Pomponii Bassi. — Ces Pomponii Bassi, dont nous venons de transcrire le nom, paraissent eux-mêmes n'être pas étrangers au christianisme. Dès le début du IIe siècle, Trajan remettait à T. Pomponius Bassus l'administration de sa grande institution alimentaire et ce nom devenait célèbre [2]. Les Pomponii Bassi avaient leur maison au Quirinal où était celle de Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, qui passa par le moyen de l'adoption de la *gens Pomponia* à la *gens Cæcilia* afin d'obtenir l'héritage de son oncle Q. Cæcilius. Il ne serait pas impossible que les *Cæcilii* et les *Attici* chrétiens du cimetière de Calliste descendissent de Pomponius Atticus et eussent quelque lien avec les Pomponii Bassi, auquel cas les Annii dont nous venons de parler pourraient être fils ou petits-fils de Pomponius Bassus et d'Annia Faustina. Divers fragments épigraphiques trouvés au cimetière de Calliste entre la crypte de Lucine et le centre historique soutiendraient cette conjecture.

En effet, les épitaphes chrétiennes de ce cimetière font mémoire de Cecilii Fausti, d'un Faustinus Atticus, d'un Atticianus, d'une Pompeia Attica, d'une Attica Cæciliana, tandis que les marbres païens employés pour la fermeture des tombeaux rappellent un L. Pomponius... proconsul de la Gaule Narbonnaise [3], et un Pomponius Bassus élevé aux plus grands honneurs [4]. Toute rencontre dans une même catacombe de monuments païens employés à clore les loculi et d'épitaphes chrétiennes portant le nom des familles qui se lisent sur ces monuments païens, est un indice grave que le cimetière a été creusé dans un sol appartenant à une famille convertie du paganisme au christianisme. C'est le cas pour les

976. — Sarcophage d'Annius Cato. D'après Garrucci, *Museo Lateranense*, pl. XLII, n. 5.

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 317-318. — [2] Henzen, dans *Annali dell' Istituto*, 1844, p. 40, 41; *Bull. dell' Istituto*, 1862, p. 67, 68. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 281. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 282.

Digitized by Google

Pomponii Bassi; puis, à côté de ces monuments païens désaffectés, nous pouvons citer dans le même cimetière de Calliste des épitaphes de chrétiens nobles de la famille d'Iallius Bassus, d'Annia Faustina épouse de Pomponius Bassus, des Atticus, des Attica, des Atticianus, cognomen devenu historique grâce à Pomponius Atticus.

Nous retrouvons ici tout naturellement l'occasion de rappeler Pomponia Græcina appartenant à cette même *gens Pomponia* et dont Tacite nous apprend l'affection pour Julie, fille de Drusus et nièce elle-même de Pomponius Atticus. On voit que les liens se multiplient et s'il n'est pas possible de les suivre tous, il n'en est pas moins utile de les indiquer. Mais ce n'est pas tout. A peu de distance du lieu où furent rencontrés les fragments épigraphiques relatifs au proconsul L. Pomponius et au consul Pomponius Bassus, on a relevé un fragment de tablette cimétériale portant ces mots : ΠΟΜΠΩνιος ϵΑϹϹος λαμπροτάτος *Pomponius Bassus, clarissime* (fig. 977). Nous nous trouvons cette fois

977. — Épitaphe de Pomponius Bassus.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIX, n. 22.

en présence d'un Pomponius Bassus chrétien, enterré parmi les fidèles, sur les confins de la 2e et de la 3e *area*: et il n'a pas été seul de sa race. Parmi les épitaphes de la 1re *area* on a relevé celle d'un *p*OMPO*nius bas*SVS (fig. 978). Rapprochons-en celle de ce ΠΟΜΠΩΝΙΟϹ

978. — Épitaphe de Pomponius Bassus.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLI, n. 48.

ΓΡΗΚΕΙΝΟϹ dont nous avons déjà parlé, lue sur une inscription de la fin du IIe siècle ou du début du IIIe siècle et nous voyons que le cimetière de Calliste a reçu des Pomponii Bassi et un Pomponius Græcinus.

Nous pouvons maintenant rechercher les fidèles dans une autre illustre famille. Dès le commencement du IVe siècle, le christianisme était la foi héréditaire de plusieurs descendants de la gens Paula Emilia Cornelia Scipio Graccha; en effet sainte Paule, née en 347, était fille d'une matrone chrétienne, Blesilla, descendante des Paul-Emile, des Cornelii-Scipion et des Gracques. De plus les découvertes faites dans les cimetières de Calliste et de Priscille portent à croire que la foi chrétienne était alors déjà ancienne dans cette famille et que du moins plusieurs des Cornelii Emilii chrétiens furent ensevelis avec les Pomponii dans les hypogées des Cæcilii sur la voie Appienne.

XVI. Les Dasumii. — Nous venons de voir, dès la fin du IIe siècle, des chrétiens dans la famille des Cæcilii et nous avons dit que la nécropole de Calliste s'était établie dans une *area* qui fut la propriété de cette famille. Voici un cas analogue. Un cubicule du cimetière de Calliste contenait le tombeau et l'épitaphe de Dasumia Ciriaca datant de la fin du IIIe siècle ou du commencement du siècle suivant. Les *Dasumii* n'étaient parvenus aux honneurs qu'à l'époque des Flaviens et de Trajan [1]. Un des membres de cette famille a laissé un testament célèbre, daté de l'an 109, et gravé sur une plaque de marbre trouvée dans la vigne Amendola [2] qui aura été la propriété des Dasumii. Or, le cimetière de Calliste poussant ces galeries jusque sous l'ancienne *area* des Dasumii, il a fallu que les chrétiens obtinssent du propriétaire l'autorisation indispensable, et comme dès la fin du IIIe siècle un des membres de la famille, Dasumia Cyriaca, était chrétien, on s'explique que, soit par elle, soit par un de ses ancêtres, chrétien lui aussi peut-être, l'autorisation demandée ait été accordée.

XVII. Les Aurelii. — Par un angle de la région rectangulaire du cimetière de Calliste, on peut pénétrer dans le cimetière de Sainte-Sotère, au sujet de laquelle nous lisons dans un traité de saint Ambroise, *nobilis majorum prosapia, consulatus et præfecturas parentum sacra posthabuit fide et immolare jussa non adquievit* [3]. Quelle est cette famille noble dont sainte Sotère était issue? Saint Ambroise réclame la martyre comme un *domesticum piæ parentis exemplum*, et ailleurs il semble la revendiquer comme la propre sœur de son père, c'est lorsqu'il s'adresse à Marcelline : (*te*) *hereditariæ castitatis inspirata successio parentis infusione martyris erudivit..... Qui fieri posset, ut s. Soteris tibi non esset mentis auctor*, CUI AUCTOR EST GENERIS [4]. Or, nous savons que le prénom de saint Ambroise était Aurelius [5], ce serait donc, semble-t-il, ce gentilice qui nous donnerait la famille de la martyre. Mais l'usage était établi dans les familles nobles d'emprunter un nom au père et un nom à la mère; comme le père de l'évêque se nommait Ambroise, nous pouvons supposer que le gentilice *Aurelius* était celui de sa mère et de la branche maternelle, ainsi il ne nous apprend rien sur la tante paternelle, sainte Sotère. Cependant l'épitaphe de la vierge Marcelline nous fait connaître que le tombeau de la famille était à Rome [6] et un manuscrit ajoute cette mention topographique : *juxta catacumbas*, ce qui peut s'entendre de la région où est situé le cimetière de Sainte-Sotère. Or, par une rencontre digne d'attention, les fouilles opérées dans ce cimetière ont mis au jour des fragments d'épitaphes relatifs à des individus portant les noms d'Aurelius, de Satyrus et de Marcelle, qui sont les noms mêmes de saint Ambroise, de son frère et de sa sœur. Un fragment du IVe siècle commençait ainsi : AVR. SATI..., un autre, plus ancien, relevé à quelques pas de la basilique de Sainte-Sotère :

AVRELI *ac* . . . . .
SORO*ri* . . . . . .
AVRELI*us* . . . . *ti*
TIAN*us* . . . . . .

La réunion d'un gentilice *Aurelius* et d'un cognomen *Titianus* n'est pas fortuite. Les uns et les autres étaient apparentés à saint Ambroise. Un fragment de sarco-

[1] *Annali dell' Istituto di corrisp. archeol.*, 1831, p. 392 sq. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. VI, n. 2876. — [3] S. Ambroise, *De exhortatione virginitatis*, c. XII, *P. L.*, t. XVI, col. 376. — [4] S. Ambroise, *De virginibus*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. XVI, col. 244. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 76; 1865, p. 65; *Roma sotterranea*, t. III, p. 24. Cf. *S. Soteris ihre Grabstätte*, dans *Römische Quartalschrift*, 1re et 2e fasc., 1905. — O. Marucchi, *Il sepolcro gentilizio di S. Ambrogio nelle catacombe di Roma*, dans *Ambrosiana*. in-4°, Milano, 1897. — [6] Gruter, *Inscript.*, p. MLV, n. 6.

Digitized by Google

phage rappelle une défunte ayant nom Marcelle et comme nous savons que la sœur de saint Ambroise s'appelait Marcelline, dérivé d'une parente nommé Marcelle, nous sommes en droit de soupçonner que ce sarcophage est un des *patrii sepulcri* dont parle l'épitaphe de Marcelline, et que celle qui y avait été enfermée appartenait à une famille clarissime... M. STIRPE· C·F... D'autres indices (voir POLYANDRE) tendent à prouver que le gentilice Aurelius était celui de la mère de saint Ambroise, nous ne pouvons donc encore dire la famille à laquelle appartenait sainte Sotère, mais sa parenté avec les Aurelii et sa naissance noble sont suffisamment affirmées, nous savons en outre qu'elle fut enterrée *in cœmeterio suo.*

XVIII. LES PAPES. — Il est remarquable que parmi les papes des trois premiers siècles, aucun ne semble avoir appartenu par la naissance à quelqu'une des familles de la vieille aristocratie romaine. Les notices du *Liber pontificalis* débutent invariablement par l'indication du pays d'origine de chaque pape, suivie, sauf de rares exceptions, du nom de son père. Cette disposition paraît imitée de *De viris* de saint Jérôme, où, sinon le père, du moins la patrie épiscopale de chaque écrivain ecclésiastique se trouve notée assez souvent. Aucune des notices de la période des trois premiers siècles ne nous fournit de moyen de contrôle, on peut donc tenir, jusqu'à nouvel ordre, pour suspectes toutes ces indications. En ce qui concerne Clément, les apocryphes se sont livrés aux plus gratuites imaginations. Les *Recognitions* et Pseudo-Abdias ne doivent pas être entendus. Le pape Gaius (283-296), *natione Dalmata, ex genere Diocletiani imperatoris* n'en tirait qu'une illustration de très fraîche date puisque Dioclétien était lui-même petit-fils d'un esclave. La seule mention intéressante pourrait être celle du pape Calliste, *natione romanus, ex patre Domitio.* De Rossi [1] a signalé deux marques d'ateliers de briques où on lit le nom de CALLISTI DOMITIORVM ou CALLISTI DVORVM DOMITIORum [2]; ces deux Domitii, contemporains de Trajan, ont été tous les deux pères, l'un naturel, l'autre adoptif, de Domitia Lucilla, aïeule de Marc-Aurèle. D'autre part, on sait par les *Philosophoumena* [3] que le pape Calliste fut, dans sa jeunesse, esclave de Carpophore, affranchi de l'empereur Commode ou plutôt de Marc-Aurèle et de Commode [4]. Il n'est guère possible de trouver dans ces faits une confirmation du *patre Domitio* de la notice du *Liber pontificalis* et De Rossi ainsi que Mgr Duchesne s'abstiennent d'insister sur des indices aussi faibles [5]. En ce qui concerne le pape Corneille et les liens de famille qui ont pu l'unir aux *Cæcilii* et aux *Cornelii* les indices qu'on en a sont peu probants [6].

Nous devons compter que mêlés à la société païenne soit par goût, soit par nécessité [7], beaucoup de chrétiens nous demeurent inconnus et composent un groupe qu'on ne peut évaluer et sur lequel on ne sait que dire, celui des *crypto-chrétiens* [8]. Mais ce sujet est trop particulier pour être abordé à cette place.

C'est cependant parmi ces chrétiens ignorés que nous devons classer les ascendants de beaucoup de ceux qui nous sont révélés soudain en qualité de fidèles et qui étaient nés de famille chrétienne. Nous en trouvons un précieux exemple dans un document copte publié par Giorgi où nous entendons une chrétienne rappeler le sang noble et la foi de ses ancêtres : *per fidem nobilitatis meæ et doctrinam patrum meorum credo* [9].

XIX. QUELQUES PERSONNAGES. — Si la présence des nobles parmi les fidèles était de nature à rassurer et à édifier, il arrivait aussi qu'elle produisait un effet contraire. La disproportion que signalent plusieurs textes entre les hommes de condition et les roturiers s'explique non seulement par la disproportion numérique existant dans la société entre les uns et les autres, mais par un calcul trop humain pour qu'on doive s'étonner de le rencontrer. Beaucoup étaient persuadés de la supériorité du christianisme, de sa vérité, qui, cependant, tardaient à l'embrasser publiquement afin de ne pas se fermer la carrière des honneurs, qui, hors les temps de tolérance exceptionnelle, était incompatible avec la profession du christianisme. Au temps des persécutions, les nobles ne savaient pas toujours se tenir en garde contre la séduction des places. Une lettre du clergé de Rome à l'église de Carthage, en 251, compte parmi les causes prochaines d'apostasie la qualité de nobles des apostats : *quod essent insignes personæ* [10].

Parmi les poèmes attribués faussement à Tertullien, il en est un (dont la date incertaine flotte entre le IIIe et le IVe siècle) qui est adressé *ad senatorem ex consule a christiana religione ad idolorum servitutem conversum* [11]. L'auteur reproche au consul l'apostasie qui lui a procuré sa grandeur :

At cum vericolæ penetraveris ostia legis
Et tibi nosse Deum paucis accesserit annis
Cur linquenda tenes aut cur retinenda reliquis [12] ?

Peut-être la vieillesse le ramènera-t-elle à la foi :

Sed te correctum forsan matura senectus
In melius revocat satiatum erroribus istis,
Tunc igitur, cum te consulta reduxerit ætas,
Disce Deo servare fidem, etc. [13].

C'était bien aux chrétiens de cette qualité morale et sociale que s'adressaient les paroles de Tertullien : *Nativitas et substantia tua molestæ tibi sunt adversus idololatriam* [14].

Le consulat aurait vu plusieurs chrétiens porter ses insignes [15] s'il faut s'en rapporter aux actes des martyrs Parthenius et Calocerus, document de peu de valeur. On y lit que le consul de l'année 249, sous les deux Philippe, avait nom Émilien et mourut pendant qu'il avait les faisceaux; il professait le christianisme [16].

C'est encore à l'épigraphie que nous devons la connaissance d'un personnage complètement ignoré par ailleurs. Il s'agit d'un certain Liberalis, martyr, auquel une inscription donne le titre de consul [17] :

Quamvis patricio clarus de germine consul
Inlustres trabeas nobilitate tuas
Plus tamen ad meritum crescit quod morte beata
Martyris effusa sanguine nomen habes

Ce Liberalis fut enterré *ad clivum Cucumeris* et nous apprenons que sa noblesse était assez illustre pour

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 3. — [2] G. Marini, *I fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1795, p. 769; *Iscrizioni doliari*, in-4°, Roma, 1884, p. 242, n. 673, 676. — [3] *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3383. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 13040. — [5] Duchesne, *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 141, note 1. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 312 sq. — [7] E. Le Blant, *Les chrétiens dans la société païenne aux premiers âges de l'Église*, dans *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 21-30. — [8] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. C, n. 4169. — [9] Georgi, *Fragmentum copticum ex Actis S. Colluthi*, in-8°, Roma, 1781, p. 36. — [10] *Epist.*, II, *inter Cypricanicas*, *P. L.*, t. III, col. 229. — [11] *P. L.*, t. II, col. 1106. — [12] Vs. 23 sq. — [13] Vs. 54 sq. — [14] Tertullien, *De spectaculis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 714. — [15] En ce qui concerne Liberalis dont nous avons parlé plus haut, il était probablement simple consul suffect. — [16] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 211, 213, 301. — [17] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 102-104; M. Armellini, *Lezioni di archeol. crist.*, in-8°, Roma, 1898, p. 14-15; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 320; Gruter, *Corp. inscr.*, p. MCLXXI, n. 9; p. MDLXXII, n. 6; G. Marini, *I papiri diplomatici raccolti ed illustrati*, in-fol., Roma, 1805, p. 379; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1889, p. 26, 54.

Digitized by Google

que le consulat en fût honoré. Nous ignorons tout de ce personnage qui fut probablement consul suffect à une date inconnue [1].

Sur le sol de la chapelle désignée sous le nom de *Cappella greca* furent trouvés deux fragments de sarcophage portant l'inscription suivante [2] :

GAIVS B(*al*?)
ONIVS SEVE
RIANVS ☾
E · Q · AN·
5 XVIII

« Gaius Balonius (?) Severianus, chevalier (romain), 18 ans. »

Enfin les vestiges laissés dans le plâtre par une inscription du cimetière de Calliste nous font connaître un clarissime [3] :

KAT
ΔΩνΑΤιανοῦ ?
ΤΟυΛαΜΠΡΟτάτου
ΟCΕΒΙΩCΕΝ ἔτη.....μῆνας
Ι · ΗΜέρΑς. . . . . .
. . . . . .
Δεκ

« Sépulture de Donat(ianus?), clarissime, il a vécu ... ans, dix mois, ... jours ... décembre. »

On ne s'attend pas vraisemblablement à nous voir ajouter aux noms que nous avons recueillis dans cette dissertation ceux de chrétiens illustres qui doivent l'existence à des faussaires inconnus. Le martyr Eustathe, sa femme Theopiste et leurs enfants Agapius et Theopistus, le préfet urbain Hermès avec 1250 esclaves, beaucoup d'autres encore auxquels les scribes ignorants du moyen âge prodiguent des titres sonores qui sont souvent d'institution post-constantinienne. Si on peut faire cas d'une indication donnée par saint Jérôme sur la condition sénatoriale d'Apollonius, il n'en est pas de même pour un certain sénateur Julius martyrisé à Rome sous Commode. Mais c'est assez d'avoir mentionné ici des sources auxquelles nous ne devons pas recourir. D'ailleurs, le soin que nous mettons à élucider cette question des classes aristocratiques eût semblé bien vain à ces mêmes hommes dont nous parlons. *In Ecclesia Fratrum*, écrit Lactance, *nemo Deo pauper nisi qui justitia indiget, nemo clarissimus nisi qui opera misericordiæ largiter fecerit, ...apud nos inter pauperes et divites, servos et dominos interest nihil : nec alia causa est cur nobis invicem Fratrum nomen impertiemus, nisi quia pares nos esse credimus* [4].

On pourrait essayer de grouper tous les noms des fidèles appartenant à l'aristocratie, et, outre ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici, en ajouter quelques-uns à la liste suivante :

IVLIVS GVRDABIVS.... ANTONIE LEONTIDI C·F·... [5]
AELIVS SATVRNINVS CASSIE FARETRIAE CLAIVLIAE AEMILIAE ROMANAE [7] [RISSIME FEMINE [6]
ΔΩνΑΤιανοῦ ΤΟυ ΛαΜΠΡΟτάτου [8]
AN*tonia*E·SAB. . . . . .ΙΙLAECMF.....*v* · CL [9]
. . . . .ORIAE · C · F ·..... [10]
M(*arcia*)·AVR(*eliæ*)·VAL(*eriæ*) · SVRVLE·ANTONIN(*ae*
PETRONIAE AVXENTIAE · C · F· [12] [*c. f.?*) [11]
(*i*)VL(*iae*) · DOMITIAE RV(*finae*) [c. f.?] [13]
C · VAL · TINI..... *et* C · VAL · APRILIA [14]
GAIVS B(*al*)ONIVS SEVERIANVS E(*ques*) R(*omanus*) [15]
C·IVLI (*e*)XSVPERI · EQ(*uitis*) R(*omani*) [16]
?C(*larissima*) P(*uella*) LIMINA(*tia?*) [17]
CL · CALLISTO V(*iro*) E(*gregio*) [18]
P · MARCELLO BETERANO,.... EQ(*uiti*) R(*omano*) [19]
FLABIAE SPERANDAE.... C · F · [20]
MAXIMILAE C(*larissi*)M(*ae*) F(*eminae*) [21]
.....*c*(*larrissi*)M(*ae*) Q(*uellae*) · FILIAE · EIV(*s*) [22]
.....IVS C · P · [23]
PONTIAE · PRIVATAE · (*clari*)SSIMAE · FEMIN(*ae*) [24]

XX. Quelques textes. — La détente qui marqua les relations entre l'État romain et les chrétiens sous le règne de Commode eut pour effet de multiplier les conversions. Au dire d'Eusèbe elles se firent dans toutes les classes de la société, ἐκ παντός γένους ἀνθρώπων. Il cite à ce propos Apollonius « célèbre dans les lettres et la philosophie », qui fut déféré comme chrétien au Sénat par le préfet du prétoire, Perennis. La découverte des actes grecs et arméniens de ce martyr a fréquemment occupé les critiques depuis quelques années. Ils ont étudié dans ses moindres détails le personnage, le procès, et tout ce qui touche à cet épisode. Après ce grand effort critique, il semble qu'on peut admettre qu'Apollonius était sinon sénateur, du moins qu'il appartenait à la haute société romaine [25].

Ce seul exemple suffit à montrer une fois de plus qu'il ne faut pas prendre trop à la lettre les affirmations générales de saint Jérôme. C'est lui en effet qui écrit ces paroles : *Ecclesia de vili plebecula congregata est* [26]. Les témoignages que nous avons groupés jusqu'ici et ceux qui nous restent à énumérer montrent ce qu'il faut penser de ces paroles.

Saint Jérôme comme Tertullien se laissent trop souvent aller à leur impétuosité naturelle, et leurs paroles perdent alors une grande partie de leur valeur. C'est ainsi que Tertullien qui écrit : *Il n'y a pas de riches parmi nous* [27], atteste ailleurs qu'au début du règne de Septime-Sévère, les fidèles comptaient dans leurs rangs des clarissimes : *CLARISSIMOS VIROS ET CLARISSIMAS FEMINAS Severus sciens huius sectæ esse non modo non læsit, verum et testimonio ornavit et populo in eos furenti restitit* [28]. C'est lui encore qui écrit : *Hesterni sumus et vestra omnia implevimus... castra, tribus, decurias, palatium, SENATUM, forum* [29]. Ailleurs : *Omnem sexum, omnem ætatem, OMNEM DENIQUE DIGNITATEM transgredi a vobis quasi detrimento doletis* [30], et

[1] Sur plusieurs consuls suffects de ce nom, cf. Borghesi, *Œuvres complètes*, t. III, p. 178 sq. — [2] J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 92; peut-être *Duronius* au lieu de *Balonius*. Marucchi, *Élém. d'arch. chrét.*, t. II, p. 325 : lig. 1, *Bib*; lig. 4, *e. q. r. an.* — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 298. — [4] Lactance, *De divin. instit.*, l. V, c. XIV, XV, *P. L.*, t. VI, col. 593 sq. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 101, pl. XVIII, n. 4, cimetière Sainte-Sotère, 2e moitié du IIIe siècle. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 300, pl. LV, n. 2, cimetière de Calliste, 3e *area*, 2e moitié du IIIe siècle; cf. t. III, p. 562. — [7] *Ibid.*, t. III, p. 101, pl. XVIII, n. 5, cimetière Sainte-Sotère : *il doppio gentilizio ci insegna essere dama di alto grado*. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 298, crypte de Saint-Eusèbe. — [9] *Ibid.*, t. III, p. 107, même crypte, époque de Dioclétien et Maxence. — [10] *Ibid.*, t. III, p. 111, pl. XVIII, 51, même crypte. — [11] *Ibid.*, t. III, p. 112. — [12] *Ibid.*, t. III, p. 139, pl. XXII, n. 2, crypte de Saint-Eusèbe. — [13] *Ibid.*, t. III, p. 191, pl. XVIII, n. 29. — [14] *Ibid.*, t. III, p. 325. — [15] J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 92, *cappella greca*. — [16] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 70, cim. de Priscille, plan inférieur, cf. 1886, p. 144, n. 229. — [17] *Ibid.*, 1886, p. 30, cimetière de Sainte-Mustiola, à Chiusi. — [18] *Ibid.*, 1901, p. 245, n. 23, cimetière de Domitille, *buone lettere non posteriori agli esordi del quarto secolo*. — [19] *Ibid.*, 1900, p. 338, n. 4, cimetière de Priscille, début du IIIe siècle. — [20] *Ibid.*, 1881, p. 67. — [21] *Ibid.*, 1880, p. 31, cimetière de Priscille. — [22] *Ibid.*, 1880, p. 30, même cimetière. — [23] *Ibid.*, 1892-1893, p. 116, n. 36, même cimetière. — [24] *Ibid.*, 1892-1893, p. 91, n. 355, même cimetière. — [25] Bibliographies très complètes dans E. Th. Klette, *Der Process und die Acta S. Apollonii*, in-8°, Leipzig, 1897; Max, Prinz von Sachsen, *Der heilige Martyrer Apollonius von Rom. Eine historisch-kritische Studie*, in-8°, Mainz, 1903; C. Callewaert, *Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius*, dans la *Revue des quest. histor.*, 1905, t. LXXVII, p. 349. — [26] S. Jérôme, *Comment. in epist. ad Galatas*, l. III, prœm. — [27] Tertullien, *Ad uxorem*, II, 8, *P. L.*, t. I, col. 1414. — [28] Tertullien, *Ad Scapulam*, a. IV, *P. L.*, t. I, col. 782. — [29] *Apologeticus*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 525. — [30] Tertullien, *Ad nationes*, l. I, c. I, *P. L.*, t. I col. 629.

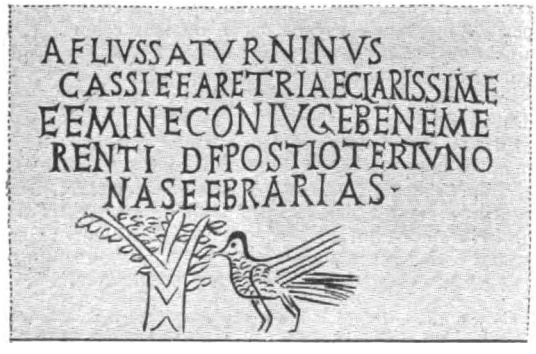
Digitized by Google

encore : *Omnem sexum, ætatem, CONDITIONEM, ETIAM DIGNITATEM, transgredi ad hoc nomen, quasi detrimento mœrent* (*scil. gentiles*)[1]. Enfin s'adressant au proconsul Scapula, Tertullien lui écrit : *Et hic quid facies de tantis millibus... omnis sexus, omnis ætatis, OMNIS DIGNITATIS offerentibus se tibi? Quid ipsa Carthago passura est decimando a te..., cum viderit illic fortasse et TUI ORDINIS VIROS ET MATRONAS ET PRINCIPALES QUOSQUE PERSONAS et amicorum tuorum vel propinquos vel amicos*[2]. On comprendra mieux maintenant le mot cité tout d'abord de Tertullien sur l'absence de gens riches parmi les chrétiens. Replacé dans le texte dont il fait partie, il y prend toute sa valeur. Tertullien vient de blâmer les chrétiennes appartenant à l'aristocratie de la naissance et de la richesse qui épousent des païens illustres et opulents de préférence à des fidèles de condition plus modeste, et c'est à ce propos qu'il déclare qu' « il y a peu de riches dans l'Église », c'est-à-dire moins d'hommes que de femmes de cette condition. C'est précisément la disproportion entre les femmes des rangs élevés et les chrétiens de naissance inférieure qui amena la situation délicate que l'édit de Calliste avait pour objet de dénouer. Le pape de Rome inaugurait en face de la loi romaine une jurisprudence matrimoniale nouvelle et décidait que le mariage pouvait être contracté par une chrétienne de famille sénatoriale et un affranchi ou un esclave, ce mariage étant légitime et ses effets valides au jugement de l'Église.

Il nous reste de cette situation curieuse une inscription que nous ne pouvons omettre de citer et dont nous avons signalé déjà l'intérêt unique à un point de vue différent, au point de vue des mésalliances de l'aristocratie romaine (voir t. I, col. 1721[3]) :

D M
FLABIAE SPERANDAE COIVGI · SANCTIS · SIMAE.
INCONPARABILI MATRI OMNIVM · QVAE · BIXIT
MECV · ANNIS · N · XXVIII · M · VIII · SENE · VL
5 LA · BILAE · ONESIFORVS · C · F · COIVX · B
ENEMERENTI FECIT ☙

L'inscription suivante consacrée par Aelius Saturninus à sa femme, ayant rang de clarissime est peut-



979. — Épitaphe d'Aelius Saturninus.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LV-LVI, n. 2.

être dans le même cas[4] (fig. 979). Ce n'est toutefois qu'une conjecture, car les fidèles prenaient soin parfois d'omettre toute mention honorifique et Aelius Saturninus aura pu agir ainsi, quoique étant lui-même de rang sénatorial, comme sa femme.

Il ne faudrait pas toutefois exagérer la disproportion que nous venons de signaler puisque vers le même temps, Celse reconnaît implicitement qu'on rencontrait parmi les fidèles des hommes de qualité, lorsqu'il dit qu'un grand nombre de pauvres se convertissaient sans doute à la foi nouvelle pour se rapprocher « des riches, des personnages élevés en dignité, des matrones nobles et délicates » qui professent la religion du Christ[5].

Peut-être n'est-il pas superflu de rappeler un texte de Spartien rapportant le châtiment infligé à un petit garçon, compagnon de jeux du jeune Caracalla, fils de Septime Sévère. *Septennis puer* (scil. Caracalla) *quum colluso-rem suum puerum, ob judaicam religionem gravius verberatum audiisset, neque patrem suum, neque patrem pueri, vel auctorem verberum diu respexit*[6]. Le compagnon de jeux du fils de l'empereur devait être de naissance distinguée et la *religio judaica* qu'on lui impute est probablement une réminiscence de la confusion longtemps faite entre le judaïsme et le christianisme. Au début de son règne, Sévère était favorable aux chrétiens, ayant été guéri par l'un d'eux, et Caracalla avait eu une nourrice chrétienne, *lacte christiano educatus*[7].

Plus sûrement, sous le règne de Septime Sévère, nous comptons une chrétienne ayant rang de matrone, Vibia Perpetua, la célèbre martyre de Carthage en 203 dont la Passion nous apprend qu'elle avait été *liberaliter educata, matronaliter nupta*[8]. Ces mots, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs[9], se retrouvent sur l'épitaphe de PESCENNIA QVODVVLDEVS...BONIS-NATALIBVS NATA, MATRONALITER NVPTA femme de P. MARCELLVS[10]. Enterrée à Giufi (= *Henschir Mscherga*) avant l'année 227, la défunte avait épousé un proconsul romain C. Quintilius Marcellus, probablement chrétien lui aussi puisqu'il évitait de faire graver aucun signe païen sur le tombeau de son épouse chrétienne (ainsi qu'en témoigne son nom de *Quod vult Deus*) et empruntait son éloge à l'autobiographie de la martyre Perpétue.

Non plus en Afrique, mais à Rome, nous rencontrons la martyre sainte Cécile dans l'interrogatoire de laquelle nous lisons cette réponse à la question posée sur sa condition sociale : *ingenua, nobilis, clarissima*[12], et le titre *nobilis* précédant *clarissima* montre que la jeune femme tenait de naissance son rang sénatorial. On peut donc accorder quelque créance aux actes, cependant si médiocres, de cette martyre, lorsqu'ils disent à son sujet *ab ipsis cunabulis Christi sapientia edocta*, puisque ses parents, tout au moins sa mère, devaient appartenir au christianisme. Ces mêmes actes offrent la matière d'un rapprochement intéressant avec un traité de Tertullien. Dans son livre intitulé : *De cultu feminarum*, le prêtre carthaginois reconnaît la nécessité que leur naissance et leur rang social impose aux matrones chrétiennes de famille noble de porter des vêtements somptueux, *pompaticas progredi*[13] et il en prend occasion pour leur recommander la modération et la modestie. Or, dans les Actes, on nous dit que sainte Cécile portait un cilice sous ses vêtements brochés d'or : *subtus cilicio induta desuper auratis vestibus tegebatur.*

Tous ces noms que nous avons pu grouper sont le

[1] *Apologeticus*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 310. — [2] *Ad Scapulam*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 783. — [3] Sur la perte du titre de *clarissima* par le mariage avec un homme de condition inférieure, cf. *Cod. theodos.*, l. II, tit. X, lex 1 ; *Digeste*, l. I, tit. IX, lex 8 ; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 23 sq. — [4] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 25 ; *Roma sotterranea*, t. II, p. 300, pl. LV, n. 2. — [5] Origène, *Contra Celsum*, l. III, c. IX, *P. G.*, t. XI, col. 932. — [6] Spartien, *Caracalla*, 1. — [7] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 782. Peut-être s'agit-il tout simplement du frère de lait de Caracalla. — [8] *Passio S. Perpetuæ*, II, édit. Robinson, in-8°, Cambridge, 1891, p. 62. — [9] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1904, t. I, p. 52. — [10] *Corpus inscriptionarum latinarum*, t. VIII, n. 870 ; Fr. Münter, *Den christne Kvinde i det Redenske Huus*, in-12, Kjobenhavn, 1865, p. 51. — [11] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1904, t. I, p. 51-52. — [12] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 144. — [13] Tertullien, *De cultu feminarum*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. I, col. 1435.

Digitized by Google

meilleur commentaire des paroles d'Eusèbe : « A l'époque où Commode gouvernait l'empire les affaires du christianisme furent prospères; par la grâce de Dieu la paix régna dans toutes les Églises. Pendant ce temps, la parole de Dieu amena un grand nombre d'adhérents à son culte. Ils appartenaient à toutes les conditions (ἐκ παντὸς γένους) et, à Rome même, un grand nombre parmi ceux que leur naissance et leurs richesses rendaient célèbres se convertirent eux, leurs parents et toute leur maison [1]. »

On voit par ces exemples qu'il faut savoir ne pas isoler un texte si on ne veut pas s'exposer à lui faire dire autre chose, et parfois le contraire, de ce qu'il contient. Ce n'est pas seulement à Tertullien, mais à Minucius Felix que s'applique cette remarque. Dans le dialogue intitulé *Octavius*, nous entendons l'interlocuteur chrétien confesser en parlant de ses coreligionnaires : *plerique pauperes dicimur*. Replaçons, afin de les bien entendre, ces paroles dans le contexte. Le païen reproche aux fidèles d'être un ramassis d'ignorants, de gens de la lie du peuple, de femmes crédules qui méprisent ce qu'ils ne peuvent avoir : *miserentur miseri, si fas est, sacerdotum honores, et purpuras despiciunt ipsi seminudi..., pars vestrum et maior et melior, ut dicitis, egetis, algetis opere, fame laboratis.* Le chrétien répond : *Nec de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus...: quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria; animus enim ut luxu solvitur ita frugalitate firmatur : et tamen quis potest pauper esse, qui non eget? qui non inhiat alieno? qui Deo dives est* [2]. « Si nous méprisons vos honneurs et vos pompes, nous ne sommes pas pour cela tous de la lie du peuple. »

Néanmoins, et il ne faut pas hésiter à le reconnaître, le pli était pris. Les chrétiens appartenant aux classes inférieures étaient multitude et ceux qui faisaient partie des classes élevées, par leur effort de modestie, parvenaient à passer inaperçus; les spectateurs mal informés, peu attentifs ou prévenus devaient facilement en conclure que les chrétiens étaient tous sans exception gens de rien. Celse, si fin, si bien renseigné quand il veut l'être, donne lui-même dans cette erreur. Il voit surtout la propagande exercée par des esclaves, des artisans et ne conçoit pas que de tels racoleurs puissent faire partie d'une société qui ne soit ignoble. Selon lui, si quelques femmes de qualité se sont laissé enrôler ce sont des dupes qu'on exploite, mais ce qui forme le parti auquel elles sont affiliées c'est les dernières couches sociales, recrutées parmi la canaille [3], et la seule vue de l'immonde multitude de ses adhérents doit suffire pour dégoûter tout honnête homme de s'attacher à elle [4].

Les chrétiens comptaient cependant parmi eux des riches et, en un temps où la richesse était un des moyens les plus assurés de parvenir aux honneurs, on peut supposer sans trop de chances d'erreur que ces riches contribuèrent à étendre le nombre des affiliations entre le christianisme et l'aristocratie. Hermas causant avec une femme qui lui représente l'Église lui demande : « Maîtresse, quelles sont ces pierres brutes? Elle me répondit : Ces pierres, ce sont les riches qui ont embrassé la foi [5]. » L'organisation de la société antique était telle que, sauf les affranchis qui employaient souvent des procédés peu recommandables, les hommes libres avaient peu de moyens de réaliser une fortune importante s'ils n'appartenaient pas aux classes aristocratiques. L'étude de la science économique de ces temps le prouve, mais cette question nous entraînerait loin de notre objet. On voit à plusieurs reprises dans Tacite les difficultés qu'une situation de fortune malheureuse emportait avec elle pour les classes élevées incapables de tenir leur rang. Nous pouvons croire que parmi les fidèles, il s'en sera trouvé qui, dans un jour de ferveur, n'hésitèrent pas à affronter cette déchéance qui devait les expulser en quelque sorte de la société à laquelle ils appartenaient par leur naissance. Un récit, malheureusement peu authentique, celui du martyre de saint Quentin, présente à cet égard un trait que nous devons relever. Le saint, debout devant le tribunal, était un homme de haute naissance, pauvre volontaire en faveur des indigents. Le magistrat lui dit : « De toutes ces richesses que t'avaient laissées tes nobles parents, tu as voulu descendre, pour l'amour d'une vaine secte, à un tel degré de misère que tu sembles aujourd'hui le dernier des mendiants; j'en rougis pour l'honneur de ta race [6]. »

D'autres fidèles gardaient la disposition de leurs biens comme cet Ambroise, diacre d'Alexandrie, disciple et protecteur d'Origène, possesseur d'une immense fortune et noble de naissance [7]. La fortune même devait ajouter au mérite du martyre dont il était menacé, comme pour d'autres la noblesse de leur naissance et les hommages qu'elle leur avait procurés, rendaient plus admirable leur patience devant les juges et les bourreaux. C'était pour se rendre plus apte à triompher des retours de l'orgueil ou de la sensualité qu'on voyait des hommes de naissance s'imposer les mortifications plus austères. Un document africain du milieu du IIIe siècle rapporte le martyre d'un groupe de chrétiens de Numidie. Parmi les prisonniers se trouvait un fidèle nommé Emilien. Bien qu'appartenant à l'ordre équestre, disent les Actes avec cet accent de préjugés que nous trouvons ailleurs contre les riches, cet homme dans son cachot s'imposait les jeûnes les plus rigoureux [8].

Ainsi donc un rang élevé rendait, semble-t-il, moins apte à l'ascèse, et déjà on paraissait confondre dans un égal dédain les riches et les nobles, à l'opulence et au crédit desquels la multitude des pauvres fidèles devait son pain quotidien et sa sécurité. « Riche et noble, écrira Salvien de Marseille, c'est tout un, car les nobles sont riches, ou, s'il est des riches sans la noblesse, leur fortune leur en tient lieu [9]. »

Les conversions accomplies dans les rangs de l'aristocratie causaient d'ailleurs une irritation particulière aux tenants de la religion romaine. Les procès des martyrs nous permettent d'en juger. Sous Dioclétien, en Afrique, au milieu d'un groupe de fidèles se trouve un sénateur nommé Dativus qui s'attire du proconsul cette apostrophe : « Membre du splendide Sénat de cette cité, tu étais tenu de donner le bon exemple et de ne pas désobéir à l'ordre des princes [10]. » Semblable récrimination se retrouve dans des actes dont le degré de valeur historique reste à établir [11]. Pour les chrétiens d'un rang élevé, les juges multiplient à l'infini les adjurations et les reproches : « Noble comme tu l'es, tu te dégrades par une folle croyance. » — « Tu te ravales au rang des

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. XX, col. 488. — [2] Minucius Felix, *Octavius*, c. VIII, *P. L.*, t. III, col. 266. Cf. J. Lami, *De eruditione apostolorum*, in-12, Florentiæ, 1733, p. 83 sq. — [3] Origène, *Contra Celsum*, l. III, c. LIX, *P. G.*, t. XI, col. 997. — [4] *Ibid.*, l. III, c. LXXIII, *P. G.*, t. XI, col. 1016. Cf. E. Pélagaud, *Un conservateur au IIe siècle. Étude sur Celse*, in-8°, Lyon, 1878, p. 459. — [5] *Pastor*, visio III, n. VI, 6, édit. Funk, in-8°, Tubingæ, 1887, p. 365. — [6] Surius, *Vitæ sanctorum*, 31 octob. : *Pass. S. Quintini*, n. 10. — [7] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. LVI, *P. L.*, t. XXIII, col. 669. — [8] *Passio SS. Jacobi et Mariani*, c. VIII, dans Ruinart, *Acta sinc.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 229. — [9] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. III, c. X, *P. L.*, t. LIII, col. 68. — [10] *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum*, n. IX, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1685, p. 413. — [11] *Acta sanct.*, 18 sept., *Acta SS. Trophimi, Sabbati et Dorymedontis*, n. 11 : Ὁρκίζομέν σε τοὺς θεοὺς, μὴ τελέσῃς ἐνυβρίσαι τὴν ἀξίαν τοῦ βουλευτηρίου, ἀλλεύγνωμόνως ἔκελθε καὶ θῦσον, *Acta sanct.*, 9 févr. : *Acta S. Apolloniæ*, n. 28 : *Tu de genere nobilium senatorum natus es, et deceret nobilitatem tuam ut esses amicus deorum nostrorum.*

Digitized by Google

esclaves. » — « Pense à l'illustration de ta famille; reste digne de tes ancêtres ; ne deviens pas l'opprobre de ta race. » — « Né de parents riches et nobles, tu ne saurais imiter les enfants de familles grossières et misérables. » — « Je m'étonne que quelqu'un de ton rang puisse descendre jusqu'à saluer pour son maître un homme pauvre et de basse extraction que Pilate a fait mettre à mort. » Ailleurs, c'est un chrétien, membre, comme Dativus, de l'*ordo* de sa ville, et que l'on adjure de ne pas compromettre l'honneur du Sénat en s'attachant au christianisme [1].

Des textes d'une valeur plus assurée que ceux qui viennent d'être rappelés en dernier lieu ne laissent aucun doute sur la présence de l'aristocratie parmi les fidèles. Mais à partir du IIIe siècle, le nombre des nobles devient si considérable qu'on pourrait composer, à l'aide des témoignages et des inscriptions, un petit *Corpus* qu'on s'étonne un peu de ne pas posséder encore. L'édit de persécution de Valérien, en 258, est dirigé contre les *senatores et egregii viri et equites romani* et les *matronæ* qui ont embrassé le christianisme. Une phrase du biographe et ami de saint Cyprien, le diacre Pontius, nous parle des confesseurs de la foi en Afrique dans les termes suivants : *Plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis sed et sæculi nobilitate generosi.., plurimi et fideles* [2]. Pour les grands et les nobles il emploie le mot *plures*, pour les simples fidèles, les roturiers, le mot *plurimi*, c'est bien la règle des sociétés humaines et son ordinaire proportion.

XXI. Les bouleutes phrygiens. — Nous ne pouvons refuser une mention spéciale à la chrétienté de Phrygie. De très bonne heure, le christianisme y fait son apparition et y possède des établissements, cependant dans le district le mieux partagé, celui du sud-ouest, on ne rencontre pas d'inscriptions chrétiennes antérieures au IIe siècle. A partir de cette époque, le christianisme tend à occuper en Phrygie, principalement à Euménie, une situation prépondérante. Les fidèles y sont en majorité. Au IIe siècle on rencontre trois épitaphes de sénateurs que M. W. Ramsay, incline à croire païens; au IIIe siècle, on relève six épitaphes de sénateurs chrétiens [3], qualifiés βουλευτὴς et βουλευτὴς καὶ γεραιός ; le cas était fréquent, en effet, où les sénateurs faisaient partie de la *Gérousia*, mais il signifie peut-être ici la charge sacerdotale, car ce terme de γεραιός ne se rencontre que deux fois et sur deux inscriptions chrétiennes. Dans les *Acta Carpi, Papuli et Agathoniké* [4], sous Marc-Aurèle, nous voyons que le martyr Papylos, de Thyatires, est signalé au proconsul en qualité de βουλευτής. Pendant l'interrogatoire on lui pose cette question βουλευτὴς εἶ, et il répond simplement πολίτης εἰμι. Il n'en faudrait pas conclure qu'il n'était pas sénateur ; l'accusation suffit à faire la preuve, mais c'est un exemple curieux de l'affectation que mettaient alors certains fidèles à se dérober aux obligations municipales.

La persécution de Dioclétien ruina Euménie. Eusèbe nous apprend qu'une ville des chrétiens de Phrygie fut cernée par les soldats qui l'incendièrent, brûlant les hommes, les femmes et les enfants adorateurs du Christ. La raison était que tous les habitants de cette ville étaient chrétiens. Le stratège lui-même, le magistrat avec tous les hommes de qualité et le peuple sans exception s'avouant chrétiens refusaient absolument de sacrifier : ὅτι δὴ πανδημεί πάντες οἱ τὴν πόλιν οἰκοῦντες, λογιστής τε αὐτὸς καὶ στρατηγὸς σὺν τοῖς ἐν τέλει πᾶσι καὶ ὅλῳ δήμῳ χριστιανοὺς σφᾶς ὁμολογοῦντες, οὐδ' ὁπωστιοῦν τοῖς προστάττουσιν εἰδωλολατρεῖν ἐπειθάρχουν [5].

Une épitaphe doit nous retenir encore quelques instants. Elle remonte à 240-250 et elle est ainsi libellée [6] :

Αὐρ· Ζώσ[ί]μος ἐπύ[η]σα τὸ ἡρῷον Αὐρηλίᾳ Συνκλητικῇ τῇ καὶ Τατίᾳ τῇ συνβίῳ μου (εἰς ὃ καὶ αὐτὸς τεθήσομαι) καὶ Αὐρ. [Φ]λαυίᾳ Σκύμνου τῇ πενθερᾷ μου δώρου χάριν· μηδενὶ δὲ ἑτέρῳ ἐξὸ εἶν[ε] τεθῆναι· ἐὶ δέ τις ἐπιτηδεύσει, θήσει ἰς τὸ ἱερώτατον ταμεῖον δην. δισχειλια καὶ ἔσται αὐτῷ π[ρ]ὸς τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ·

« Moi, Aur. Zozimus, j'ai élevé cet « héroum » pour la compagne de ma vie, Aurelia Senatoria, qui portait aussi le nom de Tatia, et pour ma belle-mère, Aur. Flavia, fille de Skymnos. C'est un présent que je leur fais. L'on m'y placera moi aussi. Mais qu'il soit interdit d'y introduire aucun autre corps. Que si quelqu'un l'ose, il versera 2000 deniers dans le trésor sacré, et il aura affaire au bras de Dieu. »

Après que l'inscription était gravée on a ajouté ces mots :

τεθ[ήσ]εται[ι] μ[ετ'[αὐτο[ὺς κ]α[ι] Δημητριαν[ὸς ὁ υἱός?]

« ... On placera aussi avec (ou après) nous, Demetrianus, notre fils. »

Aurelia Tatia, dont nous parle cette inscription, doit avoir fait partie d'une famille sénatoriale (σύνκλητος, *senatus romanus ;* συνκλητικός, *senatorius*). Ce nom de Synklétique, simple épithète au début, était devenu comme un nom pour elle. Sa mère Aurelia Flavia était fille de Skymnos, probablement ce Skymnos petit-fils de Démétria qui est mentionné sur des coins d'Antonin le Pieux. La présence du nom de Démétria ou Démétriana sur l'inscription favorise cette conjecture. L'inscription doit dater de 240-250 environ. Elle offre ce fait de remarquable que Aurelia Flavia fut inhumée dans le tombeau de son gendre. Elle était chrétienne et elle aura préféré la tombe de ses enfants chrétiens comme elle, à celle de la famille des Skymnos demeurés païens.

XXII. Hors de l'empire. — Au delà des frontières de l'empire, nous relevons encore quelques noms de personnages éminents qui embrassèrent le christianisme avant la paix de 313. Les premières monnaies sur lesquelles apparaisse la croix sont celles des rois du Bosphore, résidant à Totorse, qui, dès les années 296 et 303, sous Dioclétien, gravèrent sur leurs médailles le signe du salut [7]. Depuis 270, on ne rencontre plus, dans l'abondante série des monnaies de ces rois, l'image accoutumée d'Astarté, ni aucun indice du culte païen. Le trident, imprimé sur les pièces de ces années, non seulement n'est pas une image nécessairement idolâtrique, mais encore est un des signes adoptés par les chrétiens pour dissimuler la croix. Ainsi donc, dès la fin du IIIe siècle, la Chersonèse Taurique aurait possédé un roi chrétien.

Quelques années plus tard, sous le règne de Dioclé-

[1] *Acta sanct.*, 1 janv. : *Acta SS. Juliani et Basilissæ*, n. 20 ; 20 janv. : *Acta S. Sebastiani*, n. 88 ; 5 févr. : *Acta S. Agathæ*, n. 4 ; 3 juill. : *Acta S. Pontii*, n. 11 ; 10 juill. : *Acta SS. Irenæi et Mustiolæ*, n. 4 ; 22 juill. : *Passio SS. Rufini et Secundæ*, n. 2 ; 30 juill. : *Passio S. Platonis*, n. 7 ; *Acta SS. Abdonis et Sennen*, n. 5 ; 24 août : *Acta S. Aureæ*, n. 16 ; 29 août, *Passio ss. Serapiæ et Sabinæ*, n. 2, 13 ; 2 sept. : *Passio mart. Nicomedis*, n. 5 ; 8 sept. : *Acta s. Adriani*, n. 22 ; 16 sept. : *Acta S. Euphemiæ*, n. 15 ; 19 sept. *Acta S. Januarii*, n. 2 ; 16 oct. : *Vita S. Maximi levitæ*, n. 6 ; 23 oct. : *Certamen SS. Theodotæ et Socratis*, n. 3 ; 27 oct. : *Martyr. SS. Capitolinæ et Eroteidis*, n. 2. — [2] Pontius, *Vita Cypriani*, c. XIV, *P. L.*, t. III, col. 1553. — [3] W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Londres, 1895, t. II, n. 359, 361, 364, 368, 371. — [4] A. Harnack, *Die acten des Karpus, des Papylus und des Agathoniké*, in-8°, Leipzig, 1887. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 768. — [6] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3963 ; W. Ramsay, *op. cit.*, t. II, n. 392. — [7] De Koehne, *Description du musée de feu le prince Basile Kotschoubey et recherches sur l'histoire et la numismatique des colonies grecques en Russie ainsi que des royaumes du Pont et du Bosphore Cimmérien*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1857, t. II, p. 348, 360, 416 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p, 5 sq. ; P. Allard, *Hist. des persécutions*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 173.

Digitized by Google

tien, se place la conversion du roi d'Arménie, Tiridate, par la prédication de Grégoire l'Illuminateur [1].

Un siècle auparavant environ, le royaume d'Édesse avait eu un roi chrétien, Abgar IX, qui abjura l'idolâtrie postérieurement à l'année 202, après son retour de Rome [2]. Peu de temps après l'Osrhoène était réduite en province et, après Gordien III, définitivement englobée dans l'empire romain. On pourrait croire que la conversion d'un prince local avait attiré au christianisme une partie de son peuple, mais cette conversion fut suivie d'un retour au paganisme par le successeur d'Abgar et nous ne voyons nulle part que les Édesséniens de haute naissance fussent affiliés au christianisme. Les actes des martyrs Scharbil, Barsamya, Habib, Gouria et Schamouna ne nous font pas connaître ce que nous souhaiterions savoir.

Le *Liber pontificalis* contient dans la notice du pape Éleuthère (171-185) la mention suivante : *Hic accepit epistula(m) a Lucio brittannio rege ut christianus efficeretur per ejus mandatum* [3]. Ce texte a donné lieu à tout un développement légendaire dont nous avons parlé ailleurs [4]; M. A. Harnack a proposé récemment une interprétation nouvelle. D'après lui, le roi Lucius n'est pas un souverain anglais ou breton, mais le roi Abgar IX d'Edesse dont le nom complet est *Lucius Aelius Septimius Megas Abgarus IX*, et la forme *Brittannio*, si incompatible en apparence avec un souverain d'Osrhoène désigne la forteresse (*Birtha*) ou la ville d'Édesse [5].

Pour Abdon et Sennen, qu'un document qualifie de *subreguli* persans, voir au mot ABDON, col. 43.

XXIII. QUATRIÈME SIÈCLE. — Vers le début du règne de Dioclétien et du IVe siècle, il devient presque superflu de rappeler le grand nombre de chrétiens qui occupent des dignités ou des charges élevées de l'État. Eusèbe rapporte que l'empereur dispensait de l'obligation de sacrifier les chrétiens qu'il élevait au gouvernement des provinces : Τεκμήρια δ' ἄν γένοιτο τῶν κρατούντων αἱ περὶ τοὺς ἡμετέρους δεξιώσεις· οἷς καὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἐνεχείριζον ἡγεμονίας τῆς περὶ τὸ θύειν ἀγωνίας κατὰ πολλήν ἦν ἀπέσωζον περὶ τὸ δόγμα φιλίαν, αὐτοὺς ἀπαλλάττοντες [6]. C'est le temps où les chrétiens, après avoir longtemps affecté de se tenir écartés du pouvoir, se rapprochaient de l'administration publique dont ils commençaient à envahir les fonctions. Le concile tenu à Illiberis (= Grenade), en Espagne, aux environs de l'année 300, réglait le cas des fidèles qui acceptaient la charge de duumvir [7].

L'épigraphie qui nous a fait connaître l'existence de magistrats phrygiens nous en montre quelques autres en Occident. Une inscription trouvée dans un cimetière chrétien de Castellamare di Stabia mentionne le *principalis* de la colonie de Misène ; la paléographie de l'inscription est du IIIe siècle [8].

IVLIO LONGINO
PRINCIPALI · COL · MIS ·
EX · XP · QVI · VIX · AN LIIII
DIES · LV · IVL · MARIA VXOR
5 B · M · F ·

Un sarcophage du musée municipal de Terni porte l'épitaphe d'un *quatuorvir quinquennalis* de cette ville [9].

. . . . . .
ANTRACI
VS · IIII
VIR QQ·
5 VIXIT . AN
LVII . M . XI
*di*ES . XIII
DEP . VIIII
IDVS . MA
10 RTIAS

Plus de fidèles qu'on ne pourrait le croire briguaient les fonctions municipales ; on en rencontrait à Alexandrie [10], en Afrique [11], en Espagne [12] et, à Pergame ; nous entendons un gouverneur demander au martyr s'il n'était pas décurion [13].

Rappelons enfin M. A(ntonius) J(ulianus) Severianus que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises. Voir col. 774, 813. Il est qualifié (voir fig. 175 et AREA, col. 2795) *v(ir) c(larissimus)* et rien n'empêche de l'identifier avec le martyr Severianus, qui figure au martyrologe romain et qui fut brûlé vif avec sa femme Aquila, à Césarée, le 23 janvier, sans doute pendant la persécution de Dioclétien. Cette identification est toutefois peu probable [14].

Il serait aisé de développer cette étude de laquelle nous avons volontairement écarté les noms qu'on n'y saurait inscrire qu'après une étude critique. Le sujet n'est pas épuisé, peut-être y reviendrons-nous ailleurs.

H. LECLERCQ.

ARISTOTE. Le manuscrit *M. 14. Sup.* de la bibliothèque ambrosienne a fourni à Angelo Mai divers fragments palimpsestes de liturgie écrits en lettres onciales de grandes dimensions [14]. Sous une transcription de l'ouvrage de Bède : *De temporibus*, en notes tironiennes, se lisait un passage ayant dû appartenir à une *contestatio*. Cette identification serait d'autant plus acceptable que, parmi ces débris, se trouve une pièce intitulée : *contestatio* et deux autres : *post nomina*. Le caractère gallican de ces pièces se trouve ainsi démontré surabondamment ; de plus le manuscrit qui les renferme vient de Bobbio.

La *contestatio* en question offre dans une seule phrase l'énumération des perfections divines et il se trouve que ce ne sont autre chose que les catégories d'Aristote :

...sine qualitate bonum,
sine quantitate magnum,
sine situ præsentem,
sine habitu [16], *omnia continentem,*
sine loco ubique, totum,
sine tempore sempiternum,
sine ulla sui mutatione mutabilia facientem,
nihil patientem.

Nous n'avons que huit catégories, sans doute, mais on peut supposer que la lacune qui précède : *sine qualitate,*

[1] V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1867-1869. — [2] Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, dans le *Journal asiatique*, 1891, t. XVIII, p. 260. — [3] L. Duchesne, *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. CIV. — [4] H. Leclercq, *Les Martyrs*, in-12, Paris, 1904, t. III, p. XLIX. — [5] A. Harnack, *Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherius*, dans *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1904, p. 909-916. L'auteur a été mis sur la voie de cette identification par une liste des tombeaux des apôtres où on lit que Thaddée et Jude ont été ensevelis *in Britio Edesenorum* (*Biblioth. hagiogr. latina*, in-8°, Bruxellis, 1898, n. 653). — [6] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 740. — [7] H. Leclercq, *Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 63. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 119; M. Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1898, p. 20; Rispoli, dans Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1879, p. 225. Le sigle EX.XP. peut se traduire *Ex decem primis*. — [9] M. Armellini, dans sa *Chronachetta mensuale*, avril 1878, *Lezioni di arch. crist.*, p. 20. — [10] Eusèbe, *Hist. ecc.*, l. VI, c. XLI, *P. G.*, t. XX, col. 605 sq. — [11] S. Cyprien, *Epist.*, LXXXII, *Successo*, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 442. — [12] Voir note 2. — [13] B. Aubé, *Un texte inédit des Actes des Martyrs*, dans la *Revue archéologique*, décembre 1881. — [14] P. Monceaux, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1901, p. 250-253 ; *Hist. de la littér. chrét. d'Afrique*, in-8, Paris, 1902, t. II, p. 128. S. Gsell, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1902, p. 342, note 5, soutient l'opinion contraire. — [15] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1828, t. III, part. 2, p. 247; frontispice, fac-simile n. 6. — [16] Telle est la leçon du manuscrit; Mai, n'ayant pas pris garde à l'artifice des catégories, n'a pu comprendre ce mot *habitu*, qu'il a écarté parmi les variantes, et auquel il a substitué : *ambitu*.

Digitized by Google

ALCUIN. *P. L.*, t. CI, col. 475.	ALCUIN? *P. L.*, t. CI, col. 1041.	SPECULUM[1]. *P. L.*, t. XL, col. 972.	JEAN DE FÉCAMP. *P. L.*, t. CXLVII, col. 457.	LIBER MEDITATIONUM. *P. L.*, t. XL, col. 909.	ALVAR DE CORDOUE. *P. L.*, t. CXXI, col. 397.
Credo te toto corde et ore confiteor Patrem et Filium, et Spiritum sanctum, in personis ternionem, in substantia unionem; non corpus, aut in corpore positum, neque ex diversis speciebus aut mistum aut membrorum compagibus effigiatum, sed unius, simplicis, incorporeæ atque invisibilis naturæ; nihil in te majus aut inferius habentem; sed per omnem modum, ex omni parte sine deformitate perfectum, *sine quantitate magnum, sine qualitate bonum, sine tempore sempiternum*, sine morte vitam, sine infirmitate fortem, sine mendacio veritatem, *sine loco ubique totum, sine situ* ubique *præsentem*, sine extensione omnia implentem, sine contractione ubique occurrentem, sine motu omnia transcendentem, sine statu infra omnia manentem, sine indigentia omnia creantem, sine labore omnia regentem sine tui initio omnibus initium dantem, *sine tui mutatione omnia mutabilia facientem*	Nihil in te majus aut inferius habentem; sed per omnem modum ex omni parte sine deformitate perfectum, *sine quantitate magnum; sine qualitate bonum, sine tempore sempiternum*, sine morte vitam, sine infirmitate fortem, sine mendacio veritatem, *sine loco ubique totum, sine situ* ubique *præsentem*, sine extensione omnia implentem, sine contractione ubique occurrentem, sine motu omnia transcendentem, sine statu intra omnia manentem, sine indigentia omnia creantem, sine labore omnia regentem, sine tui initio omnibus initium dantem, *sine tui mutatione omnia mutabilia facientem*.	*magnus* enim est *sine quantitate* et ideo immensus; *bonus sine qualitate* ideo vere et summe bonus. . . . . . qui in omnibus locis *sine loco haberis*, et *omnia contines sine ambitu* et ubique *præsens es sine situ* et motu.	Credo igitur te toto corde, Rex cæli et terræ, Domine, et ore te confiteor Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, in personis trinum, et in substantia unum, verum Deum omnipotentem, unius, simplicis, incorporeæ, invisibilis et incircumscriptæ naturæ. Nihil in te majus aut inferius habentem, sed per omnem modum sine deformitate perfectum : *sine quantitate magnum, sine qualitate bonum, sine tempore sempiternum*, sine morte vitam, sine infirmitate fortem, sine mendacio ve[ritatem], *sine loco ubique totum, sine situ* ubique *præsentem*, sine extensione omnia implentem, sine [contradictione] ubique occurrentem, sine motu omnia transcendentem, sine statu intra omnia manentem, sine indigentia omnia creantem, sine labore omnia regentem, sine tui initio omnibus initium dantem, *sine tui* [*immutatione*] *omnia mutabilia facientem*	Credo igitur te toto corde, Rex cæli et terræ Domine, et ore te confiteor Patrem et Filium, et Spiritum sanctum, in personis trinum, et in substantia unum, verum Deum omnipotentem, unius, simplicis, incorporeæ, invisibilis et incircumscriptæ. naturæ Nihil in te majus aut inferius habentem, sed per omnem modum sine deformitate perfectum, *sine quantitate magnum, sine qualitate bonum, sine tempore sempiternum*, sine morte vitam, sine infirmitate fortem, sine mendacio ve[rum], *sine loco ubique totum, sine situ* ubique *præsentem*, sine extensione omnia implentem sine [contractione] ubique occurrentem, sine motu omnia transcendentem, sine statu intra omnia manentem, sine indigentia omnia creantem, sine labore omnia regentem, sine tui initio omnibus initium dantem, *sine tui* [*mutatione*] *omnia mutabilia facientem*;	Deus, qui *sine qualitate es bonus, sine quantitate magnus, sine situ præsens*, sine effusione formæ ubique diffusus : Deus qui corporalis non es, et per incircumscriptam substantiam ubique es.

[1] Ajouter, *P. L.*, t. XL, col. 982 *a* : *Qui sine mutabilitate tui simul cuncta respicis, sine distentione comprehendis.*

Digitized by Google

contenait les deux catégories non représentées, car il paraît difficile de suppléer à l'aide de la phase suivante : *In hac ergo natura tibi patri spirituque tuo suoque* CONFORMIS *et* CONSUBSTANTIALIS *unigenitus, abjectionem pulveris nostri*[1]...

Les catégories d'Aristote se retrouvent mentionnées dans les écrits de saint Irénée où on rencontre des locutions analogues : *sine substantia, sine qualitate, qui omnia continet,* et même cette phrase : *Quæ enim propriam quandam motionem, et qualitatem, vel caliditatis, vel velocitatis, vel dulcedinis habent, vel claritatis cuiusdam differentiam*[2].

L'adaptation liturgique des catégor es d'Aristote ne se borne pas au seul palimpseste que nous venons de transcrire. Alcuin a connu la *contestatio* gallicane en question, mais, pas plus que Mai, il ne semble avoir pris attention à ce texte curieux. C'est dans la *Confessio fidei*[3] qu'elle se retrouve, mais développée, et ce n'est cependant qu'une première tranformation que suivra, à trois siècles de distance, celle de Jean de Fécamp († 1178)[4], qui dérive directement d'Alcuin et non de la *contestatio*. Toutefois il complique sa citation en la soudant à un autre passage analogue terminant le chapitre XXX de la première partie de la *Confessio fidei*. C'est dans ce dernier état que le *Liber meditationum*, probablement écrit vers ce temps, bien qu'il soit mis sous le nom de saint Augustin, nous présente les dix catégories, c'est-à-dire coulées dans une formule continue qui se compose des deux dernières moitiés des chapitres XX et XXX de la première partie de la *Confessio fidei*. On pourrait néanmoins tenir en suspicion la transmission de la *contestatio* à Jean de Fécamp par Alcuin, si on n'avait que le *Confessio fidei* pour l'établir, mais nous retrouvons les dix catégories dans la *Confessio Patris et Filii et Spiritus sancti*, formant le chapitre VI du *Liber de psalmorum usu*, dont l'authenticité est à l'abri de toute contestation.

La transition entre Alcuin et Jean de Fécamp ou bien entre Alcuin et l'auteur inconnu du *Liber meditationum* nous est ménagée par un autre traité attribué sans ombre de raison à saint Augustin et classé par les éditeurs bénédictins parmi les pièces d'appendice au tome VI. C'est le *Speculum* auquel on trouve un autre titre dans un manuscrit, celui de *Libellus catholicæ fidei*. Dans ce texte la notion des dix prédicaments d'Aristote est déjà complètement perdue, car les catégories sont fractionnées par petits groupes et le mot *habitus* ayant paru inexplicable à l'auteur comme nous l'avons vu être au cardinal Mai, a été remplacé par *ambitus*.

H. LECLERCQ.

ARLES. — I. ARCHÉOLOGIE. — I. Arles depuis César. II. Arles depuis Constantin. III. Basilique Saint-Étienne. IV. La date du concile de 314. V. Ceinture de saint Césaire. VI. Quelques églises d'Arles. VII. Sarcophages d'Arles. VIII. Bibliographie.

I. ARLES DEPUIS CÉSAR. — L'obscurité persistante qui cache les origines de la ville d'Arles fait place, vers l'époque où commencent nos recherches, à une connaissance incomplète, sans doute, mais suffisante néanmoins pour notre dessein.

Avant notre ère, Arles était un établissement phénicien. Son nom apparaît dans les *Commentaires de César* et nous voyons le général romain y faire construire, en vue du siège de Marseille, douze vaisseaux longs, vaisseaux qui furent prêts et armés dans l'espace de trente jours, ce qui suppose une industrie très bien outillée, des chantiers importants et des ouvriers en grand nombre. Dès ce temps, le « port » d'Arles permet donc d'entrevoir une ville importante et prospère, et une population maritime très considérable. Aucune trace ne nous est restée de la ville celtique, mais on peut présumer qu'elle dut occuper les rives du fleuve et que la ville romaine la remplaça.

L'an 48 avant notre ère, César envoya les soldats de la *legio VI*, sous les ordres de Tibérius Nero, pour fonder à Arles une colonie. La population indigène ne fut pas déplacée, et les légionnaires s'établirent sur la colline des Moleyrès, où ils tracèrent une sorte de camp retranché. Ces grandes et solides murailles, dont la majeure partie existe encore, ont formé l'assiette des remparts. Construites en maçonnerie ordinaire, liée par un solide *parement* en petits matériaux de pierre froide, elles apparaissent dans le presbytère de Saint-Julien, sous les fondations de l'amphithéâtre, sur le sommet de la rue de la Roque, se développent sur toute la ligne qui fait face au cimetière, marquetées par des restaurations de diverses époques, retournent à angle droit sur l'avenue de la porte de l'Aure, où elles disparaissent encore pour reparaître dans la rue des Prêtres, d'où elles se continuaient devant le collège pour retourner dans la rue Beaujeu et aller rejoindre le Rhône. La porte nord joignait également le fleuve près la porte Rousset. La longueur de rive embrassée par les remparts était de trois cent vingt mètres et toute la partie inférieure était abandonnée au commerce. Le *castrum* dominait le fleuve et la ville indigène; il était desservi par la route qui mettait en communication la Gaule avec l'Espagne et l'Italie que Jules César devait rétablir, Auguste embellir et qui portait le nom de voie Aurélienne.

Les murs du *castrum* ont 2m25 d'épaisseur et sont composés de petits matériaux tirés à proximité de la caverne de la Croisière, ouverte probablement dans ce but; on n'y remarque aucune grande assise en pierre de taille et tout travail d'art fut soigneusement évité, sauf peut-être à la partie supérieure, pour le couronnement en créneaux, dont il ne reste aucun vestige.

La ville commerçante n'eut pas l'opportunité de s'approcher de trop près du *castrum*, dont elle fut tenue à distance respectueuse par un terrain vide appelé *Medianum*, analogue à ce que nous appellerions aujourd'hui « la zone ». Sur ce terrain vague courait, au pied des murailles, un fossé dévié du Rhône et s'écoulant dans la branche du même fleuve, qui passait dans les bas-fonds du pont de Crau. Le *Medianum* occupait l'espace indiqué de nos jours par les rues de la Penne, Beaujeu, Dulau, espace alors beaucoup plus étendu en largeur (fig. 980).

Sous Auguste, la colonie d'Arles s'engagea dans une voie de constructions et d'innovations en tous genres que favorisa une prospérité croissante. En peu de temps on vit s'élever un théâtre, un amphithéâtre, des thermes, des aqueducs, un cirque, des temples, des basiliques. Cependant, par un reste de prudence à l'égard des Gaulois, tous ces grands édifices s'entassaient dans l'enceinte du *castrum*, au point que la place indispensable faisait parfois défaut. Ce fut le cas lors de la construction de l'amphithéâtre pour l'emplacement duquel on ne disposait que de 110 mètres, alors qu'il en fallait 140, plus les abords. On fit une brèche au rempart sur une largeur de 120 mètres et on y remédia au moyen d'un ouvrage avancé, comprenant sans doute une porte monumentale. L'amphithéâtre s'établit dessus; néanmoins, dit M. Véran qui a très exactement étudié toute cette question de la topographie antique d'Arles, le

[1] P. Cagin, *Le sacramentaire de Gellone*, dans *Mélanges de littérature et d'hist. relig. publiés à l'occasion du jubilé de Mgr de Cabrières*, in-4°, Paris, 1899, t. I, p. 231, 265 sq. — [2] Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. XLIII-XLV. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, col. 1081. — [3] Sur la *Confessio fidei*, voir col. 1087. — [4] Jean de Fécamp, *Libellus de scripturis et verbis Patrum collectus ad eorum præsertim, utilitatem qui contemplativae sunt amatores*, *P. L.* t. CXLVII, col. 457.

Digitized by Google

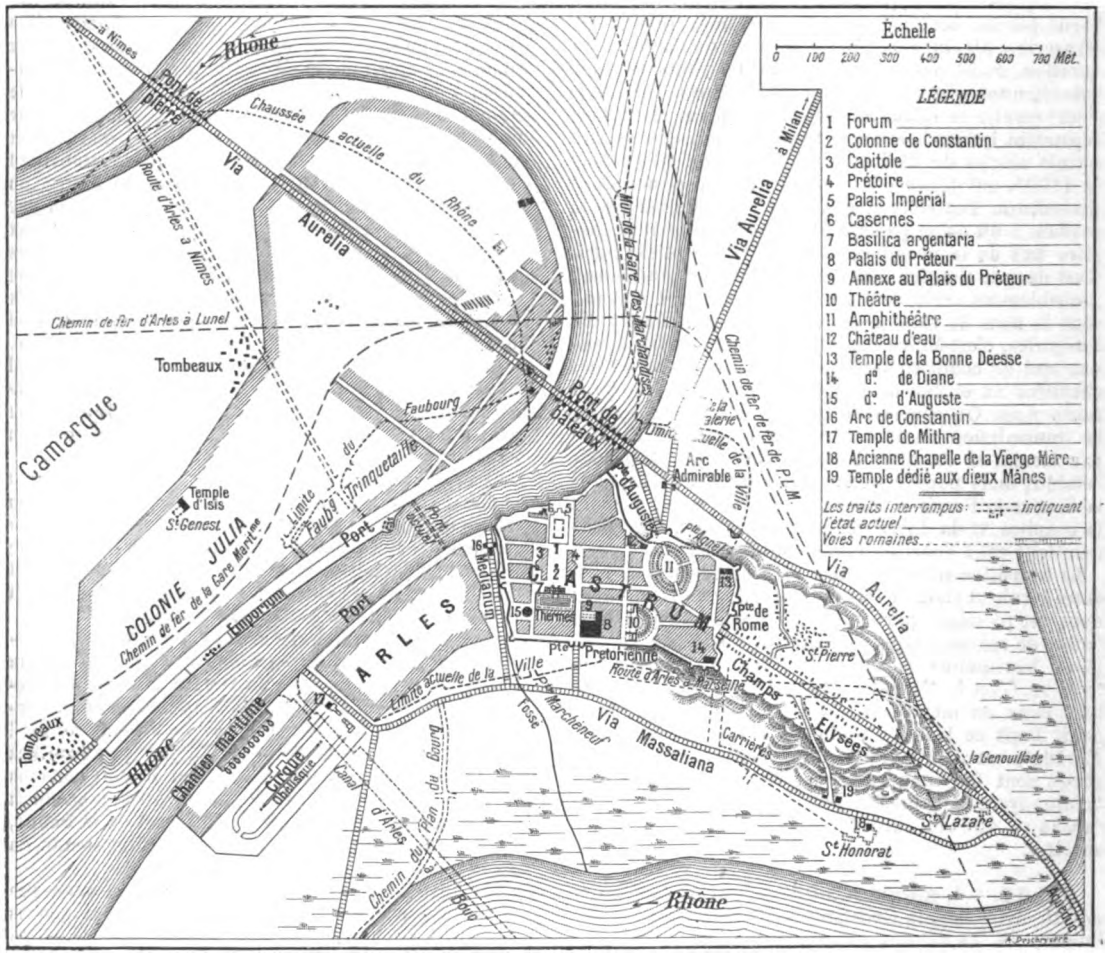
dérasement du mur fut arrêté à la hauteur de la galerie du rez de chaussée; il était inutile de le pousser plus avant, et le vieux rempart fut conservé au milieu des substructions et des galeries inférieures, où il se trouve engagé. Il est facile de l'y retrouver et de le reconnaître avec sa même épaisseur, son même ciment et ses mêmes parements en petits moellons têtués de pierre froide qui caractérisent sa construction.

Telle fut la première atteinte portée aux remparts édifiés par Jules César. Elle ne fut pas la seule.

Une des principales préoccupations du conquérant des Gaules, continue M. Véran qui me servira ici de guide, avait été d'assurer le transport facile des troupes par des voies militaires solidement assises et protégées, de distance en distance, par des places fortes. L'une de ces voies existant, comme nous l'avons dit, depuis plusieurs siècles, mais rétablie par ses soins, partait de Rome, de la porte Janicule, aujourd'hui Saint-Pancrace, et, sous le nom de *Via Aurelia*, desservait l'Étrurie, puis Gênes et le littoral de la Provence d'où elle se prolongeait vers l'Espagne, par Nimes et Narbonne, sous le nom de *Via Domitia*.

Cette voie arrivait à Arles par un viaduc qui franchissait les bas-fonds du pont de Crau ou la branche du Rhône qui passait sur ce point, et, à partir de l'endroit appelé aujourd'hui Saint-Lazare, tournait la colline des Moleyrès au nord et aboutissait au pont romain; son passage à travers la ville moderne peut être indiqué par la rue Porte-Agnel, prolongée en ligne droite jusqu'à l'égout de la rue Chiavary, où se trouve encore la culée du pont antique.

Un embranchement s'en détachait à partir du pont de Crau et aboutissait à la porte principale de la ville située sur le sommet de la colline des Moleyrès. A droite et à gauche de cet embranchement jusqu'aux pieds des remparts, s'étendaient, suivant l'usage antique, des rangées de tombeaux et les terrains consacrés au cimetière ou Champs-Élysées. Voir ALISCAMPS, col. 121



980. — Plan de la ville d'Arles sous Constantin. D'après le *Congrès archéologique de France*, XLIIIe session, 1876, pl. I.

Auguste fit restaurer et embellir la *Via Aurelia* sur le territoire d'Arles, ainsi qu'en font foi plusieurs inscriptions. Il fit élever des portes monumentales et l'ouvrage avancé construit devant l'amphithéâtre en comptait nécessairement une, car il est à remarquer que l'axe du monument a été dirigé, en obliquant sur tous les alignements de la cité, vers le pont jeté sur le Rhône pour le passage de la voie Aurélienne, et rien ne justifierait cette disposition, si ce n'est qu'une grande avenue indiquée encore aujourd'hui par les rues de l'amphithéâtre et Chiavary a dû relier ces deux points.

Là aussi aboutissait la voie qui venait de Milan par les Alpes Cottiennes en desservant Apta Julia, Cabellio, Glanum et Ernaginum. Enfin ce quartier devait posséder un édifice connu sous le nom d'Arc Admirable.

Du côté du levant, sur le sommet de la colline des

Digitized by Google

Moleyrès et sur l'avenue qui allait, à travers les Champs-Élysées, rejoindre la voie Aurélienne, fut élevée, dans une nouvelle brèche de l'enceinte de Jules César, une deuxième porte indiquée par deux magnifiques tours en grand appareil, reposant sur un soubassement à moulures d'un grand effet, et qui ont dû encadrer deux ou plusieurs arceaux, dont on pourrait retrouver les traces sous les réservoirs établis derrière la muraille plus récente qui remplit l'intervalle entre les deux tours auxquelles nous avons donné dans notre plan les noms d'Auguste et de Rome, par assimilation avec celles de Nimes et de Narbonne.

Peut-être la grande tour de l'angle sud-est de la ville, à la naissance de l'avenue de la Porte de l'Aure (abstraction faite de l'enveloppe polygonale de date postérieure), a-t-elle la même origine. A la même époque aussi, la tour carrée en grand appareil, qui lui fait suite sur la même avenue, le grand mur qui les relie et les grandes assises qui indiquent dans la rue Beaujeu les abords d'une autre porte située quelques pas plus loin, sur la place Jouvène et dont les tours ont subsisté jusqu'au XVIIe siècle.

Arles, on le voit, devenait une cité de plus en plus importante, dont le tracé entraînait la suppression d'une grande quantité de maisons particulières et la migration d'une partie de la population. Sur quelle partie de la localité cet excédent de la colonie pouvait-il s'établir? Au nord, la voie Aurélienne limitait la cité et, au delà, des bas-fonds occupés par les eaux. Au levant, le cimetière des Champs-Élysées, puis les eaux encore. Au midi, les bas-fonds touchaient presque au rempart. Au couchant, la vieille ville celtique avec ses établissements, ses colonies phénicienne et grecque, ses fabriques, son industrie prospère, à laquelle la colonie romaine était sans nul doute impatiente de se mêler, mais dans laquelle elle ne pouvait pas faire irruption; il ne restait libre que la tête de l'île de la Camargue, aujourd'hui le faubourg de Trinquetaille, située de l'autre côté du fleuve, en face de la cité romaine.

La colonie romaine s'y établit et y prit aussitôt un essor et un développement étonnants, ainsi qu'en témoignent les innombrables débris de toute nature que fait retrouver la moindre fouille : mosaïques, statues, poteries, colonnes, sont là entassées, attestant la splendeur de la ville romaine, qu'un premier désastre atteignit en 260, lorsque Chrocus, ravageant la Gaule, assiégea Arles, la prit d'assaut, la saccagea et détruisit en partie ses murailles et ses monuments.

II. ARLES DEPUIS CONSTANTIN. — Arles dut à Constantin une véritable renaissance, lorsque ce prince eut choisi la ville gauloise pour siège de la résidence impériale. Il trouvait la place encore ruinée, car les maux causés par Chrocus n'avaient pas été réparés. Constantin fit relever la ville, lui rendit des murailles et des édifices. Le Forum, détruit par les barbares, fut reconstruit. Sur une de ses faces, au nord, s'éleva le palais impérial, dont la majeure partie des murs d'enceinte et la grande tour existent encore, mais enfouis dans le sol ou engagés dans des constructions privées et dépouillés de leurs revêtements de marbre et de leurs ornements.

Sur la face du couchant s'éleva un édifice, peut-être le Capitole, dont la place est encore marquée par une belle tour identique à celle de la Trouille. Sur la face du levant fut sans doute construit un édifice symétrique, et au midi la *basilica Argentaria* qui fut continuée plus tard sous Constantin le Jeune, terminée sous Constance et dont une partie de la façade et du fronton se voient encore sur l'ancienne place du Forum.

Les aqueducs furent également reconstruits; les temples furent en partie relevés, mais avec une destination différente de celle d'autrefois. Arles reconnaissante décerna à Constantin le titre de *restitutor*.

L'importance de la ville d'Arles avait atteint à cette époque son apogée, et sa population, à en juger par l'étendue du terrain qu'elle occupait, devait approcher de cent mille âmes. Sa configuration était toujours la même, telle que l'avait faite la colonisation romaine. Dans le vieux bourg, aujourd'hui la Roquette, l'ancienne population celtique, mêlée de commerçants grecs, était composée presque exclusivement de marins, naviguant, soit pour leur propre compte, soit pour le compte de la riche population romaine de la rive droite. Là aussi devaient se trouver les chantiers de construction des navires, et sur le même point où ils se sont maintenus jusqu'au commencement du XIXe siècle, à l'écluse du canal.

En tête de l'île de la Camargue, la colonie romaine s'étendait des deux côtés de la voie Aurélienne, depuis le pont d'Arles jusqu'au pont de Fourques, puis descendait le long du grand Rhône jusqu'à l'extrémité de la gare maritime actuelle, où s'ouvrait le chemin de la Camargue, entre les tombeaux qui marquent sur ce point une entrée de la ville. Enfin, sur la rive gauche, la cité seule entourée de remparts et exclusivement occupée par les bâtiments d'administration, les casernes de la garde, les grands monuments publics, le palais de l'empereur et ceux des grands dignitaires.

Le transfert du siège de l'empire à Constantinople, rendit Arles à une situation plus modeste, bien que, dans le partage de l'empire fait à cette époque, Arles fut désignée pour être le siège du prétoire des Gaules.

Quoiqu'elle eût cessé d'être résidence impériale ordinaire, Arles ne laissa pas que de voir les empereurs séjourner dans ses murs. Constantin II fit poursuivre les travaux du Forum et de la basilica Argentaria terminée par Constance qui fit célébrer à cette occasion des jeux publics. Constantin III fut assiégé dans Arles et Honorius y rendit, le 23 mai 418, un édit fixant dans cette ville le lieu de réunion des sept provinces des Gaules. « L'heureuse assiette d'Arles, disait-il à ce propos, la rend le lieu d'un si grand abord et d'un commerce si florissant qu'il n'y a point d'autre ville où l'on trouve plus facilement à vendre, à acheter et à changer le produit de toutes les contrées de la terre... On y trouve encore à la fois les trésors de l'Orient, les parfums de l'Arabie, les délicatesses de l'Assyrie, les denrées de l'Afrique, les nobles animaux que nourrit l'Espagne et les armes qui se fabriquent dans les Gaules. Arles est enfin le lieu que la mer Méditerranée et le Rhône semblent avoir choisi pour y réunir leurs eaux et pour en faire le rendez-vous des nations qui habitent sur les côtes et sur les rives qu'elles baignent. »

En 455, Avitus est proclamé empereur sur la hauteur des Champs-Elysées et, en 458, Majorien s'établit au palais impérial de la Trouille célébré à cette époque par Sidoine Apollinaire. Quelques années plus tard, en 465, Arles, restée seule colonie romaine dans les Gaules, passe, à la suite d'un siège, sous la domination des Wisigoths. En 468, nouveau siège par Euric. En 508, Gésabric y est assiégé par Clovis et délivré par Théodoric III. Pendant ce siège, les églises et chapelles situées hors de la ville sont abattues ainsi qu'une partie du monastère que saint Césaire faisait construire sur les Champs-Elysées. En 537, Théodat, roi des Goths, cède Arles à Childebert, roi des Francs, et celui-ci y vient célébrer des combats de gladiateurs et des jeux en 539. Le siège de la ville en 585, par Récarède, roi des Wisigoths, se termine par l'éloignement des assiégeants.

Tous ces événements n'ont pu manquer d'apporter bien des changements à la ville dont la configuration générale semble cependant avoir peu varié à cette époque. Les murailles, le théâtre ont été l'objet de restau-

Digitized by Google

rations qui témoignent d'un art en décadence par rapport à celui du temps où ces constructions étaient sorties de terre. Le cirque disparut sans doute dans l'inondation de 585, ou pendant le siège de Récarède; mais l'amphithéâtre est resté debout. Nous parlerons bientôt des édifices chrétiens.

L'invasion des Sarrasins dans le midi de la Gaule, en 732, fit présager de nouveaux malheurs. Arles vit d'abord un engagement se livrer sous ses murs et l'ennemi disparut remontant dans la direction de la Loire pour se faire détruire à Poitiers, par Charles Martel. Ce qui ne périt pas dans cette journée fit sa retraite vers les provinces du midi et s'y établit. En 734, le gouverneur sarrasin de Narbonne, Iousouf, passa le Rhône et s'empara sans coup férir de la ville d'Arles qui fut saccagée, pillée, vit ses remparts abattus, la plupart des monuments romains détruits, ses églises brûlées et sa belle colonie de la rive droite avec ses fabriques, ses jardins, ses villas, complètement anéantie. Cette œuvre de désolation se prolongea pendant près de quatre années jusqu'à l'arrivée de Charles Martel qui refoula les Sarrasins au delà du Rhône.

La reconstruction de la ville romaine était chose impossible. Les Arlésiens s'établirent comme ils purent sur les ruines de leurs anciennes demeures. Les décombres amoncelés sur une couche trop épaisse ne permettant pas de rechercher le sol antique, ils s'installèrent dessus, respectant à peine les voies publiques, dans la mesure seulement des exigences de la circulation, mais déformant tous les alignements primitifs.

La population de la rive droite envahit l'enceinte de la cité et s'établit sur les places publiques, sur les monuments détruits, dans l'intérieur de l'amphithéâtre, partout où la place ne pouvait lui être disputée par un ancien possesseur. On releva des remparts dans lesquels on fit entrer tous ces matériaux gisants qu'on avait sous la main, les gradins de l'amphithéâtre et du théâtre antique, les architraves, les corniches, les frises richement sculptées s'engouffrèrent dans la masse des remparts dont on rectifia le tracé chaque fois qu'on put introduire dans l'alignement nouveau quelque édifice à la masse résistante dont on n'avait plus qu'à remplir les vides. Ce fut alors que, par un étrange retour, la porte d'Auguste se trouvant détruite et l'amphithéâtre étant à découvert, l'enceinte primitive de Jules César fut rétablie sur ses anciennes fondations, des deux côtés du monument romain, qui, se trouvant ainsi engagé dans les lignes de défense, fut transformé en une redoutable citadelle, défendu par de hautes tours élevées aux extrémités de ses deux axes. Les arceaux qui formaient l'ancienne porte Romaine ou Aurélienne ne furent pas rétablis, mais les deux tours à moitié détruites, furent rehaussées, et leur intervalle ayant été fermé par un mur plein devint une redoute. La porte de l'Aure, *porta Orientis*, fut ouverte en remplacement en tête du théâtre antique. Le mur de défense qui passait dans la rue des Pictres fut reculé sur les ruines des Thermes, et la porte qui se trouvait près de l'ancien prétoire, reconstruite un peu plus à l'intérieur, sous le nom de Porte Saint-Étienne, du nom de la basilique voisine élevée par saint Virgile sur une partie de l'ancien prétoire.

En 797, nouveau siège et nouvelle dévastation des environs de la ville par les Sarrasins qui, pendant un siècle et demi, vont ravager les côtes de Provence impunément, ruiner les faubourgs d'Arles à plusieurs reprises, en 848, 850 et 869. Cette fois c'était la ruine définitive, l'effacement.

Il est à remarquer, dit un des hommes qui connaissent le plus à fond le sol d'Arles, M. Véran, il est à remarquer que ces ruines n'ont pas été troublées et sont restées dans le même état où la main des barbares les mit. Les chapiteaux se retrouvent au pied de leurs colonnes, les statues non loin de leurs piédestaux. Les tronçons de colonnes, épars sur un faible rayon, peuvent être rapprochés et se raccorder entre eux; plusieurs statues mises en pièces ont pu être reconstituées en réunissant leurs débris; autant de faits qui ne pourraient se produire si la ville moderne ne s'était substituée à la ville antique que par l'effet du temps et le cours naturel des choses.

Ainsi, dans cette couche épaisse qui recouvre le sol antique et porte le sol moderne, les substructions romaines existent tout entières sur une hauteur de trois à quatre mètres et apparaissent toutes les fois que la terre s'ouvre sous la pioche de l'ouvrier. Chaque fouille un peu profonde met à découvert soit une mosaïque, soit une muraille antique, soit un égoût ou le sol des anciennes voies, autant d'éléments qui, rattachés les uns aux autres, permettraient, après une longue suite d'observations, de reconstituer la ville romaine.

III. Basilique Saint-Étienne. — Saint Trophime d'Arles ne comporte pas seulement un portail dont la renommée est, à bon droit, universelle. Cette église représente une série de constructions élevées à différentes époques parmi lesquelles quelques parties très anciennes appartiennent à la période dont nos recherches s'occupent particulièrement.

En 1835, des fouilles furent, pour la première fois, entreprises à Saint-Trophime. Comme tout souvenir semblait perdu depuis longtemps de l'existence d'une église souterraine, on ne songea pas, semble-t-il, à consulter une rapide indication contenue dans les manuscrits du chanoine Giraud, t. I, fol. 117 (*ms. 112* de la bibliothèque d'Arles). Cette note signalait l'existence d'une église souterraine à Saint-Trophime, église dont on voyait encore la naissance des piliers, etc. Ce fut donc une véritable découverte, lorsque, après avoir traversé un terre-plein de 2m50, sous le sol actuel de la nef, on rencontra trois chambres disposées sur le même axe et communiquant entre elles par des arceaux en plein cintre (fig. 981). La hauteur des chambres était uniformément de 3m10; celle du milieu était plus grande que les chambres latérales; elle mesurait 9m de large et 3m60 de long; les chambres latérales mesuraient seulement 7m30 sur 3m72 pour l'une et 3m60 pour l'autre. Les chambres s'étendent simplement depuis le portail jusqu'au premier pilier de la nef et sont fermées à l'est et à l'ouest par des murs pleins paraissant remonter à l'époque de la construction. Les arceaux se répétaient sous les murs latéraux de l'église et indiquaient d'autres pièces à la suite qu'on n'osa explorer dans la crainte de compromettre la solidité des constructions supérieures.

Il n'est pas douteux que cette crypte ne soit antérieure à l'église puisque, pour établir les fondations du portail et du premier pilier sud de la nef, on a crevé sa voûte. On peut d'ailleurs obtenir une indication plus précise grâce aux matériaux employés. Ce sont de petits cubes mélangés de tuiles à rebords, ce qui nous reporte à l'époque romaine, au IIIe ou au IVe siècle de notre ère.

En 1870, furent opérées de nouvelles fouilles grâce auxquelles on retrouva, à 1m06 au-dessous du niveau actuel du sol, les vestiges évidents de l'ancien dallage posé sur un béton. Les piliers séparant la quatrième et la cinquième travée de la nef ayant été mis à nu révélèrent « l'existence de deux piles (primitives) en croix, autour desquelles ont été plaqués les appareils de la nef formant les faisceaux des piliers supportant les arcades, les arcs doubleaux des deux côtés et les grands arcs doubleaux séparatifs de la nef principale »[1].

D'après H. Révoil, les pierres de ces piles anciennes, dont la face opposée à l'abside ressort légèrement hors des piliers qui les enchâssent actuellement, présente-

[1] H. Révoil, *L'architecture romane dans le midi de la France*, in-fol., Paris, 1867-1873, t. II, p. 35, 36.

Digitized by Google

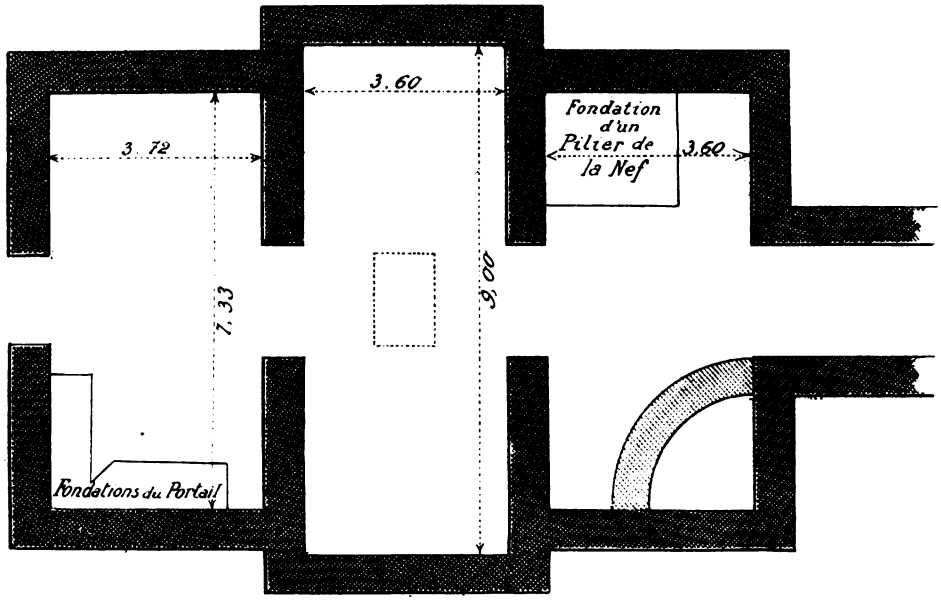
raient des « tailles mérovingiennes et des lettres, marques de tâcherons »[1]. A. Véran a noté quelques-uns de ces signes : ce sont des I, des W, des croix, etc.[2], et J.-H. Labande ajoute en avoir noté lui-même sur les parties qui font saillie hors des nouveaux piliers[3].

Sous l'ancien dallage, dans le voisinage du premier pilier sud de la nef, on a mis au jour un fragment de mosaïque, dont voici la description. « Au premier coup d'œil, on paraît ne voir qu'un simple encadrement formé de deux zones d'ornementation parallèles et séparées par un filet, l'une représentant des oiseaux et des fruits, l'autre des lignes géométriques, polygones et disques. Les filets qui les longent sont en pierre noire cubiques, le fond de la marqueterie est blanc; des pierres de diverses couleurs animent les figures. Une inscription en lettres noires sur un fond blanc, encadrée par un filet aussi en pierres noires, est intercalée dans une des zones. Quelques mots ont péri dans une cassure ancienne, voici ceux qui restent[1]: VOI (ou VOS)....IN SOLIDVM VNVM.....[4]. » Au fond de l'abside circulaire[5] on a découvert, posée sur le dallage ancien, la pierre qui supportait le siège archiépiscopal[6].

Ces mêmes fouilles de 1870 ont permis de retrouver une construction aujourd'hui disparue. Au début de la quatrième travée de la nef et des bas-côtés, c'est-à-dire immédiatement après les piliers qui la séparent de la troisième, et partant de l'ancien dallage, un escalier de dix-huit degrés conduisait au chœur et aux absides, dont le plancher se trouvait par conséquent élevé de 4 mètres au-dessus du sol primitif. La hauteur fut donnée par une arcature dont les vestiges étaient conservés près du mur latéral du nord. Au-dessous, de plain-pied avec la nef, avait été ménagée une crypte ou confession, à laquelle on accédait par un couloir central occupant toute la quatrième travée[7]. Cette « chapelle basse »[8] comptait au moins deux travées : la première correspondant à la dernière des nefs, la seconde au carré du transept. Il paraît certain qu'elle se prolongeait aussi sous les croisillons[9].

Les voûtes de chacune de ces travées étaient supportées par des nervures retombant sur des colonnes adossées aux piliers actuels dont les ressauts avaient été dissimulés par un placage qui constitue l'apport d'un troisième architecte. On a retrouvé les bases de ces colonnettes; elles appartiennent au XIIe siècle.

« Voilà donc bien des éléments divers, dit à ce sujet M. J.-H. Labande. Substructions romaines sous la première travée de la nef, niveau du sol d'une ancienne basilique à plus d'un mètre en contre-bas de l'église actuelle, ce sol d'abord couvert d'une mosaïque, puis d'un dallage; murs latéraux construits en partie en petits moellons cubiques, restaurés à une ou deux dates très postérieures avec les pierres de moyen appareil qui ont constitué le sommet des mêmes murailles; les voûtes avec leurs nervures, les piliers et les pilastres; piliers primitifs enveloppés et noyés dans certains piliers actuels de la nef; appareil du transept d'aspect plus archaïque que celui des restaurations de la nef; coupole sur le croisé, voûtée en moellons grossiers; trace d'une confession de plain-pied avec le sol primitif de l'église et avec voûtes reposant sur des supports appliqués contre les piliers actuels; portail adossé au



981. — Plan de la crypte de Saint-Trophime d'Arles. D'après le *Bulletin monumental*, 1903, t. LXVII, p. 465.

[1] H. Révoil, *op. cit.*, p. 36, qui semble supposer que tous les piliers sont ainsi composés, ce qui, d'après J.-H. Labande, n'est pas prouvé. — [2] A. Véran observe en outre que les assises des pierres surmontant les impostes des piliers précédant le carré du transept, sont placées obliquement; selon lui, ce serait l'indice que, primitivement, elles supportaient une voûte d'arête. — [3] J.-H. Labande, *Étude historique et archéologique sur Saint-Trophime d'Arles du IVe au XIIIe siècle*, dans le *Bulletin monumental*, 1903, t. LXVII, p. 461, remarque que ces signes de tâcherons se retrouvent exactement semblables sur les matériaux qui ont remplacé l'ancien petit appareil dans la dernière travée des murs latéraux. — [4] Clair, dans *Le Forum*, 17 juillet 1870; Bernard, *La basilique primatiale de Saint-Trophime d'Arles*, in-8°, t. II, p. 29-30. — [5] Détruite au XVe siècle, on en a suivi les fondations. — [6] Elle a été enlevée et placée dans l'unique chapelle donnant sur le bas-côté droit de la nef. — [7] Les degrés de l'escalier montaient donc à droite et à gauche. — [8] C'est le nom que lui donne H. Révoil. — [9] En 1870, on n'a pas eu le loisir de se rendre compte de ce prolongement sous l'abside principale et dans les bras du transept. J.-H. Labande a relevé un indice qui ne laisse pas de doute sur le prolongement dans les croisillons.

Digitized by Google

mur de la façade restaurée, etc. Il n'en faut pas davantage pour créer, au sujet de l'église métropolitaine de Saint-Trophime un problème des plus ardus et des plus déconcertants[1]. »

Pour le résoudre, les solutions n'ont pas manqué[2]. H. Révoil accepte l'apostolat de saint Trophime à Arles, au Ier siècle, la conversion du préfet du prétoire et l'érection d'un oratoire dans le palais de ce fonctionnaire. Au VIIe siècle, d'après lui, saint Virgile, évêque d'Arles, bâtit sa cathédrale, l'église Saint-Étienne et quoiqu'il ne s'explique pas sur les parties qu'il attribue à Virgile, il n'est pas douteux que ce soient toutes celles qui sont bâties en petits moellons. Les piliers primitifs de la nef sur plan cruciforme faisaient certainement partie de ce monument, puisque, d'après lui encore, ils présentent sur leurs pierres, avec des lettres de l'alphabet, des tailles mérovingiennes.

A l'époque carolingienne on aura agrandi l'édifice, surtout en hauteur, puisque les murs latéraux sont restés les mêmes : on eut alors la nef que nous voyons aujourd'hui, avec ses voûtes, piliers, arcatures et pilastres. C'est dans cette basilique que se sera tenu le concile de 813 et, en 1152, lors de la translation des reliques de saint Trophime apportées de l'église Saint-Honorat des Aliscamps, on bâtit la crypte du XIIe siècle fouillée en 1870, on plaqua le portail contre la façade occidentale et on donna à l'église son nouveau vocable qu'elle porte encore.

A. Véran adoptait cette opinion en la modifiant sur un point essentiel : « De la vieille église de Saint-Étienne, élevée en 601, par saint Virgile, sur les ruines sans doute d'une primitive église dont il reste les substructions, il ne subsiste que les grands murs latéraux en petit appareil, le mur de façade qui soutient le porche jusqu'aux deux tiers environ de la hauteur de l'église, et peut-être la première travée des nefs latérales [en moyen appareil], immédiatement à côté du transept. Le IXe siècle a vu reconstruire l'édifice saccagé et au XIe siècle, des restaurations s'inspirant du caractère byzantin de Sainte-Croix de Montmajour, sont venues le compléter[3]. »

M. Bernard arguant de fables qui ne supportent pas la discussion[4], imagine la construction au Ier siècle d'un oratoire dans la partie la plus secrète et la plus isolée du prétoire et qui pourrait être identifié avec les substructions mises à jour par les fouilles de 1835. Cet oratoire est transformé en basilique au IVe siècle par l'évêque Marinus. Là se tint le concile d'Arles en 314 et fut célébrée la consécration épiscopale de saint Augustin de Cantorbéry, en 597. Rasée peu après cette date, la basilique constantinienne fut remplacée par la basilique de l'évêque Virgile reconnue par H. Révoil. D'après cet auteur il n'est plus question de reconstruction au IXe siècle, et il retarde le portail jusqu'au milieu du XIIIe siècle.

M. Constantin prend pour point de départ la légende de l'oratoire du Ier siècle, sur l'emplacement duquel on bâtit, sous l'évêque Marinus, une basilique dédiée à Saint-Étienne et dans laquelle se réunit le concile de 314[5]. L'auteur ne se décide pas sur le point de savoir si les substructions découvertes en 1835 ont appartenu à cette basilique ou si elles faisaient partie du palais prétorial[6], mais il admet une reconstruction complète par Virgile[7] de la cathédrale dite de Saint-Étienne jusqu'à la translation, vers le VIIIe siècle, des restes de saint Trophime[8]. La première moitié du XIIe siècle, jusqu'en 1152, marque une période de grands travaux et la création d'une crypte en avant de l'autel. Le portail est contemporain de ces travaux[9]. Vers 1450, on aurait fait disparaître la crypte.

En résumé : substructions romaines, basilique constantinienne disparue sans laisser de traces, basilique virgilienne conservée en partie et caractérisée par le petit appareil des murs[10], enfin église restaurée avant 1152 et pourvue à cette époque d'une crypte et d'un portail sculpté.

Tout d'abord disons qu'on n'a pas l'ombre d'une raison à faire valoir pour introduire des chrétiens à Arles dès le Ier siècle et même dès le IIe; que les quelques inscriptions rédigées d'après l'antique formulaire (voir t. I, col. 1215) peuvent ne pas remonter au delà du IIIe siècle; par conséquent, en l'absence de tout monument et de tout document, il n'y a pas lieu d'admettre l'existence d'un groupe de fidèles à Arles, et il ne peut appartenir qu'à la fantaisie de lui attribuer un lieu de réunion et tel édifice qu'il plaira. Les chambres souterraines dont on a pensé pouvoir faire le premier oratoire chrétien d'Arles semblent n'avoir jamais été que des substructions de nivellement bâties en contre-bas du sol sur lequel étaient élevés les monuments romains. « Pour peu que l'on examine leur construction, on se convainc rapidement qu'elles n'ont pas été destinées à être vues ou habitées; les voûtes en particulier, sont d'une facture grossière et montrent encore la trace des couchis qui ont servi à les former. De plus, le sol n'a jamais été nivelé et suit toutes les aspérités du roc où elles reposent. Par conséquent, il est à peu près certain que ces appartements n'ont jamais été une crypte; j'ajouterai que, en aucun cas, leur date ne saurait être reculée à une époque antérieure à la fin du IIIe siècle[11]. »

On vient de voir ce qu'il faut penser de l'oratoire de saint Trophime, voyons maintenant de quelles preuves on appuie l'attribution d'une église à saint Marinus, sous Constantin. De preuves, on n'en a aucune; mais seulement des raisons. Le concile de 314, tenu à Arles, a dû avoir une église pour lieu de réunion. Ceci est gratuit. En 305, les évêques africains réunis en concile à Cirta, ne pouvant faire usage de l'église placée sous les scellés, se contentent d'une maison particulière. On va plus loin. La basilique Saint-Étienne à Arles existait au Ve siècle; donc elle existait au IVe. Ceci peut faire difficulté. La basilique Saint-Étienne est mentionnée dans un document de 461 ou un peu au delà[12], elle est citée à maintes reprises dans la vie de saint Césaire, évêque d'Arles de 502 à 542, rédigée par ses disciples. Voilà des attestations qui ne nous apprennent rien sur une basilique constantinienne. Il est vrai qu'un texte[13] tiré du document de 461 ou peu après désigne l'église sous le nom de *basilica Constantia*[14]. Il s'ensuit qu'elle remonte à l'empereur Constantin qui avait donné à la ville d'Arles le nom de *urbs Constantina*. La déduction n'est pas rigoureuse, *basilica Constantia* doit se traduire « basilique de Constance » et non « basilique de Constantin ». Ce qui demeure pour l'historien, c'est l'existence d'une basilique citée par la Vie de saint Hilaire (vers 461) et le Testament de saint Césaire (vers 542), basilique qu'on n'a aucune raison de reporter au règne de Constantin pour recevoir les Pères du concile en 314 qui, d'après leurs propres expressions dans la lettre au pape Sylvestre, *adunati fuerunt in* OPPIDO *Arelatensi*. En ce qui concerne la dénomi-

[1] J.-H. Labande, dans le *Bull. mon.*, 1903, t. LXVII, p. 465 sq. — [2] *Ibid.*, p. 466-472; R. de Lasteyrie, *Étude sur la sculpture française au moyen âge*, dans les *Monuments et mémoires, Fondation Piot*, t. VIII, p. 47. — [3] *Congrès archéologique de France*, 1876, t. XLIII, p. 566. — [4] Saint Trophime élève à Arles une église dédiée à saint Étienne, « son parent. » On croit rêver en lisant pareilles choses. — [5] Constantin, *Les paroisses du diocèse d'Aix. Paroisses de l'ancien diocèse d'Arles*, in-8°, Aix, 1898, p. 6, 7. — [6] *Ibid.*, p. 34. — [7] *Ibid.*, p. 36. — [8] *Ibid.*, p. 49. — [9] *Ibid.*, p. 51, 98. — [10] *Ibid.*, p. 98. — [11] J.-H. Labande, dans le *Bulletin monumental*, 1903, p. 473. — [12] *Acta sanct.*, mai t. II, *Vita S. Hilarii, Arelat. episc.* — [13] *Acta sanct.*, mai t. II, p. 29. — [14] Et non pas *basilica Constantiniana*, comme on a imprimé, par inadvertance, sans doute.

Digitized by Google

nation de *basilica Constantia* que contient la Vie de saint Hilaire, elle ne désigne pas nécessairement la cathédrale qui porte dans le même document le titre de *basilica beati ac primi martyris Stephani*. Rien n'autorise à attribuer le vocable de *basilica Constantia* à la basilique Saint-Étienne; on peut y voir l'indication d'un édifice différent puisque, dès le temps de l'épiscopat de saint Hilaire, nous savons que la ville d'Arles comptait plus d'une église.

Concluons : à une époque ancienne il y eut à Arles une basilique dédiée à saint Étienne; elle existait avant 461; il est impossible de démontrer qu'elle ait été bâtie par Marinus sous l'empereur Constance Chlore ou sous Constantin.

Il ne nous est pas interdit de reconstituer cette église des Ve et VIe siècles, celle de saint Hilaire et de saint Césaire, d'après ce que les textes permettent d'entrevoir. « Une enceinte devait l'envelopper tout entière avec la demeure de l'évêque, dont il est plus d'une fois question dans la Vie de saint Césaire[1]. La basilique elle-même était précédée d'un *atrium* ou vestibule que les biographes et le testament du même saint ont signalé[2]; les cellules des clercs y donnaient. L'intérieur du monument, divisé probablement en trois nefs et couvert d'une charpente comme les basiliques romaines, présentait sans doute de ces peintures que l'évêque de Marseille saint Serein faisait détruire dans les églises de son diocèse, sous le prétexte de combattre l'idolâtrie[3]. En tous cas, ce n'est pas trop s'avancer que de dire qu'elle était enrichie des dépouilles des édifices antiques, comme cela se passait un peu partout; on sait que les balustres de ses balcons et de ses grilles étaient décorés de plaques d'argent que saint Césaire fit détacher à coups de hache, pour opérer le rachat des captifs avec le prix de leur vente[4]. Le même évêque aliéna, dans le même but, tout le trésor de son Église que son prédécesseur Eonius avait amassé; les encensoirs, les calices et patènes en métal précieux disparurent alors. Le baptistère était complètement indépendant de la basilique de Saint-Étienne; cela ressort parfaitement d'un passage de la Vie de saint Césaire[5], M. Constantin[6] serait assez disposé à en reconnaître les vestiges dans les substructions découvertes, il y a quelque cinquante ans, non loin de Saint-Trophime, dans la cour du collège[7]. »

Ainsi donc vers l'année 542, nous connaissons l'existence de la basilique Saint-Étienne et nous sommes même en mesure de donner à son sujet les quelques détails qu'on vient de lire.

A vrai dire, il était grand temps de les noter, puisque, un demi-siècle plus tard, en 601, rien de tout cela, paraît-il, n'existait plus. Nous avons vu H. Révoil, A. Véran, Bernard, Constantin, et nous ne parlons pas des anciens auteurs, attribuer à l'évêque Virgile la reconstruction de l'église métropolitaine; quelques auteurs vont plus loin et fixent cet événement à l'année 601[8]. Ils se fondent sur un texte ainsi conçu du *Gallia christiana* : « Après l'année 601, il n'est plus fait mention de saint Virgile dans les lettres de saint Grégoire[9]. Son biographe dit qu'il bâtit à l'intérieur de la ville la basilique de Saint-Étienne, son église cathédrale[10]. » On voit ce que vaut la date 671; c'est donc un premier point déblayé.

Reste à savoir la valeur de l'affirmation du biographe de Virgile. La Vie de saint Virgile d'Arles a été imprimée plusieurs fois[11] et Mabillon l'a attribuée au début du VIIIe siècle, avant l'année 738, date de la prise d'Arles par les Sarrasins. Cette biographie dit formellement que l'évêque d'Arles, Virgile, ancien abbé de Lérins, construisit dans sa ville une basilique dédiée à saint Étienne, et aux Alicamps une autre basilique en l'honneur du Sauveur et de saint Honorat. Une circonstance était de nature à donner l'éveil. Le biographe faisait de Virgile un abbé de Lérins, tandis que Grégoire de Tours en faisait un abbé d'Autun[12]. Mais on donna tort à Grégoire de Tours[13]. Cependant, en y regardant de plus près[14], on s'aperçut que la Vie de saint Virgile est un décalque de celle de saint Maxime, évêque de Riez, par Dynamius[15]. La seule différence de l'une à l'autre est que le *sanctus Maximus, episcopus Regiensis*, a été transformé en *sanctus Virgilius, episcopus Arelatensis*. Le plagiaire a eu peu à faire et il ne s'est donné le mérite de l'invention que pour un seul fait; c'est quand il a attribué à Virgile la construction de Saint-Honorat aux Aliscamps, et pour un seul miracle, celui des colonnes de marbre que les bœufs, à Riez, ne peuvent traîner et que les maçons, à Arles, ne peuvent dresser[16]. On voit que le document intitulé : « Vie de saint Virgile d'Arles, » n'existe pas et que la construction de la basilique Saint-Étienne attribuée à cet évêque est de pure imagination. Voici le terrain complètement déblayé cette fois, laissons subsister la basilique de saint Hilaire et de saint Césaire.

Il ne s'agit plus de basilique virgilienne et voilà que la basilique du Ve siècle, loin de disparaître en 601, va, semble-t-il, s'éterniser, alors que tout s'effondre autour d'elle. En 1629, le chanoine Saxi, dans son *Pontificium Arelatense*, fit connaître que la cathédrale d'Arles ne fut pas détruite lors de l'invasion sarrasine, mais pillée seulement et conservée afin d'avoir prétexte à imposer un tribut aux chrétiens qui la fréquenteraient. Une semblable politique était, en effet, celle des musulmans d'Espagne et Samson, abbé de Saint-Zoïle, à Cordoue, mort en 890, nous l'apprend positivement pour la ville de Cordoue. De là, à inférer une pratique identique à Arles en 734, il y a loin; mais à présenter cette pratique comme un fait historique et constant, il y a plus loin encore. C'est cependant ce qu'a fait Saxi[17], et afin de rendre l'illusion complète, H. Révoil reproduisant le texte de Saxi supprima dans la citation tout ce qui pouvait montrer qu'il s'agissait de Cordoue et non d'Arles[18].

En 720, les Sarrasins s'avancèrent jusqu'à Nimes,

[1] *Acta sanct.*, aug. t. VI, p. 69 : *Extrahatur a domo ecclesiæ antistes... Domus igitur ecclesiæ et cubiculum anstitutis arrianorum mansionibus constipatur...*, p. 78 : *ad basilicam S. Stephani descendit.* — [2] *Acta sanct.*, aug. t. VI, p. 81 : *Adduc tecum puellam ipsam et matrem ejus et observa, dictis matutinis, in atrio sancti Stephani et cum secretum videris veni ad cellam.* Testament : *quatenus cellam quam bone memorie Augustus subdito in atrio Sancti Stephani, euntibus in parte dextra habuit.* — [3] Albanès et Chevalier, *Gallia christiana novissima, Marseille*, n. 35, in-4°, Montbéliard, 1899. — [4] *Acta sanct.*, aug. t. VI, p. 69 : *Videtur etiam quod securium ictus in podiis et cancellis feriantur, dum inde columnarum ex argento excutiuntur ornamenta.* — [5] *Ibid.*, p. 79 : *Ad oleum benedicendum, competentibus diebus in baptisterio annis singulis veniebat.* — [6] Constantin, *op. cit.*, p. 35. — [7] J.-H. Labande, *op. cit.*, p. 478 sq. — [8] H. Révoil, *Architecture romane du midi de la France*, in-fol., Paris, 1867-1873, t. II, p. 33. — [9] En effet, la dernière lettre est du 22 juin 601. — [10] *Gallia christiana*, t. I, p. 541. — [11] V. Barralis, *Chronologia sanctorum et virorum illustrium monasterii Lirinensis*, in-4°, Lugduni, 1613, t. I, p. 87-94; Surius, *Vitæ sanctorum*, t. III, p. 52-55; *Acta sanct.*, mart. t. I, p. 399-402; Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 51-55. — [12] *Hist. Francorum*, l. IX, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 504. — [13] Bernard, *La basilique primatiale de Saint-Trophime d'Arles*, t. II, p. 12. — [14] Albanès-Chevalier, *Gallia christ. noviss.*, Arles, col. 71. — [15] V. Barralis, *op. cit.*, t. II, p. 120-126; Surius, *op. cit.*, t. XI, p. 611-613. Dynamius, gouverneur de Provence, mourut en 601. — [16] J.-H. Labande, *op. cit.*, p. 484 sq., donne en note plusieurs textes confrontés d'un texte à l'autre; aucune hésitation sur la valeur de la Vie de saint Virgile ne reste possible. — [17] Saxi, *Pontificium Arelatense*, in-4°, Aquis Sextiis, 1629, p. 162. — [18] H. Révoil, *op. cit.*, t. II, p. 34, Constantin, *op. cit.*, p. 49, généralise la proposition et dit que les destructions d'églises « n'entraient pas dans les habitudes des Sarrasins, lesquels épargnaient ces lieux vénérés, sauf à imposer un péage aux chrétiens qui voulaient y entrer ».

Digitized by Google

mais ils ne paraissaient pas avoir franchi le Rhône[1]; en 734, grâce à la complicité de Mauronte, duc ou comte de Marseille, menacé dans son indépendance par Charles Martel, les Arabes prirent possession « pacifiquement », dit une *Chronique,* de la ville d'Arles[2], s'emparèrent des trésors de la ville et ravagèrent la province pendant quatre années[3] (734-738). Nous avons dit plus haut (col. 2895) que l'arrivée de Charles-Martel devant Narbonne les fit battre en retraite et nous avons décrit les ruines de cette période dont le sol d'Arles garde témoignage. C'est dans ces conditions que la basilique Saint-Étienne aurait été épargnée. Mais personne ne nous apprend rien de semblable, et un fait isolé qui se produira cent cinquante ans plus tard, à Cordoue, ne supplée pas à ce silence. Ainsi donc, rien ne permet de penser que la basilique du ve siècle ait échappé à tant de causes de destruction, et surtout rien, ni personne ne nous l'apprend et ne nous le prouve. Les conditions lamentables du royaume de Provence sous les Carolingiens firent de ce pays pendant tout le IXe siècle, un véritable enfer et une sorte de désert[4]. Ce n'est qu'à l'intérieur des villes, derrière les murailles relevées tant bien que mal, qu'on put connaître encore quelque sécurité. Les Arlésiens avaient restauré leur enceinte et, grâce à cela, ils purent sauver leur ville des invasions d'Arabes en 842, en 850, de Danois en 859, de Sarrasins en 869.

Grâce à cette circonstance, tandis que les environs de la ville étaient ravagés, Arles put entreprendre les restaurations de quelques édifices. C'est alors que se place une renaissance artistique qui occupe la fin du VIIIe siècle et toute la première moitié du IXe siècle[5]. « La ville d'Arles, dit M. J.-H. Labande, n'y échappa certainement pas; elle se releva si bien de ses ruines que, dès 811, on revit dans ses murs une de ces assemblées d'évêques jadis si fréquentes. Le concile provincial qui, sur l'ordre de Charlemagne, se réunit alors, tint ses sessions *in basilica sancti Stephani, martyris primi*[6]. De tout ce qui précède, il ressort qu'il serait bien extraordinaire que ce monument ait été celui de saint Hilaire et de saint Césaire. L'église métropolitaine avait été reconstituée; selon toute vraisemblance, elle avait été rebâtie depuis peu de temps. Après le départ des Sarrasins, en 738, il avait certainement fallu aux Arlésiens un certain nombre d'années pour parer aux besoins les plus pressants et réunir les ressources nécessaires à une pareille construction, ressources d'ailleurs difficiles et longues à se procurer après une dévastation aussi complète du pays[7]. »

Une constatation matérielle vient appuyer ces considérations. Les matériaux entrés dans la construction des parties inférieures des murs latéraux à Saint-Trophime sont caractéristiques de la renaissance carolingienne dont nous venons de parler. Ils constituent ce qu'on appelle couramment le petit appareil régulier; c'est celui qu'adoptaient les architectes aux VIIIe et IXe siècles et dont ils nous ont laissé un exemplaire dans la chapelle de Caseneuve, à Goudargues, bâtie aux environs de l'an 800[8]. Il est impossible de se méprendre sur ces procédés de construction et ceux en vigueur, à l'époque mérovingienne et antérieurement, date de la basilique du ve siècle.

C'est donc à la fin du VIIIe siècle, et non à l'année 601, que remonte la basilique reconstruite de Saint-Étienne. D'après M. J.-H. Labande[9], la façade occidentale et ses murs latéraux, surtout dans les premières travées du vaisseau actuel, ont été conservés dans la plus grande hauteur. On ne les suit plus dans la dernière travée, ni au transept, qui ont été entièrement refaits. Il ne peut être question ici de l'ancienne abside dont les fondations seules ont été retrouvées en 1870 et qui, selon toute vraisemblance, a dû être rebâtie lorsqu'on a élevé le transept. Mais, par contre, au sud de Saint-Trophime et dans le prolongement du croisillon droit du transept, a subsisté tout un corps de construction, qui semble être de la même époque que la basilique carolingienne. Il sert aujourd'hui de sacristie; il faisait assurément partie de cet ensemble de bâtiments qu'il a été nécessaire de relever après le départ des Sarrasins, afin de loger l'archevêque et les clercs entretenus par lui pour le service de la cathédrale.

La basilique carolingienne de Saint-Étienne n'était certainement pas voûtée, mais simplement recouverte d'une toiture à deux rampants portant sur des poutres apparentes. Il en a été de même pour la nef de la cathédrale de Vaison, rebâtie au début du XIe siècle. A Vaison le vaisseau central était flanqué de deux bas-côtés et ses arcades en plein cintre retombaient sur des piliers massifs de forme carrée. Sans aucun doute, la même disposition avait été adoptée à Arles où l'architecte de Vaison en avait pris son inspiration. Les piliers en croix, bâtis en moyen appareil grossièrement jointé, encore apparents à certains endroits de la nef, ne sont guère que du XIe siècle. Il est possible que tous les piliers de la basilique du VIIIe siècle aient disparu, cependant on ne peut arriver sur ce point à la certitude. Le premier pilier de droite de la nef, dont les fondations se voient dans les substructions romaines (fig. 981), nous laisse apercevoir de gros blocs de pierre taillée disposés sans ordre apparent. On a reconnu dans ces matériaux des gradins et des débris du théâtre antique; mais cet indice ne peut avoir aucune signification chronologique.

Les destinées ultérieures de Saint-Trophime cessent dès ce moment de nous appartenir.

IV. La date du concile d'Arles, 314. — L'épisode le plus important de l'histoire générale de l'Église qui se soit passé à Arles est le concile de 314. C'est cette date précisément qui est discutée et qui va nous retenir puisque l'objet du concile est différent de celui de nos études.

Il ne reste du concile d'Arles qu'une épître synodale adressée au pape Sylvestre avec les canons disciplinaires adoptés par l'assemblée. Un exemplaire de cette pièce figure dans la *Sylloge Optatiana,* mais sans date. Un autre exemplaire provenant des archives de l'Église d'Arles porte la mention : *Volusiano et Anniano cons.,* ce qui nous donne l'année 314. Cette date doit-elle être tenue pour authentique?

Elle ne peut varier, dans tous les cas, qu'entre les années 314, 315 et 316 et doit prendre place au 1er août de l'une de ces trois années. Comme on sait par saint Augustin[10] que Constantin s'arrangea pour évoquer l'appel des donatistes contre le concile d'Arles pendant son séjour à Rome, nous devons écarter l'année 316, puisque nous trouvons Constantin à Arles le 13 août, à Milan le 10 novembre, il reste qu'un séjour à Rome dans l'intervalle est pure hypothèse[11]. En 315, on ne trouve Constantin à Rome que du 18 juillet au 27 septembre; or les procédures du concile ont occupé une partie du mois d'août et, en supposant qu'il se soit réuni au jour fixé, les documents ont conservé trace de beaucoup d'événements intermédiaires[12] qu'il serait impossible de caser dans l'intervalle d'un mois. On se trouve donc ramené à la date 314, donnée par le document.

[1] *Annales d'Aniane,* dans D. Vaissette, *Histoire générale du Languedoc,* in-4°, Toulouse, 1872, t. II, col. 4. — [2] *Ibid.,* col. 5 : *Arelato civitate pace ingreditur.* — [3] *Ibid.,* t. II, p. 553, note 118; cf. t. I, p. 803-809. — [4] R. Poupardin, *Le royaume de Provence sous les Carolingiens,* in-8°, Paris, 1901. — [5] J.-H. Labande, *Études d'histoire et d'archéologie romane. Provence et Bas-Languedoc,* in-8°, Paris, 1902. — [6] *Gallia christ. noviss.,* Arles, n. 192. — [7] J.-H. Labande, dans le *Bull. monumental,* 1903, p. 493. — [8] J.-H. Labande, *Études d'hist.,* t. I, p. 43, 123. — [9] *Bull. monum.,* p. 495-497. — [10] *Epist.,* XLIII, n. 20, *P. L.,* t. XXXIII, col. 169. — [11] C'est l'hypothèse de O. Seeck, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman Abtheil.,* 1889, t. X, p. 217. — [12] L. Duchesne, *Le dossier du donatisme,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* 1890, t. X, p. 619-620.

Digitized by Google

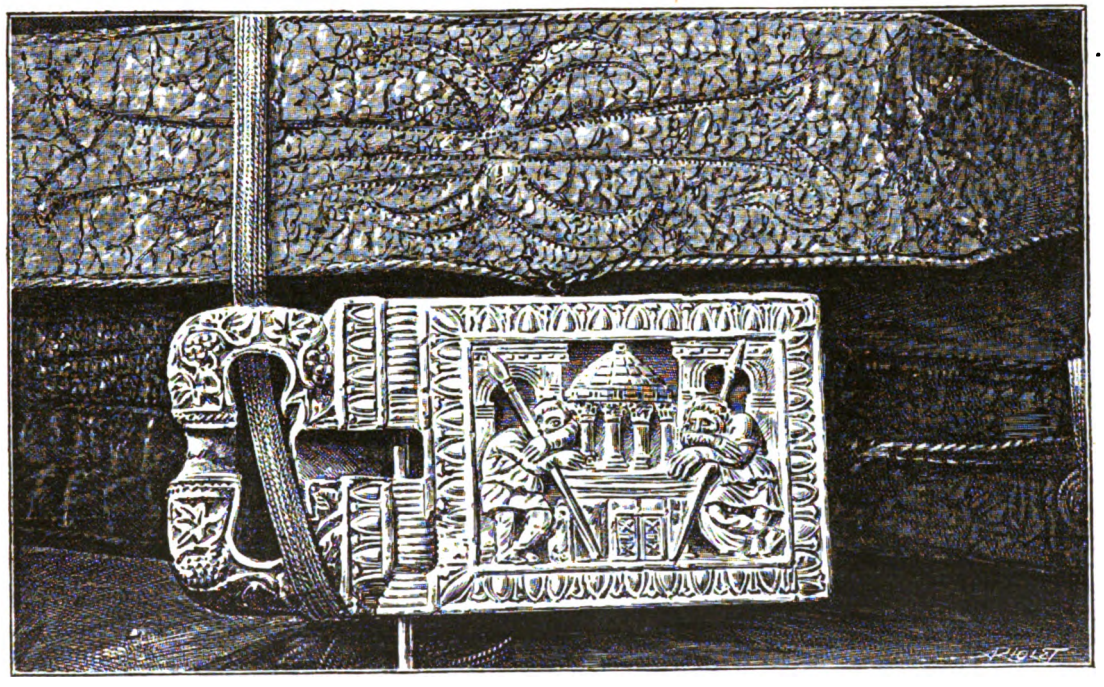
Cette date a été repoussée parce qu'Eusèbe dit que « c'est surtout à l'Église de Dieu que Constantin consacrait ses pensées ; des discordes s'étant produites en différents pays, il intervenait comme un commun évêque établi par Dieu et assemblait des conciles de ministres de Dieu. Il ne dédaignait pas de paraître au sein de leurs délibérations et prenait ainsi part aux actes épiscopaux », d'ou il suit, d'après M. O. Seeck, que Constantin présida le concile d'Arles, en 316, puisqu'il se trouvait dans cette ville le 13 août, tandis qu'en 314, à cette même date, il était en campagne contre Licinius.

Il suffit de rapprocher le texte d'Eusèbe qu'on vient de lire de la conclusion qu'on prétend en tirer. D'une indication générale tirer une application à un cas particulier choisi pour les besoins de l'hypothèse est un procédé critiquement inacceptable. Toutes les vraisemblances sont d'ailleurs contraires à la supposition émise ; en outre, on ne s'expliquerait plus l'appel à l'empereur formulé par les donatistes si l'empereur avait pris part à ce concile et assisté à ces décisions dont on appelait. C'eût été appeler, comme on l'a dit très justement, de Constantin à Constantin.

V. Ceinture de saint Césaire. — Le trésor de l'église de Notre-Dame la Major, à Arles, possède une boucle d'ivoire dans un état de parfaite conservation (fig. 982). Une tradition locale et qui paraît assez ancienne, appuyée d'authentiques, attribue à saint Césaire, mort en 542, la propriété de cette boucle. Autant qu'on peut juger par voie de comparaison avec des objets similaires, il serait facile de déterminer une date approximative à la boucle d'Arles ; mais ici précisément les points de comparaison font défaut, c'est par la technique et d'après quelques analogies qu'on peut estimer l'ivoire comme une production de l'industrie égyptienne [1].

La ceinture se compose d'une lanière de cuir, elle est intacte ; la boucle a simplement perdu son ardillon. Cette boucle se compose d'une plaque rectangulaire et d'un anneau mobile qui roule dans une charnière autour d'une broche. La décoration de cet anneau est un cep de vigne avec ses pampres et ses fruits. La plaque proprement dite est encadrée de demi-oves et contient un petit tableau. Deux soldats armés de lances dorment profondément, la tête appuyée sur leurs mains croisées, au pied d'un édifice circulaire à coupole, le Saint-Sépulcre, flanqué de deux petits portiques cintrés. La boucle entière mesure 0m105 sur 0m051.

Nous traiterons ailleurs de cette représentation du Saint-Sépulcre (voir ce mot) pour l'étude duquel notre ivoire d'Arles n'est pas sans importance. La boucle n'offre rien de particulier. Voir Fibule. La ceinture en cuir à gros grains plats, écaillée, jadis noire, porte un chrisme tracé par une piqûre de soie [2].



982. — Ceinture de saint Césaire, évêque d'Arles. D'après le *Bulletin monumental*, 1877, p. 240.

[1] Publié par Trichaud, *Histoire de saint Césaire*, in-8°, Arles, 1853, pl. II ; Viollet le Duc, *Dictionnaire raisonné du mobilier français*, in-8°, Paris, 1872, t. III, p. 62 ; J. de Laurière, *Ceinture de saint Césaire, évêque d'Arles VIe siècle*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1876, t. XLIII, p. 867-872 ; réimprimé dans le *Bulletin monumental*, 1877, t. XLIII, p. 240-246 ; E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. ant. de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 49, note 3, fig. ; le monogramme a été publié par la *Revue des sociétés savantes*, 1857, p. 195 ; une erreur matérielle l'a fait placer à rebours dans cette publication. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. I, p. 535, d'après lequel nous l'avons reproduit, t. I, col. 23 ; dans le même ouvrage de Garrucci, t. VI, pl. 479, n. 17, la boucle seulement ; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 66-67, revendique pour cette boucle la provenance égyptienne et la date du VIe siècle ou un peu plus tôt. — [2] Le χ croisant le ρ offre l'aspect de deux croissants adossés. Il en est de même sur une inscription de l'année 539, donnée par Muratori, *Nov. thes. veter. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CDXXIV, n. 6. Les bords de la ceinture ont une piqûre. Une raison qui donne lieu d'admettre l'authenticité de cette ceinture c'est le legs fait par saint Césaire à son successeur de ses vêtements pontificaux et autres : *Sancto et domino meo archiepiscopo qui mihi indigno digne successerit, licet omnia in sua potestate sint, tamen si lubet et dignum ducit, indumenta pascalia quæ mihi data sunt, omnia illi serviant simul cum casula villosa et tunica vel galnape, quod melius dimisero.*

Digitized by Google

VI. Quelques églises d'Arles. — Ce que nous avons dit des destructions qui ont nivelé Arles ne doit laisser aucun espoir de retrouver des monuments antérieurs au VIIIe siècle, à l'exception de ceux que nous avons mentionné. Le peu d'activité des constructions dans la ville moderne enlève presque toute chance de voir les fouilles opérées tantôt sur un point de la ville tantôt sur un autre relever les emplacements et le tracé des principaux édifices religieux. Nous devons donc nous contenter de quelques textes.

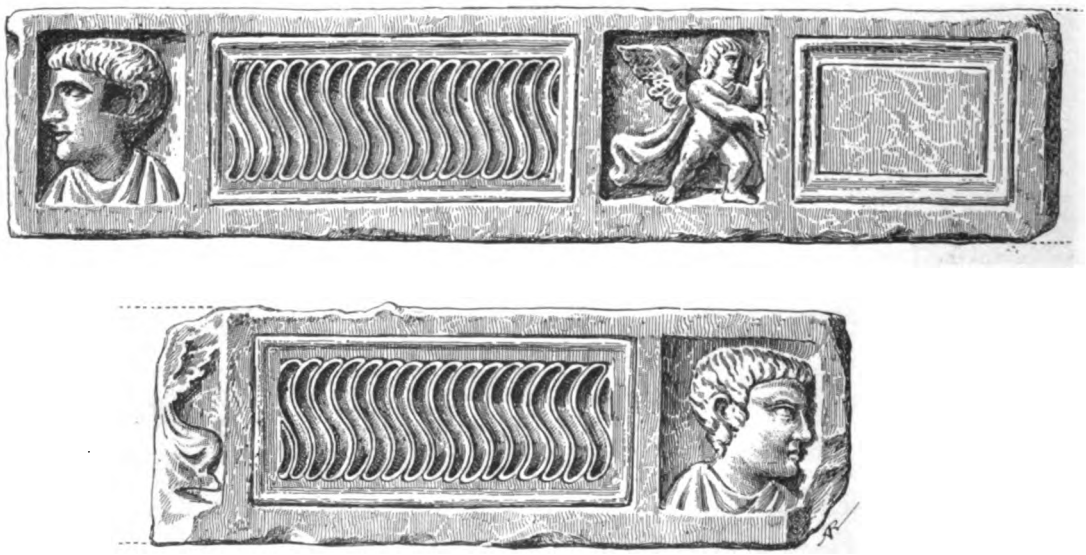
Ceux-ci nous apprennent que saint Césaire et, avant lui, saint Hilaire furent grands bâtisseurs. Ce dernier avait préposé un « lévite » à la construction des basiliques dont on prenait les matériaux dans le théâtre antique[1]. Saint Césaire fit construire, hors les murs, le monastère de Saint-Jean, dont sa sœur sainte Césarie était abbesse. On nous apprend que dans une même enceinte il avait construit une triple basilique. Celle du milieu fut dédiée à la Vierge, le concile du 6 juin 524 se tint à l'occasion de sa consécration, et c'est à tort qu'on a longtemps identifié cette église avec celle de Notre-Dame-la-Major[2]. Les deux autres avaient pour titulaires saint Jean et saint Martin.

C'est à tort aussi qu'on attribue à saint Césaire la basilique des saints apôtres Pierre et Paul aux Aliscamps; cette église fut fondée par Pierre fils d'Asclépius, qui mourut en 529. Voir Aliscamps[3].

Saint Aurélien qui gouverna l'Église d'Arles de 546 à 551 prit une part active à la construction du monastère d'hommes des Saints-Apôtres, fondé sur l'ordre du roi Childebert[4], et établit lui-même dans l'intérieur de la ville un monastère de femmes dédié à Notre-Dame et pour lequel il écrivit une règle monastique[5].

VII. Sarcophages d'Arles. — Nous avons déjà adressé maintes fois le lecteur dans les dissertations précédentes du *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* à un travail d'Edmond Le Blant intitulé : *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878. Nous n'aurons pas moins souvent, dans la suite de nos recherches, à mettre à profit cet ouvrage capital, aussi nous bornerons-nous ici à ce qui a trait aux sarcophages considérés au point de vue local, laissant tout ce qui pourrait avoir trait à l'art du bas-relief, aux sujets représentés et à la fabrication des sarcophages chrétiens en général.

Les sarcophages encore existants ne sont que des épaves parmi tant d'autres disparus pour toujours. E. Le Blant a catalogué tous ceux dont on possède soit un dessin, soit une description, et ce catalogue comporte 79 pièces. Aucune d'elles ne porte de date certaine, mais la présence de la croix ou du monogramme indique un âge postérieur au triomphe du christianisme ; on peut toutefois arriver à plus de précision. Les formules des inscriptions que portent deux des tombes d'Arles, l'identité de leur aspect avec celui des sarcophages à dates certaines, suffisent à attester que le plus grand nombre appartient au IVe ou au Ve siècle.



983. — Sarcophage d'Arles. D'après E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, pl. XX.

Les sarcophages d'Arles n'échappent pas à la condition de la plupart des monuments chrétiens; ils portent l'empreinte locale très caractéristique d'un style qu'on ne peut confondre avec celui des sarcophages provenant d'autres localités. Les marbres arlésiens se rattachent au type des tombes sculptées dans le Sud-Est de la Gaule. Ils ont en effet la caisse taillée en parallélogramme portant un couvercle qui offre, par le côté, la figure d'une équerre posée de champ sur sa branche la plus longue[6], ce qui est tout différent du type de couvercle à dos d'âne. Arles nous offre des sarcophages identiques de manière et de style à ceux de Rome : mêmes cuves en parallélogramme, même type de cou-

[1] *Acta sanct.*, maii t. II, p. 31 : *Quod sancti Cyrilli, tunc levitæ, manifeste patuit documento. Qui basilicis præpositus construendis, dum marmorum crustas et theatri proscenia celsa deponeret, fideli opere nudens loca luxuriæ quod sanctorum parabat ornatibus.* — [2] *Acta sanct.*, aug. t. VI, p. 83, *Vita S. Cæsarii*, nous apprend qu'il fut *sepultus in basilica Sanctæ Mariæ semper virginis, quam ipse condidit, ubi sacra virginum corpora de monasterio suo conduntur*. Cf. A. Malnory, *Saint Césaire*, in-8°, Paris, 1894, p. 282. — [3] Sur cette inscription que nous avons donnée plus haut, fig. 294, cf. Révoil, dans la *Revue des sociétés savantes*, série IV, t. X, p. 506; A. Véran, *Arles antique*, p. 290; Constantin, *op. cit.*, p. 239. — [4] *Gallia christiana novissima*, Arles, n. 141, 145, 168. — [5] *Ibid.*, n. 142, 183. L'église Saint-Jean de Moustiers, dont H. Révoil, *Archit. rom.*, t. I, p. 21, pl. XVI, XVII, a donné une restitution, dépendait du monastère fondé par saint Césaire pour sa sœur Césarie. — [6] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. ant. de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XV.

Digitized by Google

vercle, mêmes dispositions et, parfois aussi, mêmes réunions des sujets[1]. Cette communauté de types entre la métropole et la Rome gauloise, comme parle Ausone, mérite d'être remarquée, alors que, suivant la remarque d'Edmond Le Blant, dans l'Italie même, nous trouvons des façons de faire si dissemblables entre elles et en même temps si différentes de celles des sculptures de la Ville éternelle.

Ce n'est pas que rien n'appartienne en propre aux monuments arlésiens; l'un d'eux, qui représente la vie du Christ jusqu'à l'Ascension (voir ce mot) est sans pareil jusqu'à cette heure. Un trait plus important, parce qu'il est fréquemment reproduit, résulte de la présence des têtes juvéniles et d'un caractère tout spécial (fig. 983), remplaçant, aux extrémités des couvercles de nos sarcophages d'Arles, ces masques de grande dimension (voir fig. 393, col. 1625) qu'y plaçaient les païens. Sur deux fragments nous voyons des génies nus portant la tessère, un seul subsiste; on ne voit plus du second que la draperie qui flottait derrière lui. Aux deux extrémités des profils qui suggèrent un rapprochement avec quelques sarcophages de Rome sur lesquels les chrétiens ont substitué aux têtes colossales du soleil et de la lune les profils de saint Pierre et de saint Paul. Devant cette preuve de l'emploi des images des saints locaux à cette place, De Rossi s'est demandé si la tête juvénile que portent en cet endroit les sarcophages d'Arles ne représenterait par une illustration chrétienne de la ville, le jeune martyr arlésien, saint Genès[2]. Cette conjecture a reçu le plein assentiment d'Edmond Le Blant, qui voit dans le caractère particulier de cette tête répétée sur quelques tombes d'Arles et de localités peu éloignées, comme Marseille et Avignon, où elles ont pu être transportées, la confirmation du sentiment de l'antiquaire romain. Ce serait, selon lui, une marque nouvelle de la puissance du souvenir, encore aujourd'hui très vivant, qu'a laissé le jeune martyr dans la ville que Fortunat nomme *Urbs Genesii*.

Un certain nombre de sujets ont été notés, outre l'adaptation dont nous venons de parler, comme absolument particuliers à Arles : le passage de la mer Rouge, le Christ traduit devant Pilate, la résurrection de Tabithe, celle du Sauveur symbolisé par un monogramme couronné sous lequel sont les soldats gardiens du saint sépulcre. Cette liste n'est plus exacte. Le passage de la mer Rouge a été signalé plusieurs fois à Rome et à Salone, de même la résurrection symbolisée, enfin le miracle de Tabithe se voit sur un sarcophage de Fermo. Là où on a pensé voir le Christ traduit devant Pilate, on avait simplement le jugement des calomniateurs de Suzanne.

Plusieurs scènes exceptionnelles du sarcophage où est figurée la vie du Christ (voir ASCENSION), le jugement rendu par Daniel[3], le profil de Saint Genès et quelques détails secondaires, tels sont les seuls traits particuliers aux bas-reliefs arlésiens.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — *NOTE*. Nous n'avons pas reproduit ici les références concernant exclusivement les Aliscamps et qu'on trouvera à ce mot, t. I, col. 1211-1218.

Anibert, *Observations sur un passage d'Ammien Marcellin touchant l'ancienne distance de la ville d'Arles à la mer*, in-8°, Arles, 1782; *Mémoire sur l'ancienneté d'Arles*, in-8°, Arles, 1782. — C. Fr. Arnold, *Cæsarius von Arelate*, in-8°, Leipzig, 1894. — Balthasar, *Note sur des inscriptions tumulaires découvertes à Arles, près du cimetière actuel, et sur des noms de potiers antiques gravés sur des débris de poterie trouvés au même lieu*, dans le *Congrès archéologique de France*, in-8°, Paris, 1856, t. XXII, p. 490-495. — A. de Caumont, *Sur quelques chapiteaux du musée d'Arles*, dans le *Bulletin monumental*, 1847, t. III, p. 123-125. — H. Clair, *Les monuments d'Arles antique et moderne*, in-8°, Arles, 1837. — Constantin, *Les paroisses du diocèse d'Aix, paroisse de l'ancien diocèse d'Arles*, in-8°, Aix, 1898. — A. Duchesne, *Hist. Franc. script.*, in-fol., Parisiis, 1641, t. III, p. 149 : *Inscriptio vetus de capta Arelate et Saracenis ab ea expulsis, et de restauratione monasterii Montis Majoris per Carolum M. ex marmore quod est in ædicula S. Crucis in monasterio Montis Majoris prope Arelatem super interiore porta*. — L. Duchesne, *La primatie d'Arles*, dans les *Mémoires de la Soc. des antiq. de France*, 1891-1892, p. 155-238, réimprimée dans les *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, in-4°, Paris, 1894, t. I, p. 85-144, cf. p. 242-254; *La date du concile d'Arles*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 640-644. — Duplessis, *Sur saint Césaire, évêque d'Arles*, dans le *Bull. du Comité d'hist. et d'arch. du diocèse de Bourges*, s. l. n. d. (1867-1875), p. 310-317. — G. Duport, *Histoire de l'Église d'Arles, où l'on parle du célèbre différend entre les archevêques de cette ville et ceux de Vienne, touchant la primatie des Gaules*, in-12, Paris, 1691. — J.-Jul. Estrangin, *Description de l'église métropolitaine d'Arles*, in-8°, Marseille, 1835; *Études archéologiques, historiques et statistiques sur Arles, contenant la description des monuments antiques et modernes, ainsi que des notes sur le territoire*, in-8°, Aix, 1838; *Description de la ville d'Arles ancienne et moderne, de ses Champs-Élysées et de son musée lapidaire avec une introduction historique*, in-16, Aix, 1845. — Fauriel, *Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants germains*, in-8°, Paris, 1836. — F. X. Funk, *Die Zeit der ersten Synode von Arles*, dans *Theolog. Quartalschr.*, 1890, t. LXXII, p. 296-304. Cf. L. Duchesne, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 640-644. La dissertation de Funk est réimprimée dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8°, Paderborn, 1897, p. 352-358. — A. Gautier-Descottes, *Aqueducs antiques d'Arles*, dans le *Congr. archéol. de Fr.*, 1876, t. XLIII, p. 535. — W. Gundlach, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum*, dans *Neues archiv. Ges. ält. deutsch. Gesch.*, 1888-1890, t. XIV, p. 251-342; t. XV, p. 9-102, 233-292; réimprimé avec le sous-titre : *Ein philologisch-diplomatisch-historicher Beitrag zum Kirchenrecht*, in-8°, Hannover, 1890. — Huart, *Inscriptions inédites du musée d'Arles*, dans le *Bull. monumental*, 1875, t. XLI, p. 24, 128, 589. — L. Jacquemin, *Guide du voyageur dans Arles renfermant... la description de ses monuments antiques, du moyen âge et de la renaissance*, in-8°, Arles, 1835; *Revue des sociétés savantes*, 1867, t. VI, p. 483-505. — J.-H. Labande, *Étude historique et archéologique sur Saint-Trophime d'Arles du IVe au XIIIe siècle*, dans le *Bulletin monumental*, 1903, t. LXVII, p. 459 sq. — Ladoucette, *Sur l'amphithéâtre d'Arles*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1832, t. IX, p. 388. — Laugier, *Étude sur les monnaies frappées à Arles depuis Constantin le Grand jusqu'à la chute de l'empire d'Occident*, dans le *Congrès archéol. de France*, 1876-1877, t. XLIII, p. 570-607, 6 pl. — J. de Laurière, *Ceinture de saint Césaire, évêque d'Arles (VIe siècle)*, dans le *Congrès archéol. de France*, 1876, t. XLIII, p. 867, réimprimé dans le *Bull. monum.*, 1877, t. XLIII, p. 240-246. — E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au*

[1] Sauf dans les accessoires, le sarcophage d'Arles (Le Blant, pl. X) est le même que celui de Rome publié par Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, pl. XXIV. Les bustes et figures des saints, d'orantes et de défunts se détachant sur une draperie se retrouvent à Arles comme à Rome. Cf. Bottari, *op. cit.*, pl. XXXVI, XLI. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 46; 1866, p. 52; Martigny, *Explication d'un sarcophage chrétien du musée de Lyon*, p. 22; E. Le Blant, *op. cit.*, p. 34, n. 26, pl. XX, n. 1. — [3] *Ibid.*, pl. VIII.

Digitized by Google

VIIIe siècle, in-4°, Paris, 1856-1855, t. II, p. 240-277; *Les larmes de la prière*, dans la *Gazette archéologique*, 1875, t. I, p. 73-83; *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878 (cf. G. Boissier, dans le *Journal des savants*, 1879, p. 632-644; Martigny, dans le *Correspondant*, 1879, t. LXXX, p. 926-930; Th. Roller, dans la *Revue archéolog.*, 1878, t. XXXVI, p. 357-364); la préface à l'*Étude sur les sarcophages* a paru en partie sous ce titre : *Les bas-reliefs des sarcophages chrétiens et les liturgies funéraires*, dans la *Revue archéologique*, 1879, t. XXXVIII, p. 223-241, 276-292. — Ch. Lécrivain, dans les *Annales du Midi*, 1890, t. II, p. 534-537. — Ch. Lenthéric, *La Grèce et l'Orient en Provence. Arles, le Bas-Rhône, Marseille*, in-8°, Paris, 1878; *Les villes mortes du golfe de Lyon*, in-12, Paris, 1896. — Israel Lévi, *Saint Césaire d'Arles et les juifs*, dans la *Revue des études juives*, 1895, t. XXX, p. 295-298. — Mabillon, *Vetera analecta*, in-fol., Parisiis, 1682, t. III, p. 432 : *Diptycha Ecclesiæ Arelatensis*. — A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, in-8°, Paris, 1894. — G. de Manteyer, *Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon, vers 1120*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1897, p. 467-489. — München, *Ueber das erste Concil von Arles*, dans *Zeitschr. philos.-histor. Theol.*, de Bonn, t. IX, p. 78; t. XXVI, p. 49; t. XXVII, p. 42. — De Noble Lalauzière, *Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles, ouvrage enrichi du recueil complet des inscriptions*, in-8°, Arles, 1808 (cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, p. 87, n. XXII). — A. Péan, *Sur les noms de la ville d'Arles*, dans le *Congrès archéol. de France*, 1876, t. XLIII, p. 161. — A. Pilet, *Les arènes d'Arles*, dans les *Procès-verbaux de l'acad. du Gard*, t. II, 1844, p. 60; *Essai sur une fouille du théâtre d'Arles*, dans les *Mém. de l'Acad. roy. du Gard*, t. XII, 1838-1839, p. 12-27. — G. du Port, *Histoire de l'Église d'Arles tirée des meilleurs auteurs anciens et modernes*, in-12, Paris, 1690; 2e édit. in-12, Paris, 1691. — M. Prou, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 251-252. — Fr. de Rebatu, *Antiquités de la ville d'Arles par M. Rebatu, ecuier conseiller du Roy au siège Sénéchal de cette ville, 1655* (cf. J. de Laurière dans le *Congrès archéologique*, 1876, t. XLIII, p. 805 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, p. 86, n. XIII). — H. Révoil, *Sur Saint-Trophime d'Arles*, dans les *Procès-verbaux de l'acad. du Gard*, 1872, t. XXVII; *Architecture romane du midi de la France*, in-fol., Paris, 1873, t. I, p. 11, pl. IV, V; p. 21, pl. XVI, XVII, p. 89; t. II, p. 33-47, pl. XLI-LIV. — Romieu (Lantelme de), *Histoire des antiquités d'Arles avec plusieurs escrits et épitaphes antiques trouvés là mesmes et (en) autres lieux par L. D. R.* (cf. *Corp. inscr. lat.*, t. XII, p. 84, n. IV). — G.-B. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, t. II, p. 46-48. — de Roumejeux, *Amphithéâtres d'Arles et de Vesone*, dans le *Bull. de la soc. hist. et arch. du Périgord*, 1882, t. IX, p. 438. — P. Saxi, *Pontificium Arelatense seu historia primatum sanctæ Arelatensis Ecclesiæ*, in-4°, Aquis Sextiis, 1629; réimprimé parmi les *Scriptores rerum germanicarum*, de Mencken, in-4°, Lipsiæ, 1728, t. I, p. 107 sq. — H. J. Schmitz, *Der Vikariat von Arles, eine historische-kirchengeschtliche Untersuchung*, dans *Historische Jahrbuch*, 1891, t. XII, p. 1-36, 245-276. — J. Séguin, *Les antiquitez d'Arles traitées en manière d'entretien et d'itinéraire, où sont décrites plusieurs nouvelles découvertes qui n'ont pas encore veu le jour*, in-4°, Arles, 1687. — M. Schwab, *Inscriptions hébraïques d'Arles*, dans la *Revue des études juives*, 1900, t. XL, p. 74-80. — H. Talon, *Mémoire sur les questions ainsi conçues : Quelle était sous la domination romaine, l'importance de la ville d'Arles? Peut-on retrouver, à l'aide des monuments actuellement existants, la topographie ancienne de cette ville?* dans le *Congrès archéologique de France. Séances générales*, in-8°, Paris, 1856, t. XXII, p. 450-476. — J.-M. Trichaud, *Itinéraire du visiteur des principaux monuments d'Arles*, in-8°, Arles, 1855, 2e édit., in-12, Arles, 1859; *Histoire de la sainte Eglise d'Arles*, 4 in-8°, Nimes, 1857. — A. Véran, dans le *Congrès scientifique de France*, 1872, t. XXXV, p. 545, 555; *Arles antique*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1876-1877, t. XLIII, p. 267-297, 4 pl.; *Visite à l'église Saint-Trophime*, dans le recueil cité, p. 563-569; *Les fouilles de la porte de l'Aure, à Arles*, dans le *Bulletin monumental*, 1903, t. LXVII, p. 451-458; *Rapport sur les fouilles du rempart d'Arles en 1902 et restitution de l'Arc Admirable*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. historiques*, 1903, p. 216-221, pl. XII-XVII. — J.-D. Véran, *Notice des anciens monuments d'Arles*, in-4°, Arles, 1824; *L'amphithéâtre d'Arles a-t-il été achevé?* dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1832, t. IX, p. 331.

H. LECLERCQ.

II. ARLES (ÉPIGRAPHIE). — L'épigraphie chrétienne à Arles est moins importante que ne le laisseraient supposer la prospérité et l'ancienneté de l'Église établie dans la ville. Nous avons déjà traité en grande partie cette question en étudiant les souvenirs du cimetière des Aliscamps (voir ce mot, col. 1211), nous y renvoyons donc, nous bornant à quelques remarques supplémentaires.

Les épitaphes datées d'Arles appartiennent principalement au Ve siècle, elles se répartissent entre les années suivantes : 450[1], 495[2], 524[3], 529[4], 530[5], 531[6], 532[7], 541[8], 553[9]. Les noms propres sont sans grand intérêt : Eustasia[10], Sofronius[11], Eulogios[12], P(aulus)[13], Aprilis[14], Petrus[15], Asclépius[16], Secolasia[17], Thaumasta[18], Januaria[19], Johannula[20], Marsiola[21], Marta[22], Hilarius[23], Ma(n)suetus[24], Blandula[25], Meliana[26], Neclieta[27], Procula[28], Projecta[29], Secunda[30], Sybilla[31], Victorinus[32], Vitalis[33], Ursula[34].

La hiérarchie ecclésiastique est représentée par trois évêques : Concordius (voir col. 1216), Hilaire (voir col. 1217) et Iléros; cette dernière n'est pas sans inspirer quelques doutes[35] :

SANCTVS
HEROS SVMMVS
ANTESTIS
O(*biit*)

Un abbé du monastère de Saint-Aurélien, nommé Florentin[36]; un prêtre Eu...[37] et un autre dont le nom est perdu[38]; enfin une nonne : *Th... sacra D(e)o pu(ella)*[39].

Quatre fragments laissent voir des épitaphes métriques deux en dactyles[40], deux en hexamètres[41].

En étudiant le cimetière arlésien des Aliscamps (col. 1211), nous avons eu occasion de rappeler ou de transcrire plusieurs épitaphes[42], sur lesquelles nous n'avons pas à revenir, d'autres trouveront leur place plus tard. Voir SERVICE MILITAIRE. Parmi les autres, la plus longue est celle d'un abbé auquel on prodigue les éloges. Cette inscription correspond à

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 930, peut-être est-elle de 501 ou de 502. — [2] *Ibid.*, n. 931; le n. 932 est peut-être de 540. — [3] *Ibid.*, n. 933. — [4] *Ibid.*, n. 934. — [5] *Ibid.*, n. 935, 936. — [6] *Ibid.*, n. 937. — [7] *Ibid.*, 938. — [8] *Ibid.*, n. 939. — [9] *Ibid.*, n. 944. — [10] *Ibid.*, n. 930. — [11] *Ibid.*, n. 931. — [12] *Ibid.*, n. 933. — [13] *Ibid.*, n. 934. — [14] *Ibid.*, n. 935. — [15] *Ibid.*, n, 936. — [16] *Ibid.*, n. 936. — [17] *Ibid.*, n. 937. — [18] *Ibid.*, n. 938. — [19] *Ibid.*, n. 947. — [20] *Ibid.*, n. 948. — [21] *Ibid.*, n. 950. — [22] *Ibid.*, n. 951, 952. — [23] *Ibid.*, n. 949. — [24] *Ibid.*, n. 953 — [25] *Ibid.*, n. 953. — [26] *Ibid.*, n. 954. — [27] *Ibid.*, n. 955. — [28] *Ibid.*, n. 957. — [29] *Ibid.*, n. 958. — [30] *Ibid.*, n. 960. — [31] *Ibid.*, n. 962. — [32] *Ibid.*, n. 965. — [33] *Ibid*, n. 966. — [34] *Ibid.*, n. 967. — [35] *Ibid.*, n. 946. — [36] *Ibid.*, n. 944. — [37] *Ibid.*, n. 943. — [38] *Ibid.*, n. 974. — [39] *Ibid.*, n. 963. — [40] *Ibid.*, n. 961, 968. — [41] *Ibid.*, n. 972, 975. — [42] Épitaphe de Concordius, col. 1216; d'Hilaire d'Arles, col. 1217; d'Optatina Reticia, col. 1215, fig. 296; de Projecta, col. 1215; de Vibla Fromene, col. 1215, fragment avec *inter sanctis*, col. 1216.

Digitized by Google

l'an 553 et rappelle la mémoire de FLORENTINVS ABBAS HIC IN PACE QVIESCIT AMEN d'après ce que nous apprend un acrostiche. Ce Florentinus paraît avoir été abbé du monastère fondé par saint Aurélien. Un vers de cette épitaphe nous donnera occasion d'y revenir lorsque nous étudierons une pratique ascétique appelée « humiliation » qui fut l'objet d'une ardente polémique, entre M. l'abbé de Rancé et M. Le Roi, abbé de Haute-Fontaine[1]. Voir HUMILIATIONS. Nous rencontrons à plusieurs reprises la formule initiale : PAX TECVM[2], déjà relevée[3], et encore : HIC IN PACE REQVIESCIT B(o)N(a)E MEMORI(a)E[4], avec des variantes sans importance.

III. ARLES (MANUSCRITS LITURGIQUES D'). — 3. *Évangéliaire* (pour toute l'année), manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 176 feuillets; 250 sur 170 millim.

4. *Vetus sacramentarium manuscriptum sancte Arelatensis ecclesie* (titre moderne). Manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 230 feuillets; 272 sur 200 millim.

Fol. 1. Bénédictions pontificales servant aux diverses fêtes de l'année.

Fol. 18. *Ordo ad clericum faciendum. Oremus, dilectissimi fratres, Dominum nostrum Jesum Christum pro hoc famulo suo...*

Fol. 19 v°. *Pro benedictione sacerdotalium vestimentorum vel linteaminum. Domine Deus. Pater omnipotens, qui ab initio...*

Fol. 21 v°. *Ad consecrandam patenam. — Ad calicem benedicendum.*

Fol. 22 v°. *Incipit ordo confirmationis. Primitus, conveniant ante pontificem, et dicat pontifex : Pax vobis. — Et cum spiritu tuo. Deinde dicat ita : Spiritus sanctus superveniat in vos, et virtus Altissimi sine peccato custodiat vos.*

Sequitur oratio : Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es.

Fol. 24. Sans aucun titre qui l'annonce, l'ordre de la messe commence par une longue prière de 9 pages : *Summe pontifex et solus sine peccati macula sacerdos...* — Fin. *...Ut placite ac benigne suscipias sacrificium laudis de manibus meis ad salutem omnium fidelium vivorum atque defunctorum. Qui vivis...* Et immédiatement : *Per omnia secula seculorum.*

Amen.

Dominus vobiscum...

La préface et le canon.

Fol. 29 v°. Le canon commence par une très grande figure en or et en couleurs, contenant seulement les mots : *Te igitur*. Le T est de toute la hauteur de la page, les autres lettres sont liées et groupées en deux rangs superposés, EI / GI en haut.

TVR en bas.

Il y a au canon quelques variantes.

Et omnium circumastantium atque omnium fidelium christianorum, quorum tibi...

... Damiani, necnon et illorum quorum hodie sollempnitatis conspectu glorie tue celebratur triumphus, et omnium sanctorum tuorum...

Ceci est une addition en note. Il manque au canon deux feuillets, 32 et 33.

Fol. 35 v°. *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum, set tu, Domine, qui dixisti, qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eum, fac me carnem tuam hanc sanctam ita manducare et sanguinem tuum hunc ita bibere, ut percepta peccatorum venia merear in te manere, et tu in me, juxta promissionem tuam, mansionem digneris habere.*

Rien de plus.

Fol. 36. L'ordinaire du temps commence par : *In vigilia Natalis Domini. Deus, qui nos redemptionis nostre...* Pour chaque messe on indique seulement les trois oraisons : *Oratio, Secreta, Ad complendum*, et, quand il y a lieu, la Préface; au carême, il y a la 4e oraison, *Super populum*. Au vendredi-saint, on a inséré les oraisons du matin; au samedi-saint on s'est contenté d'indiquer les cinq leçons qui devaient être lues au chœur, mais on a donné les oraisons qui les suivent, parce que le célébrant devait les avoir sous les yeux pour les réciter lui-même.

Fol. 119 v°. L'ordinaire du temps n'arrive pas jusqu'au premier dimanche de l'Avent, dont l'oraison incomplète finit par : *Te mereamur protegente eripi, te liberante...* Il manque là un bon nombre de feuillets, et une très grande partie du propre des saints.

Fol. 137. La première messe du propre des saints, est celle des saints Gordien et Épimaque, du 10 mai : *Da quesumus, omnipotens Deus, ut qui beatorum martirum tuorum Gordiani atque Epimachi sollempnia colimus...* Il n'y a aucune messe de saints locaux, et nous ne trouvons à noter comme particularités que les suivantes : deux messes au jour de saint Jean-Baptiste : *In prima missa, ad missam majorem*; la fête de saint Benoît en juillet; en août, le jour de saint Sixte : *Benedictio uve*, laquelle se fait avant le *Pater*; en août aussi, du 20 au 25, *Natalis S. Timothei apostoli*; au 1er novembre, *Eodem die S. Cesarii. martiris.*

Fol. 185. Le commun des saints.

Fol. 190 v°. Messes votives.

Fol. 202. Messe pour les morts.

Fol. 214. Bénédiction de l'eau : *Exorcismus salis. Exorcizo te Creatura salis...*

Fol. 217. Messes particulières : *In honore B. Marie.*

Missa S. Gregorii.

Missa beate Marthe.

Fol. 220. Prières spéciales : *Ante quam Pax Domini dicatur.*

Quando mittitur corpus in calicem.

Ante receptionem.

Ante osculum pacis.

Cum suscipit corpus Domini.

Post communionem.

Post missa ante altare.

Fol. 222. *Episcopus dum se ad missam parat...*

Cum calciat sandalia...

Ad amictum, ad albam, ad cingulum, ad stolam, ad tunicam, ad balteum, ad manipulum, ad dalmaticam, ad casulam, ad anulum, ad palleum.

Suit l'ordre de la messe épiscopale en petits caractères.

Le volume se termine par les deux formules suivantes :

Forma dandi palleum. Forma juramenti[5].

H. LECLERCQ.

IV. ARLES (CONCILE D'). — 1° Le concile de 314; les canons concernant l'archéologie et la liturgie. 2° Bibliographie.

Nous ne nous occupons des conciles, que dans la mesure où ils intéressent l'archéologie ou la liturgie; ce qui est du domaine du droit canonique, de la discipline, de la théologie ou même de l'histoire ecclésiastique, ne nous appartient pas. A ce titre, nous laisserons de côté les synodes d'Arles; le premier concile (celui de 314) dont nous avons seul à nous occuper, pourra

[1] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, in-12, Paris, 1878, t. IV, p. 51 sq. — [2] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 519, 520, 533. — [3] Col. 1215. — [4] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 523, 524, 529, 530, 532, 535, 541 *a*. — [5] J.-H. Albanès, *Manuscrits de la bibliothèque d'Arles*, dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*, in-8°, Paris, 1893, t. XX, p. 345 sq.

Digitized by Google

être traité brièvement malgré son importance, parce qu'en réalité quelques-uns seulement de ses canons sont de notre ressort.

Pour l'histoire des donatistes, ce concile est l'un des plus importants puisqu'il régla définitivement la question [1]. Mais quelques autres matières furent aussi traitées. Le 1er canon établissait que la date de la Pâque serait la même partout. Voir PAQUES. Le canon 6e (conforme au 39e canon d'Elvire, voir ELVIRE [CONCILE D']) disait qu'il fallait imposer les mains aux malades qui voulaient entrer dans l'Église. Faut-il voir là une simple cérémonie d'admission au catéchuménat, ou bien la confirmation, comme le veulent quelques-uns? La question ne paraît pas suffisamment claire. Le même problème est encore soulevé par le canon 8e qui prescrit l'imposition des mains pour ceux qui rentrent dans l'Église après avoir été baptisés dans l'hérésie. S'agit-il ici de la simple imposition des mains ou de la confirmation? Voir ABSOLUTION, col. 197, et CONFIRMATION.

Le 13e canon sur les traditeurs mérite d'être cité : *De his, qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur et per testes redemptos putant se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi ut supra diximus, actis publicis docuerint.*

Il s'agit ici des *traditeurs* (voir ce mot), et il est intéressant d'apprendre par ce canon que non seulement ceux à qui s'attachaient ce titre avaient livré les Écritures, ou les vases sacrés, mais encore parfois les noms des frères, c'est-à-dire sans doute les registres sur lesquels étaient inscrits les noms des catéchumènes et des baptisés. On voit aussi que les pièces du greffe avaient enregistré ces trahisons, et que seules elles étaient considérées comme faisant loi dans ces procès ecclésiastiques que les donatistes avaient soulevés de tous côtés.

Le canon 9e fait allusion aux Lettres de communion : *De his qui confessorum Litteras afferunt, placuit ut sublatis iis litteris alias accipiant communicatorias.* Ce canon est à rapprocher du 25e d'Elvire qui a donné lieu à quelques discussions entre les archéologues. Nous ne pensons pas qu'il faille voir ici des libelles de paix dont les *lapsi* avaient tant abusé dans la persécution de Dèce. Il est question de lettres de communion que les fidèles emportaient en voyage et qui leur servaient d'introduction auprès des évêques. Etaient-ce des lettres que les fidèles obtenaient des confesseurs, au lieu d'en demander à leur évêque? Nous croyons plutôt avec Héfélé et d'autres commentateurs, que c'étaient des lettres sur lesquelles les porteurs se gratifiaient du titre de *Confesseur* qui les faisait bien venir partout (*sub hac nominis gloria*, dit le Concile d'Elvire, *omnes passim concutiant simplices*). Le Concile d'Arles, comme celui d'Elvire, ordonne qu'on supprime ces lettres pour leur donner des lettres de recommandation ordinaires.

Le canon 15e défend aux diacres d'offrir le sacrifice, ce qui était, paraît-il, une usurpation assez fréquente : *De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.* C'est à tort que l'on a voulu (Binterim) expliquer *offerre* dans le sens d'administrer l'eucharistie aux fidèles. Mais l'usage ordinaire du mot *offerre* et surtout le rapprochement avec le canon 19e, où *offerre* a incontestablement le sens d'offrir le sacrifice, ne permet pas de l'interpréter autrement que du sacrifice. On s'explique que dans les temps troublés qui suivirent la grande persécution, et étant donné le grand pouvoir des diacres et leur tendance à empiéter sur le sacerdoce, cet abus ait pu se glisser [2].

Le canon 18e réprime justement d'autres usurpations des diacres : *De diaconibus urbicis ut non sibi tantum præsumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.* Ces diacres *urbains* sont ceux de la ville épiscopale, plus exposés que les diacres des campagnes à abuser de leur autorité et à vouloir s'élever au-dessus des prêtres [3].

Le suivant (can. 19) que nous avons cité plus haut, réclame pour les évêques étrangers le droit de célébrer dans la ville épiscopale : *De episcopis peregrinis qui in urbem venire solent, placuit iis locum dare ut offerant.* Il s'agit de la ville qui est le siège d'un évêché. Dans certains cas, l'évêque du lieu avait sans doute refusé à un évêque de passage le droit de célébrer dans son église. Le Concile, sans spécifier, ordonne qu'on dispose un endroit où ils pourront célébrer.

Pour les canons qui concernent l'excommunication et l'ordination, voir ces mots.

BIBLIOGRAPHIE. — Labat, *Concilia*, t. I, p. 83-130; Haddan et Stubbs, t. I, p. 7; Wilkins, *Concilia*, t. IV, p. 708; Mansi, *Concilia*, t. II, p. 463-468; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. IV, p. 296; Lauchert, *Die Canones*, XVIII-XIX, p. 26-29; dom Coustant, *Epistolæ*, p. 345 : Jaffé, *Regesta P. P. R. R.*, t. I, p. 314; *Patrol. Lat.*, t. XI, p. 785 sq.; *Hist. litt. de la France*, t. Ib, p. 52-58; VIII, p. 368; Van Espen, *Commentarius in Canones et decreta*, Colon., 1755, p. 101; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. IV, p. 162, 632; Héfélé, *Histoire des Conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 177 sq.; 2e éd. allemande (1873), t. I, p. 281 sq.; Dr. München, *Abhandlung über das erste Concil von Arles*, dans *Bonner Zeitsch. für Philosophie und Theologie*, fasc. 19, p. 78; 26, p. 49; 27, p. 42 sq.

Pour les références aux collections conciliaires et autres détails historiques sur le concile, cf. U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, au mot *Arles* (*Conciles d'*).

W. HENRY.

ARMARIUS. Voir BIBLIOTHÉCAIRE.

ARMATEUR. Parmi les monuments de l'antiquité chrétienne un seul peut être rapporté avec certitude à la corporation des armateurs. C'est un fond de coupe doré conservé à la bibliothèque du Vatican [4]. La représentation que nous en donnons (fig. 984) dispensera d'entrer dans une description ardue et probablement obscure, vu la complication du sujet. Au centre, le titulaire Dédalius inspecte son chantier. Il se pourrait que ce nom de Dédalius ou Δαίδαλος fût un surnom, puisque nous savons que c'est celui que les Grecs de l'époque héroïque donnaient volontiers à leurs artistes. C'est ainsi que Vulcain reçoit souvent ce surnom de Δαίδαλος [5]. Le célèbre Dédale lui-même est qualifié par Ovide : *ingenio fabræ celeberrimus artis* [6]. Dédale, disait-on, avait reçu de Minerve l'art de construire les vaisseaux, *Dædalus fabricam a Minerva dicitur accepisse* [7]; c'est ce qui nous explique, au troisième plan, la présence de Minerve sur le chantier, instruisant un des ouvriers dans cet art qu'elle avait inventé comme nous l'apprend Tertullien : *Minerva primum molita est navem* [8]. Pline

[1] Cf. S. Aug., *Epist.*, XLIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 159 sq. — [2] Héfélé, *Histoire des conciles*, t. I, p. 188-189. — [3] Van Espen, *Commentarius in canones et decreta*, éd. Colon., 1755, p. 101. — [4] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. XXII, n. 14; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXIII, fig. 3, p. 63; V. Schultze, *Archäologie des altchristlichen Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 369, fig. 117. — [5] Ch. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, in-4°, Paris, 1844, t. I, p. 96. — [6] Ovide, *Metam.*, l. VIII, vs. 159. — [7] Hygin, *Fabul.*, XXXIX. — [8] Tertullien, *De corona*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 107.

Digitized by Google

ajoute que Dédale inventa le mât et l'antenne, et l'art de travailler le bois avec l'*ascia*, la scie, le fil à plomb, la tarière, le trépan, la colle et la colle de poisson : *fabricam materiarum Dædalus invenit, et in ea serram, asciam, perpendiculum* (= le fil à plomb ?), *terebram, glutinum, ichtyocollam*. Nous voyons donc ici un armateur pourvu de tout le matériel en usage dans sa profession ; remarquons l'ouvrier à droite au premier plan qui manie une *ascia*, instrument sur lequel nous aurons occasion de revenir. Voir ASCIA, col. 2943.

La fermeté de dessin de ce verre est remarquable. Si le costume du personnage principal ne nous l'indiquait on pressentirait qu'il appartient à la renaissance constantinienne qui rendit pour quelque temps aux artistes le goût et le souci des grandes traditions d'art. Dædalus rappelle par la simplicité de l'attitude, l'heureuse proportion de l'ensemble, les bonnes statues de l'époque augustale : geste sobre, animé ; l'ensemble dénote ou une copie habile d'une statue ou une observation et une science personnelle fort recommandables. Dædalus est vêtu d'une saraballe de lin et d'une tunique par dessus lesquelles il porte une ample lacerna ; il promène la canne à la main et la dague au côté. Il est probable que cet attirail un peu solennel veut indiquer que Dædalus exerçait une charge officielle sur les constructions navales et qu'en raison de son habileté dans la partie on lui donnait le surnom très honorable de Dædalus ainsi que nous le voyons dans le festin de Trimalcion : *Ideo ingenio meo impositum est illi nomen bellissimum, nam Dædalus vocatur;* c'est en effet ce que nous lisons : DEDALI · ISPES TVA..... PIE· ·ZESES·

H. LECLERCQ.

ARMÉNIEN (RIT). Voir BYZANTIN (RIT) auquel le rit arménien se rattache.

984. — Fond de coupe. D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XXXIII, fig. 3.

ARPENTEURS. Chez les anciens le bornage du terrain avait une grande importance, tant au point de vue du droit public que du droit privé. La corporation à laquelle ce soin était dévolu était celle des arpenteurs, appelés *compedatores* ou *gromatici*, noms tirés des instruments dont ils faisaient usage, *pes*, *groma*. Plus anciennement on les nommait *finitores*, *mensores;* mais nous n'avons pas à nous occuper de ce qui a précédé l'ère chrétienne.

Octave mena à bonne fin le mesurage général de l'empire romain entrepris par César[1]. Cette délicate opération terminée, il fit faire le recueil de toutes les mesures de longueur usitées dans les villes et les provinces, des formes de limitations et des règlements re-

[1] Ritschl, dans *Rheinisches Museum*, 1842, p. 481 ; 1843, p. 137 ; Mommsen, dans *Berichte der sächs. Gesellschaft*, 1851, p. 102.

Digitized by Google

latifs aux limites, accompagné d'un commentaire [1], mais sans faire procéder à un arpentage des propriétés privées ainsi qu'on l'a soutenu à tort. Les colonies seules possédaient un cadastre complet. On se bornait à délimiter l'ensemble du territoire des autres villes, pour l'assiette de l'impôt. Chaque champ n'avait que ses bornes privées et s'y trouvait imposé d'après la déclaration du possesseur. C'était, de la part de l'État, témoigner une confiance peut-être excessive. En effet, on vit plus tard s'établir généralement un cadastre et une délimitation qui se firent d'après le mode suivi dans les colonies pour l'*ager assignatus*. Il résulta de là une extension considérable des procédés administratifs et des inconvénients de tous genres qui y sont attachés. Octave avait ordonné un recensement des personnes et des fortunes dans tout l'empire. De là des évaluations, des estimations dont le résultat fut consigné dans des registres intitulés : *encanta, encantaria, polyptycha, vasaria publica*, etc., renfermant l'indication des possessions de chaque contribuable, avec estimation renouvelée tous les dix ou tous les quinze ans. Il va sans dire que ces opérations n'étaient pas sans soulever des réclamations. Dans l'empire, ces réclamations étaient transmises aux péréquateurs [2] et aux inspecteurs extraordinaires. Ceux-ci faisaient appel, afin de mettre un terme à toute contestation, à l'arpentage et à l'intervention des *agrimensores*.

On ignore l'époque à laquelle les agrimensores furent organisés en corporation, en « collège », mais ce ne fut probablement qu'une transition vers la condition de simples fonctionnaires [3]. Bientôt on établit des écoles publiques pour former les *agrimensores* ou *artifices*. Ce fut le moyen tout pratique que prit la science de la géométrie pour s'imposer aux Romains. Les rudiments en étaient empruntés en grande partie aux travaux des auteurs grecs et aux compilations helléniques de provenance alexandrine [4]. Au Ier et au IIe siècle de l'empire, les arpenteurs romains traduisirent et adaptèrent les écrits des compilateurs grecs [5]. Dans le déclin de leur profession, les principaux écrits servant à l'enseignement des écoles furent en partie résumés ou altérés pour les mettre en conformité avec les modifications survenues.

La carrière d'arpenteurs ne laissait pas que d'être avantageuse. Outre les titres de *togati Augustorum* et de *auctores*, les titulaires recevaient des appointements considérables. Ce n'est toutefois que par exception qu'on atteignait à la dignité de *clarissimi*. En leur qualité de fonctionnaires, ils étaient employés à la délimitation des provinces conquises ou des colonies nouvellement créées ou établies. Mais leurs attributions ne se bornaient pas là. Les géomètres arpenteurs romains n'avaient pas seulement à s'occuper des mesures de surface ou de capacité, mais encore des corps solides de différentes espèces [6], ils avaient la connaissance des mesures qui s'appliquaient à des monuments d'architecture.

Dans les *controversiæ de fine*, les arpenteurs faisaient fonctions de juges, *arbitri*. Dans les *controversiæ de loco*, l'*agrimensor* ne jugeait pas lui-même le *finis* originaire [7]. Justinien réglementant la matière à nouveau, en 530, introduisit la prescription de trente ans pour toutes les limites ; il exclut dans la constitution de Valentinien II, insérée au code, l'*usucapio* et la *prescriptio longi temporis* de dix à vingt ans ; en outre il supprima l'imprescriptibilité et l'ensemble des règles relatives au *finis* de cinq pieds. Désormais les *agrimensores* étaient réduits au modeste rôle d'experts, puisque le juge devait décider en appliquant, même dans les *controversiæ de fine*, les règles de droit et la prescription.

H. Leclercq.

ARRAS (Manuscrits liturgiques d').

N. 233. *Lectionnaire d'Évangiles*, IXe siècle, provenant de Saint-Vaast. « Dans cet évangéliaire les lettres les plus bizarres franco-saxonnes sont mêlées aux plus pures classiques du Ier et du IIe siècle de l'empire. » De Rossi, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1888, t. VIII, p. 487, n. 2; L. Delisle, *L'Évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne du IXe siècle*, in-fol., Paris, 1888, 18 p., 6 pl.

N. 414. *Psalterium cum glossa*, XIIe siècle (*olim* S. Vaast); musique notée dans les gloses; sur les derniers feuillets, litanies diverses, prières, hymnes, etc.

N. 510. *Lectiones et homiliæ patrum pro festis anni*, XIIe siècle.

N. 686. Recueil, XIe siècle, n. 8 : Une prose notée avec tout l'office de Saint-Vaast composé par Alcuin.

N. 735. *Liber orationum*, XIe siècle (*olim* Saint-Vaast); au début : *Oratio ad singula officia nocturna vel diurna*, finit par une Postcommunion.

N. 750. *Liber orationum*, XIIIe siècle.

N. 897. *Liber pænitentialis*, Xe siècle (*olim* Saint-Vaast).

N. 1027. *Missale et collectarium ecclesiæ Atrebatensis*, XIe siècle (*olim* cathédrale d'Arras).

M. L. Delisle a décrit dans une *Note sur un calendrier des églises d'Arras et de Corbie*, dans le *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, in-4°, Paris, 1886, n. XVIII de l'*Appendice*, quelques feuillets d'un calendrier du Xe ou peut-être même du IXe siècle qui paraît avoir une origine artésienne. Le calendrier est, semble-t-il, en rapport plus étroit avec Corbie. Voir ce nom.

N. 1045. *Évangiles des principales fêtes de l'année*. IXe siècle, parchemin, haut. 0m276, larg. 0m140; 56 feuillets, y compris les feuillets de garde restés blancs (*olim* Saint-Vaast, où il était coté : *Q 14*).

Ier cahier, fol. 3-6, uniquement consacré à la table des matières; fol. 7-56, correspondent aux vingt premiers articles de cette table; la fin, c'est-à-dire les évangiles numérotés XXI-XXXIII, a disparu. Ce manuscrit est fort riche d'aspect. Le texte est entièrement en onciales d'or et quelquefois d'argent sur fond pourpré. Quelques pages offrent l'alternance des lignes en argent et en or. Parfois l'or a été appliqué directement sur le parchemin avant qu'il fut teinté. A de rares intervalles, on rencontre des mots tracés en or ou en argent sur des bandes vertes. Quant aux titres ils sont souvent en capitales classiques alternativement rouges et vertes. Les titres et les premiers mots des évangiles sont matière à la fantaisie des enlumineurs. Encadrements et lettrines présentent néanmoins une certaine monotonie parce que leur décoration ne se compose que de dispositions variées d'un motif presque unique : les bandes d'or ou d'argent cernées tantôt d'un simple filet rouge, tantôt d'un double filet rouge et noir ou bistre, tantôt d'un

[1] Walter, *Geschichte des römischen Rechts*, in-8°, Bonn, 1860, n. 321, § 3. Cf. Huschke, *Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehalt. Census*, in-8°, Breslau, 1840; Le même, *Ueber den Census und die Steuerv. der früh. röm Kaiserzeit*, in-8°, Berlin, 1847. — [2] Orelli, *Inscript. latin.*, in-8°, Turici, 1827, t. II, n. 3652, 3677. — [3] Walter, *op. cit.*, n. 384. — [4] V. Mortet, *Les piles gallo-romaines et les textes antiques de bornage et d'arpentage*, dans le *Bulletin monumental*, 1898, t. III, p. 535. — [5] *Gromatici veteres*, édit. Lachmann et Rudorff, in-8°, Berlin, 1848-1852. L'édition de N. Bubnov, annoncée depuis plusieurs années, n'a pas encore paru, à notre connaissance. Cf. O. Ruggieri, *Sugli uffici degli agrimensori e degli architecti specialmente alle servitu prediali*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1882, t. III, p. 3-32, 195-224; C. Gr. Hermann, *De terminis apud Græcos religione*, in-8°, Göttingæ, 1846. — [6] V. Mortet, *La mesure des colonnes à la fin de l'époque romaine d'après un très ancien formulaire*, dans la *Biblioth. de l'École des Chartes*, 1896, t. LVII; *Un nouveau texte des traités d'arpentage et de géométrie d'Epaphroditus et de Vitruvius Rufus*, dans *Notice et Extraits des mss. de la Bibl. nationale*, 1896, t. XXXV, 2e part. — [7] Il n'y eut un droit différent que de 385 à 392.

Digitized by Google

double filet rouge et blanc. Les motifs ornementaux les plus fréquemment employés dans les encadrements et dans les grandes lettres sont des entrelacs, des feuillages, des palmettes, des rinceaux, des têtes de cygnes et des oiseaux fantastiques dont le corps est formé de lignes très fines et très contournées. La décoration est disposée de telle sorte que deux pages en regard dans le volume ouvert forment toujours deux pendants dont les lignes et les couleurs sont en parfaite harmonie. L. Delisle, *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne du IXe siècle*, in-fol., Paris, 1888[1].

H. LECLERCQ.

ARREPTITII. Voir ÉNERGUMÈNES.

ARRHES. Voir MARIAGE.

ARSENAL (MANUSCRITS LITURGIQUES DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L').

132 (*123 C. T. L.*). *Rituel de Porquerolles* (île d'Hyères). Manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 69 feuillets, 148 sur 100 millim.

Fol. 1. *Ordo ad cathecumenum faciendum : Exi, immunde spiritus, ab eo et da locum ad advenienti Spiritui sancto paraclito... ...Sancte Pater omnipotens eterne Deus, et mittere dig...* (Cette partie est incomplète.)

Fol. 14. Litanies des saints. A noter : SS. Saturnin, Thierry, Andéol, Baudile de Nîmes, Victor, Ferréol, Auspice, Trophime, Silvestre, Hilaire, Martin, Martial, Grégoire, Germain, Véran, Just, Marcien, Gilles, Benoît, Maur, Philibert, Guillaume, Odon, Maïeul, Odilon, Robert, Donat, Florence, Consorcie, Darie, Colombe, Brigitte, Foi, Marguerite, Scolastique.

Fol. 18. Prières des malades et agonisants, avec l'ordre à suivre pour l'ensevelissement. Incipit : *Quibus finitis dicitur... Kyrie eleison...*

Fol. 27-28. *Item alius ordo ad succurendum infirmum... ut mortis vinculi absoluta transire mereatur ad vitam.*

Fol. 55. Calendrier en latin. A noter : en janvier : S. Honorat d'Arles (ajouté); S. Marius, abbé (ajouté); — en février : *Pontificis Fulgranni;* — en avril : S. Valéry de Leucone; — en mai (14) : *Obiit* [redacted]; S. Baudile; — (23) ; *Dedicacio ecclesie de Porcarales;* — en septembre : S. Arnoul, évêque (ajouté); — en octobre : S. Léger, S. Caprais, Ste Foi, *transitum S. Geraldi;* S. Auspice (ajouté); — (29) : *Dedicacio S. Fructuosi.* — Une partie de novembre et de décembre manque.

Fol. 66. Prières de mariage : *Virgo mater summi domini Dei...*

Fol. 66 vo. *Incipiunt de feriis VI, que observande sunt in anno...*

Fol. 66 et 69. Neumes.

162 [*204 T. L.*]. *Lectionnaire* de Saint-Arnould de Crépy. Manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 303 feuillets, 445 sur 380 millim.

206 (*200 B. T. L.*). *Evangeliarium.* Incomplet. Manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 303 feuillets, 445 sur 330 millimètres.

Fol. 1 (au haut de la page). ... *tatione letificas; prout unigenitum tuum quem redemptorem leti suscipimus...*

207 (*203 T. L.*). *Evangeliarium.* Manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 168 feuillets, plus le feuillet 3bis, 290 sur 194 millim.

Au dos, le titre : *Evangelia per annum*

Incipit : *Dominica prima in adventu Domini.*

Initium sancti secundum Marcum.

Initium evangelii Jhesu Christi filii Dei.....

Desinit... *in resurectionem judicii.*

Fol. 168 vo. Fragments de bréviaire, avec musique notée, commençant par : *Oremus, Flectamus genua...*

209 (*205 T. L.*). *Lectionnaire* de l'abbaye des Vaux-de-Cernay. Manuscrit du XIIe siècle, parchemin, 177 feuillets plus les feuillets A, B, 328 sur 230 millim.

Fol. 1. Lectionnaire.

Fol. 176 vo. Inventaire de la bibliothèque des Vaux-de-Cernay au XIIe siècle.

Posteritati monachorum fidelium cenobio Sarniensi degentium, librorum suorum actores nominatim cum titulis prenotando, ne forte oblivioni dentur, sollicite ac breviter capitula memorantes, numerum ipsorum notum esse volumus. De quibus, si quis aliquem aut furto, aut rapina, quoquove modo auferre temptaverit, deleatur nomen ejus de libro viventium, et cum justis non scribatur, sed gehennalibus flammis traditus sine fine crucietur. Amen.

227 (*348 T. L.*). *Pontifical de Poitiers*[2], Manuscrit du VIIIe au IXe siècle (800, d'après Mabillon), parchemin. 279 feuillets, plus le feuillet 224bis et les feuillets A, B, 230 sur 140 millimètres.

Fol. de garde A. « *Hic codex optimæ notæ scriptus est ante annos circiter octingentos. Multa scitu digna continet, maxime in triduo ante Pascha. In litaniis sabbati sancti fit supplicatio pro congregatione S. Petri, quem patronum habet Pictavensis ecclesia. Invocantur etiam in iisdem sanctus Hilarius et sancta Radegundis, qui præcipue ad ecclesiam Pictavensem pertinent; sed nulla mentio de aliis sanctis ejusdem dioecesis. Hæc scripsi XI kal. decembris, an 1695.*

« F. J. M[abillon]. »

Fol. 1. *Benedictio episcoporum. Consecratio.*

Fol. 2. *Oratio ad ordinandum præsbiterum. Consecratio.*

Fol. 3. *Oratio ad ordinandum diaconum. Consecratio.*

Fol. 4. *Ordo qualiter in Romana ecclesia præsbiteri, diaconi, subdiaconi ordinandi sunt.*

Fol. 5. *Ordinatio subdiaconi.*

Fol. 5 vo. *Ordinatio ostiarii.*

Fol. 6. *Ordinatio lectoris.*

Fol. 6 vo. *Ordinatio exorcistæ.*

Fol. 7. *Ordinatio acoliti.*

Fol. 7 vo. *Incipit ordo qualiter publice vel specialiter agitur modus pœnitentiæ secundum censuram ecclesiasticam, quod quarta feria quinquagesime inchoatur.*

Fol. 8. *Confessio pura coram Deo et angelis et coram omnibus sanctis.*

Fol. 12. *De superbia.*

Fol. 13. *De inani gloria.*

Fol. 13 vo. *De invidia.*

Fol. 14 vo. *De ira.*

Fol. 15. *De tristitia.*

Fol. 16. *De avaricia.*

Fol. 20. *De ventris ingluvie.*

Fol. 23. *De luxuria.*

Fol. 40 vo. *Missa pro pœnitentibus et confitentibus, sive unus sive plures fuerint.*

Fol. 43. *Denunciatio scrutinii quod tertia ebdomada in quadragesima secunda feria iniciatur.*

Fol. 43 vo. *Oratio super electos ad catecuminum faciendum.*

Fol. 44. *Benedictio salis dandi catecuminis.* Prières et exhortations aux catéchumènes. Explication des évangiles.

Fol. 54, 55, 56. Le *Credo*, en grec, avec le latin au-

[1] Pour les catalogues des mss. d'Arras, cf. U. Chevalier, *Repertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, in-4°, Montbelliard, 1894, t. I, col. 224; *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1874, t. XVIII, p. 109. — [2] Ce manuscrit porte l'*ex libris* de Jean de Launoi.

Digitized by Google

dessus. La traduction est faite du mot à mot. Pour l'article grec, le traducteur s'est contenté de mettre au-dessus, dans le texte latin, ces lettres *ar.* (*articulus*).

Fol. 58 v°. Explication du *Pater*.

Fol. 60 v°. *Incipit missa primi scrutinii.*

Fol. 63. *Alia missa de secundo scrutinio.*

Fol. 66 v°. *Missa de tertio scrutinio.*

Fol. 70. *Sabbato ante diem Palmarum.*

Fol. 72. *Dominica indulgentiæ quæ est dies Palmarum.*

Fol. 73. Les 36 premiers vers de la pièce *Gloria, laus* de Théodulfe, tels que Dümmler les a publiés dans les *Poetæ latini ævi carolini*, t. I, p. 558.

Gloria, laus et honor tibi sit, Christi redemptor,
Cui puerile decus promsit osanna pium.
Israhel es tu rex Davidis et inclita proles,
Nomine qui in Domini, rex benedicte, venis...

Fol. 95. *Feria II, post Palmas.*

Fol. 98 v°. *Feria tertia.*

Fol. 130. *Feria V, quæ est cena Domini.*

Fol. 141 v°. *Alia missa eodem die, si plures ad reconciliandum venerint.*

Fol. 154. *Missa chrismalis.*

Fol. 160. Litanies. A noter : S. Denys, S. Quentin, S. Julien, S. Géréon, S. Hilaire, S. Martin, S. Aignan, S. Benoît, S. Cloud (Clodoald), Ste Geneviève.

Fol. 170 v°. *Benedictio christmatis principalis.*

Fol. 171 v°. *Exorcismus olei ad baptizandos.*

Fol. 173 v°. *Versus Flavii episcopi ad mandatum in cena Domini.*

Tellus a cethra jubilent in magni cena principis,
Que protoplasti pectora vite purgavit ferculo;
Hac nocte factor omnium potenti sat mysterio
Carnem suam cum sanguine in escam transfert anime.
. . . . . .

Fol. 174. *Item versus Bedæ.*

Fuit Domini dilectus languens a Bethania [nus
Lazarus beatus sacris olim cum sororibus quas Jhesus eter-
Amor diligebat plurimum Martham simul et Mariam, felices [per secula.

Fol. 174 v°. *Feria IV, quæ est Parasceve.*

Fol. 192 v°. *Pange lingua gloriosi*
Prœlium certaminis.

Fol. 193. *Incipit de sabbato sancto.*
— *Ordo baptisterii.*

Fol. 200 v°. Litanies. A noter : S. Quentin, S. Cucuphat, S. Julien, S. Lucien, S. Hilaire, S. Martin, S. Benoît, S. Germain, S. Columban, S. Samson, Ste Geneviève, Ste Brigitte, Ste Colombe, Ste Radegonde, Ste Aldegonde.

A noter aussi :

Fol. 201 v°. *Ut exercitum Francorum conservare digneris. Ut* illum *abbatem et cunctam congregationem sancti* illius *in tuo apto servitio conservare digneris...*

Fol. 202. *Benedictio cerei* (avec neumes).

Exultet jam angelica turba cælorum.
Exultent divina mysteria...

Fol. 208. Litanies. A noter : S. Hilaire, S. Martin, S. Ambroise, S. Maur, S. Maurille, S. Lézin, évêque d'Angers, Ste Blondine, Ste Nathalie.

Fol. 210, *Inde canitur hic versus :*

Urbs beata Hierusalem, dicta pacis visio que construitur, [in celis vivis ex lapidibus...

Fol. 210 v°. *Benedictio fontis.*

Fol. 213. *Tibi laus perennis auctor baptismatis...*

Fol. 213 v°. Litanies. A noter : S. Martin, S. Brice, S. Médard, S. Vaast, S. Germain, S. Marcel, S. Hilaire, Ste Reine, Ste Julienne, Ste Gertrude, Ste Colombe, Ste Geneviève, Ste Afre, Ste Radegonde, Ste Aldegonde, Ste Darie, Ste Brigitte, Ste Paule.

Fol. 215. A noter :

Ut exercitum Francorum conservare digneris [digneris.
Ut congregationem sancti Petri in tuo apto servitio conservare

Fol. 223. *Finit ordo baptisterii.*

Fol. 227. Le jour de Pâques.

Fol. 230 v°. *Feria II.*

Fol. 241 v°. *Feria quinta.*

Fol. 245 v°. *Feria VI.*

Fol. 248. *Sabbato.*

Fol. 252 v°. *In octavis Paschæ.*

Fol. 256 v°. *Missa in octavis Paschæ pro baptizatis.*

Fol. 257 v°. *Missa pro parroechias in diebus paschalibus...*

Fol. 258 v°. *Fides catholica continens credulitatem...*

Fol. 269. *Missa pro conjugibus sterilitate infecundis in procreatione prolis.*

Fol. 273 v°. *Orationes ad benedicendam aquam aspergendam in domo; Exorcismus salis.*

Fol. 274. *Benedictio salis ; Exorcismus aque ; Benedictio aque.*

Fol. 274 v°. *Benedictio salis et aquæ...* etc.

Fol. 275. *Exorcismus salis et aquæ contra fulgura.*

Fol. 276. *Benedictio salis ad pecora ; Orationes ad clericum faciendum.*

Fol. 276 v°. *Benedictio putei.*

Fol. 277. *Benedictio frugum novarum.*

Fol. 277 v°. *Benedictio pannis ; Oratio ad capillarum. Alia ad tonsorandum puerum.*

Fol. 278. *Oratio ad barbas tondendas.*

Fol. 278. *Incipit actio pontificalis ad...*

Fol. 279. Tout à fait effacé.

Fol. 202, 203, 204. Neumes.

356. (*409 T. L.*). *Varia*, parchemin, 156 feuillets, 288 sur 217 millim.

Fol. 1 et 156. Fragments d'un manuscrit du XIe siècle sur 2 colonnes, très effacé, contenant des leçons, notamment des Actes des apôtres (fol. 156).

483 (*448 T. L.*). Recueil. Manuscrit du IXe siècle, parchemin, 116 feuillets, 308 sur 235 millim.

Fol. 1 (en haut). *Qui ei abstulerit, anathema sit,* du Xe siècle.

492 (*467 T. L.*). S. Grégoire, *dialogues*. Manuscrit du Xe siècle, parchemin, 102 feuillets, plus le feuillet A. 266 sur 197 millim.

Fol. A. *Conditor rerum alme,* avec neumes.

592 (*33 C. T. L.*). Les quatre Évangiles en latin. Manuscrit du XIe siècle, parchemin, 207 feuillets plus le feuillet A. 342 sur 233 millim.

Fol. 197. *Incipit capitulare evangeliorum de circulo anni.*

Fol. 206. *Lectiones de diversis causis.* Ce sont les évangiles à dire : pour obtenir la pluie, en temps de guerre, pour l'ordination des prêtres, etc.

595 (*123 C. T. L.*). Bréviaire. Manuscrit du XIVe siècle, parchemin, 460 feuillets, 318 sur 205 millim.

Fol. 38 v°. Exemples des huit tons de la musique : *Primus tonus sic mediatur et sic finitur...*

599 (*33 B. T. L.*). Évangéliaire d'or ou Évangiles dits de Charlemagne. Manuscrit du IXe siècle, parchemin, 178 feuillets, plus le feuillet A. 265 sur 190 millim.

Fol. 58. La formule *ora pro me* disposée ainsi :

P
O R A
O
ME

Fol. 167. *Incipit capitulare evangeliorum anni.*

610 (*192 T. L.*). Sacramentaire ou missel, attribué à la cathédrale de Worms (neumes). Manuscrit du Xe siècle,

Digitized by Google

parchemin, 62 feuillets plus 1 feuillet A. 292 sur 240 millim.

Fol. 1. Prières de la messe.

Fol. 26. *Missa pro necessitate.*

Fol. 41. *Missa de sancta Cruce.*

Fol. 56. *Incipiunt misse pro defunctis.*

Fol. 61 v°. *Benedictiones.*

En garde, une double feuille de papier collée sur le premier feuillet de garde porte deux notes autographes, l'une de Mabillon, l'autre de Fleury.

Voici celle de Mabillon : « Ce manuscrit qui est une partie du sacramentaire ou messel, est de bonne note, et il me paroît être du neuvième siècle ou du commencement du dixième. Il est remarquable qu'au canon de la messe, les mots : *Diesque nostros in tua pace disponas,* que S. Grégoire y a ajoutés, sont écrits à la marge (fol. 15). Il y a aussi en marge (fol. 14 v°) : *Vel qui tibi offerunt*[1]. Ces deux remarques font voir l'antiquité de ce manuscrit aussi bien que sa forme quarrée et la forme de l'écriture. Il y a de très belles collectes. C'est ce que j'ai remarqué de plus considérable dans ce manuscrit, outre l'offertoire pour la messe des morts, qui est différente de celle de notre temps. Le *Memento* des morts ne se trouve pas non plus dans le canon. Il était suppléé par les diptiques, qui étoient exposéz ou récitéz au prêtre. C'est tout ce que je puis dire de ce beau manuscrit.

« Ce 1er février 1707.

« *Signé :* F. JEAN MABILLON. »

« Voici la note de Fleury : Ce manuscrit me paroist environ du neuvième siècle, et j'y remarque fol. 56, l'oraison pour les morts, *Deus veniæ largitor,* etc., où l'on a depuis ajoûté *nostræ congregationis fratres propinquos et benefactores.* Cette addition semble estre des moines de Clugni, et p. 59, une clause particulière pour les morts dans le canon après *Hanc igitur.*

« Ce 19 avril 1708.

« *Signé :* FLEURY. »

On remarquera que la note de Mabillon est écrite d'une écriture tremblée et qu'elle porte la date de l'année même de la mort du savant bénédictin, 1707. Mabillon était alors âgé de 75 ans.

Fol. 42. Dans l'oraison *Pro Rege,* on lit : *Omnipotens sempiterne Deus in cujus arbitrio regnorum omnium jura consistunt, protege Francorum ubique rectorem ut ejus votiva prosperitas pax tuorum possit esse populorum.* On trouvera une description de ce manuscrit dans L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* 1886, t. XXXII, 1re partie, p. 173-175, n. L.

612 (*200 A. T. L.*). Évangéliaire pour toute l'année et pour les messes particulières. — Neumes. Manuscrit du xe au xie siècle, parchemin, 186 feuillets plus le feuillet 1bis, 251 sur 180 millim.

Premiers mots : *In vigilia natali Domini.*

Sequentia sancti evangelii secundum Mattheum...

Derniers mots... *mutos loqui.*

Fol. 186 v°. Oraison pour la fête de saint Ouen (XIIe siècle), t. II.

1169 (*637 T. L.*). Tropaire de l'église d'Autun. Neumes. Manuscrit du xe-xie siècle (entre 996 et 1024), parchemin, 56 feuillets, 167 sur 60 millim.

« Je[2] dois à l'extrême obligeance de M. Léon Gautier les principaux éléments de la notice de ce manuscrit. M. Léon Gautier prépare une histoire de la poésie liturgique au moyen âge qui paraîtra prochainement et dans laquelle on trouvera des renseignements sur ce tropaire jusqu'à présent mal connu. Ce manuscrit peut passer pour le type de ces tropaires où les *petits* et *grands* tropes ne forment pour chaque fête de l'année liturgique qu'une seule et même série (y compris la prose que l'on considère comme un trope). Chaque fête y offre donc un tout complet et est munie de ses tropes. Les tropes de l'offertoire et ceux de la communion n'y apparaissent qu'exceptionnellement; ceux du *Gloria* y sont nombreux. » Note de M. H. Martin, *Catal. des mss. de la bibl. de l'Arsenal,* t. II, p. 321.

Fol. 1. *Incipiunt tropi cum laudibus.* Les tropes sont groupés régulièrement par fêtes, depuis Noël (fol. 1 v°) jusqu'à la Saint-Michel (fol. 48).

Fol. 18 v°. Répons et versets qui étaient chantés durant la procession à l'office du sépulcre.

Fol. 22 v°. *Roberto magno et pacifice rege vita et victoria...* (996-1031). Les saints auxquels on recommande le roi Robert sont saints Denis, Corneille et Médard. *Walterio, hujus ecclesiæ pontifici, et omni clero et populo sibi commisso salus et vita.* Gautier, évêque d'Autun (977-1024).

Fol. 22 v°. Tropes des acclamations : *Rex regum.* Cf. celles de S. Gall. *P. L.,* LXXXVII, p. 34.

Fol. 49. Fragments du prosier. Proses en l'honneur de la Vierge, de tous les saints, de saint Étienne; proses de la Pentecôte et de Noël.

Fol. 55 v°. Prose : *Adest namque diu alma...*

En trois endroits de cette prose (lignes 8, 15, 16) on a gratté le nom d'un saint pour y substituer le mot : *Lazare.* Le nom de saint Lazare de Béthanie a été sans doute substitué à un autre nom de saint, au XIIe siècle, lorsque le culte de saint Lazare prit une grande extension à Autun.

Fol. 39. Caractères qui ont été qualifiés d'inconnus. Quelques-uns sont grecs. L'alphabet peut en être reconstitué; et il suffira de donner ici les premiers mots : *Autentus dicitur autoritas sive testamentum. Protos dicitur primus. Autentus protos : autoritas prima..* C'est un passage d'un traité sur la musique.

Fol. 39 v°. Alphabet runique. En regard, alphabet romain.

La reliure est faite d'une plaque d'ivoire antique, attribuée au IIIe siècle, sciée par le milieu, et représentant une femme jouant de la lyre à onze cordes, avec le plectrum, et assise entre deux hommes qui l'écoutent, l'un assis, l'autre debout.

1171 (*35 A. T. L.*). Évangiles « des Célestins ». Manuscrit du IXe siècle, parchemin, 214 feuillets, plus le feuillet A, 269 sur 218 millim.

Fol. 203-212. *Incipiunt capitula evangeliorum de circulo anni sanctæ Romanæ Ecclesiæ.*

H. LECLERCQ.

ARSIS. Voir RYTHME.

I. ASCENSION (DANS L'ART). — I. Bas-relief. II. Glyptique. III. Orfèvrerie. IV. Manuscrit. V. Fresque.

I. BAS-RELIEF. — Les représentations de l'ascension n'appartiennent pas au premier âge de l'art chrétien[3]. Puisqu'on a pensé pouvoir fonder une doctrine archéologique sur l'abstention des sujets sanglants parmi les premiers fidèles — doctrine d'ailleurs sans fondement dans les faits et contredite par les monuments — on aurait dû ajouter ce corollaire que les scènes triomphales ont été également négligées. C'est ainsi que les plus anciens monuments chrétiens ne nous offrent aucune

[1] Ces paroles sont dans le livre, mais à la marge on lit *pro quibus tibi offerimus vel* (Note de Mabillon). — [2] H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal,* 6 vol. in-8°, Paris, 1885-1889. — [3] C. P. Bock, *Die bildlichen Darstellungen der Himmelfahrt Christi vom sechsten zum zwölften Jahrhundert,* dans *Freiburger Diöcesan archiv. Organ des kirchlich-historischen Vereins der Erzdiöcese Freiburg,* 1866, t. II, 409-438.

Digitized by Google

représentation de la transfiguration ou de l'ascension. Nous n'entendons parler ici que des fresques des catacombes et des mosaïques de la renaissance constantinienne. Précisément, au IVe siècle, l'ascension commence à être représentée et le premier monument que nous rencontrons est la célèbre porte de Sainte-Sabine, à Rome (fig. 985).

La date de ce monument a été très discutée, on l'a assignée à diverses époques du Ve au XIIIe siècle ; l'opinion que nous tenons pour la plus probable après les tra-

985. — Porte de Sainte-Sabine. D'après une photographie.

vaux du P. Grisar et de M. Wiegand reporte ces sculptures au Ve siècle vers le pontificat de Célestin Ier ou de Sixte III [1]. D'après le P. Berthier, le panneau représentant l'Ascension aurait été restauré ou même refait au IXe siècle [2]. La conservation un peu meilleure du bois ne paraît pas suffire à prouver cette conjecture que ne soutiennent ni la différence de la technique, ni aucune preuve certaine. Mamachi et Berthier voient la scène du jardin de Gethsémani dans ce panneau que Kondakoff [3] prend pour la Résurrection et R. Garrucci, H. Grisar, A. Pératé, A. Venturi [4] pour l'Ascension. Le Christ du sommet d'une montagne, est enlevé par trois anges; aux flancs de la montagne quatre apôtres font des gestes d'étonnement. Nous allons voir le développement de ce thème.

Un des plus originaux parmi les sarcophages d'Arles ne nous est parvenu qu'en débris, néanmoins une des-

986. — L'ascension sur un fragment d'un sarcophage à Arles. D'après Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XXIX.

cription par Peiresc, un dessin par Beauméni, un commentaire d'E. Le Blant et les dessins de P. Fritel d'après les fragments subsistants, nous l'ont restitué en quelque manière (fig. 986). La partie qui nous intéresse spécialement est le dernier groupe du registre inférieur,

987. — L'ascension sur un fragment de sarcophage de Clermont. D'après Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XXXIII, n. 2.

à droite, représentant l'ascension. Jésus monte au ciel en présence des apôtres frappés de stupeur et prosternés. Le mouvement prêté à Jésus n'a, observe E. Le Blant, rien de l'idéal que la scène revêtira plus tard

[1] H. Grisar, dans *Bullettino di archeol. cristiana*, 1891, p. 31-32; *Analecta romana*, in-8°, Roma, 1898, t. I; M. Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina in Rom*, in-8°, Trier, 1900. — [2] J.-J. Berthier, *La porte de Sainte-Sabine à Rome*, in-8°, Freiburg, 1892; A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 335. — [3] Kondakoff, *La porte de Sainte-Sabine*, dans la *Revue archéologique*, 1877, p. 361 sq. — [4] A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 482.

Digitized by Google

sous la main des artistes. Le Sauveur gravit une pente rapide à grandes enjambées et des nuages sort une main qui le saisit par le bras. Dans les débris qui nous ont été conservés la main a disparu, mais il n'est pas douteux qu'elle n'existât puisque Peiresc s'exprime ainsi dans la description : *Ascensio in cælum, sublatus tamen videtur Christus a manu de cælo veniente, respicientibus discipulis et stratis*[1]; le dessin de Beauméni atteste également l'existence de cette main que nous avons vue déjà sur la porte de Sainte-Sabine et qu'on retrouve sur des ivoires de basse époque[2] et sur les miniatures d'un manuscrit du IXe siècle[3]. Un débris

988. — L'ascension. Diptyque de Munich.
D'après une photographie.

de sarcophage trouvé à Clermont[4] dans la face du pignon de la cathédrale, précise le type que nous faisait entrevoir le sarcophage d'Arles (fig. 987). Il nous semble à peine douteux que nous ayons ici une représentation de l'Ascension conçue et figurée dans les ateliers gaulois vers le VIe siècle. La main de Dieu dans quelques monuments semble aider le Christ à s'élever au ciel, par exemple dans la *Bible de Saint-Paul*, fol. 92 v°. Un quinaire de bronze représentant Constantin debout sur un quadrige qui l'emporte au ciel nous fait voir aussi cette main de Dieu[5]. Dans le panégyrique de Constance Chlore on lit : *Receptus est consensu coelitum, Jove ipso dextram porrigente*[6].

Un monument auquel on n'a prêté jusqu'à ce jour qu'une attention un peu superficielle va nous donner le lien entre les deux scènes représentées à Sainte-Sabine et à Arles. A Sainte-Sabine nous avons vu des archéologues interpréter la scène de la sueur de sang de Jésus au jardin des Oliviers, ils ont basé cette explication sur la présence d'un apôtre endormi. On remarquera cependant que le texte évangélique parle de trois apôtres accompagnant Jésus et le panneau en montre quatre. C'est un premier désaccord qui aurait dû éveiller l'attention. Nous allons retrouver un de ces apôtres soi-disant endormis — en réalité, abîmés de

989. — L'ascension. Ivoire de la collection Soltikoff.
D'après une photographie.

crainte et d'admiration — sur le monument dont nous parlons, un diptyque ecclésiastique conservé au musée de Munich. Ici encore nous voyons un monticule comme à Sainte-Sabine et à Arles, mais un détail de Sainte-Sabine subsiste, les apôtres, et un détail d'Arles, la main sortant des nuées.

Le diptyque de Munich remonte à la fin du IVe siècle; c'est, ainsi qu'on peut s'en rendre compte (fig. 988), un morceau magistral qui ne le cède que de bien peu en perfection au célèbre ange en ivoire du British Museum (fig. 627, col. 2109). Nous y voyons deux scènes distinctes, la visite de saintes femmes au tombeau du Christ et l'Ascension; ce dernier sujet est d'une tech-

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 46 sq., pl. XXIX. — [2] Ivoire de Bamberg, au musée de Munich, cf. E. Foerster, *Denkmale Deutscher Baukunst, Bildnerei und Malerei von Einführung des Christensthum bis auf die neueste Zeit*, in-fol., Leipzig, 1855, t. II, pl. XLVIII; Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, in-8°, Schaffausen, 1863, t. I, frontispice. — [3] Séroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments, Peintures*, in-fol., Paris, 1823, pl. XLIII, t. V, p. 49-50. — [4] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 48, pl. XXXIII, n. 2. — [5] Eckhel, *Doctr. numorum veterum*, in-4°, Vindobonae, 1792, t. VIII, p. 92. Cette médaille est mentionnée par Eusèbe, *Vita Constantini*, l. IV, c. LXXII, *P. G.*, t. XX, col. 1228. — [6] *Incerti panegyricus Constantino Augusto dictus*, n. VII, in-12, Leipzig, 1874.

Digitized by Google

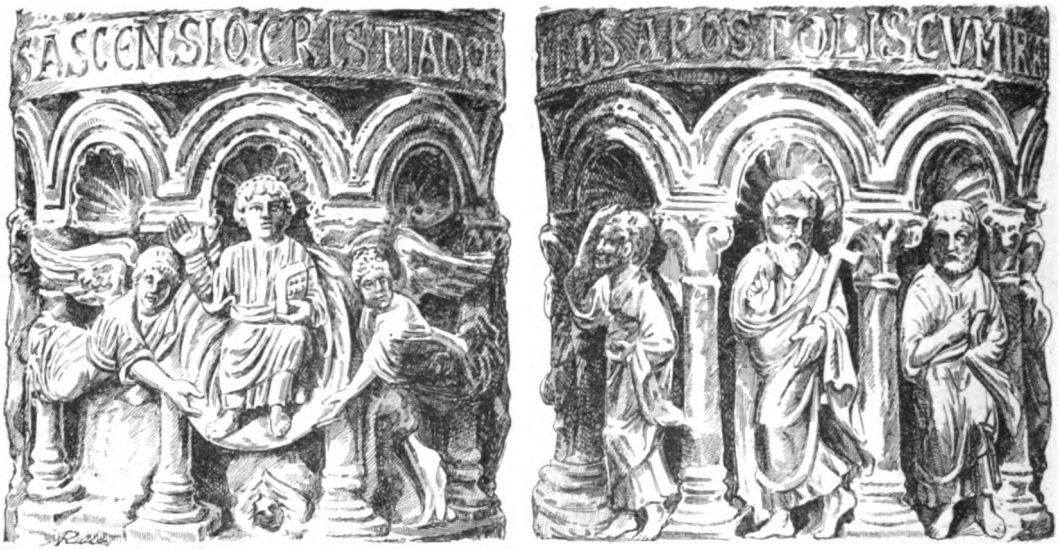
nique presque irréprochable. Comparé au fragment d'Arles, l'attitude du Christ montant au ciel est maintenant bien claire; le profil de la figure entière est d'une correction qui rappelle la grande époque de l'art. De même, un des deux apôtres présente des raccourcis très habiles et témoignant d'une véritable science du corps humain[1].

Cet ivoire peut être avantageusement rapproché de celui de la collection Soltikoff (école rhénane du IXe siècle) avec lequel il offre de grandes analogies de style[2] (fig. 989), mais ici nous avons quatre épisodes : le crucifiement, la visite au tombeau, l'ascension, la gloire céleste.

Sur la colonne du ciborium de Venise (fig. 990) deux anges seulement, vêtus, emportent le Christ, vêtu également. La légende ne permet ici pas l'ombre d'une hésitation; on lit : ASCENSIO CRISTI AD CELOS APOSTOLIS CVMIRATIONE ASPIC·ENTIBVS+. La scène principale occupe trois portiques au centre et, de chaque côté, trois autres portiques contiennent chacun un apôtre qui se livre à des gestes en vue de marquer la surprise. Le Christ élevé au ciel est assis sur un siège qui semble être le croissant renversé de la lune. Il est imberbe, tient un livre de la main gauche et fait de la main droite ouverte le geste de bénédiction. Afin de bien montrer que la scène se passe dans les airs on a simulé au-dessous trois troncs noueux d'oliviers. A droite saint Pierre, saint André et un troisième apôtre; à gauche, saint Paul et deux autres apôtres. Cette interprétation peut cependant être contestée. Nous avons montré par divers monuments l'influence des écrits apocryphes sur l'art chrétien le plus ancien. Nous en avons peut-être ici un nouvel exemple. C'est l'évangile de Nicodème qui contiendrait le thème interprété que nous avons sous les yeux. Les deux personnages qui, de chaque côté de la scène centrale, font de la main une sorte d'abat-jour pour regarder le Christ déjà élevé dans les airs seraient Élie et Énoch; auprès de l'un d'eux un homme porte une croix, c'est le bon larron. Tandis qu'Élie et Énoch parlaient, dit l'évangile de Nicodème, survint un homme portant sur l'épaule le signe de la croix. Les saints lui demandèrent qui il était, il répondit : Je suis le voleur crucifié auprès de Jésus, lequel m'a promis de m'accueillir dans son royaume et m'a donné ce signe de la croix afin que l'ange gardien du ciel m'y laisse entrer.

II. Glyptique. — Le type distinct de monuments représenté par les colonnes du ciborium de Saint-Marc, à Venise, se retrouve sur une pierre gravée (fig. 991). Ici, le Christ ne gravit plus, n'escalade plus en s'aidant de la main céleste, il ne monte pas de son propre essor, il est porté au ciel par les anges d'une manière analogue à celle que nous avons décrite en parlant des anges psychagogues. Voir t. I, col. 2121.

La pierre gravée a été publiée par Montfaucon[3] et par Garrucci[4] qui l'a retirée, à juste titre, des pierres gnostiques au nombre desquelles l'avait classée son devancier. Il n'est pas douteux qu'on ait représenté l'ascension. Le Christ paraît nimbé, le buste est nu, le bas du corps enveloppé dans un vêtement. Quatre anges nus l'élèvent dans le ciel tandis que les douze apôtres voient ce spectacle de la terre. Ceux-ci sont tous vêtus de la tunique courte, ceinte autour des reins, aucun d'eux ne porte le pallium.



990. — L'ascension. Colonne du ciborium de Saint-Marc, à Venise. D'après une photographie.

III. Orfèvrerie. — Plusieurs ampoules de Monza offrent une représentation de l'Ascension rappelant celle des colonnes de Venise et la gemme dont nous venons de parler. Le champ plus vaste a permis de donner plus de variété aux spectateurs qui sont cette fois au nombre de treize, la Vierge Marie occupant une place centrale. Voir t. I, fig. 458, 459, 460. Le Christ est dans une attitude semblable à celle qu'il a dans la gemme et il est porté par quatre anges.

IV. Manuscrit. — Le manuscrit syriaque n. 56 de la bibliothèque de Florence a été écrit en l'année 586 au monastère de Saint-Jean de Zagba, en Mésopotamie,

[1] Eastlake, *History of our Lord in works of Art, commenced by M. Jameson, completed by Lady Eastlake*, 2 vol. in-4°, London, 1864, t. II, p. 263, attribue l'ivoire au Ve siècle; Förster, t. II, p. 48, le fait descendre au XIe siècle; Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8°, Poitiers, 1874, t. IV, p. 371, pl. XVIII, adopte le VIe siècle; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 77, fig. 60. — [2] Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-4°, Paris, 1872, t. I, p. 18, pl. XIV; Grimoüard, *op. cit.*, p. 372; Venturi, *op. cit.*, t. II, p. 195, fig. 162; p. 229. — [3] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, pl. CLXXIX. — [4] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. 478, n. 32.

Digitized by Google

L'ASCENSION
Miniature du Manuscrit syriaque n° 56
(Bibliothèque de Florence)

Digitized by Google

Digitized by Google

par le moine Rabula. Sa date certaine et son origine donnent à ses miniatures une importance considérable et nous révèlent l'art syriaque vers le temps de Justinien. Cet art, d'après ce que nous en voyons, n'est pas en retard sur les artistes byzantins de Constantinople et parfois même il semble les devancer. Dans la scène du crucifiement il laisse loin en arrière le sculpteur des panneaux de Sainte-Sabine. Dans l'Ascension (fig. 992)

991. — L'ascension. Pierre gravée.
D'après Montfaucon, *Antiquité expliquée*, 1719, t. II, 2e partie, pl. CLXXIV.

il est également bien loin de la scène où nous avons vu Jésus tiré par les anges. Le moine Rabula est apparenté au contraire à l'orfèvre des fioles de Monza. Comme lui il introduit la Vierge Marie à laquelle il accorde deux anges qui parlent aux apôtres : *Viri Galilei, quid adspicitis*, etc. Le Christ est entouré de quatre anges dont deux ont l'attitude des adorateurs.

993. — L'ascension. Catacombe de Saint-Janvier.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. 92, n. 1.

Le Christ est soutenu dans l'air sur les ailes des séraphins dans lesquelles sont combinés les symboles des quatre évangélistes. C'est une innovation d'autant plus intéressante qu'elle nous permet de mesurer l'espace parcouru entre un des panneaux de la porte Sainte-Sabine représentant le Christ entouré des mêmes symboles, mais inertes et jouant un rôle purement décoratif dans les encoignures, tandis qu'ici, comme dans le Cosmos du Vatican, le symbole est vivant, animé. Dans les angles de la partie supérieure on aperçoit les bustes du soleil et de la lune.

V. Fresque. — Nous aurons plusieurs fois l'occasion de faire remarquer l'habileté de l'école de peinture de Naples. Plusieurs plafonds et quelques *arcosolia* de la catacombe de Saint-Janvier offrent des scènes dignes d'attention. Le goût très pur et la science de la composition n'y sont pas moins remarquables que les sujets nouveaux dont on ne rencontre l'équivalent nulle part et qui semblent n'avoir inspiré personne. On connaît le Christ instruisant les apôtres[1], la pêche miraculeuse (?)[2], la tour d'Hermas[3]. A ces types nouveaux qui révèlent pour la plupart de solides connaissances anatomiques et une observation attentive et directe de la nature, nous pouvons joindre une figure qui décore la voûte d'un *arcosolium*[4] (fig. 993). Elle nous fait voir le Christ imberbe, vêtu d'une tunique à manche dont les plis en s'écartant laissent voir les jambes et les pieds nus. Il a pris son essor et quitte la terre pour le ciel. L'attitude est d'une simplicité extrême, les draperies flottent avec aisance et, malgré leur ampleur, dessinent encore suffisamment les contours du corps. La tête porte le nimbe crucifère. Cette figure est d'un mouvement et d'une vérité qui surprennent l'antiquaire habitué aux personnages grimaçants et monstrueux que lui représentent un trop grand nombre de monuments chrétiens.

Son véritable intérêt consiste à nous montrer le type destiné à prévaloir dans la représentation de l'ascension. Les anges ont disparu et c'est bien d'*ascension* qu'il est question ici et non plus comme dans les œuvres précédentes d'*assomption* ou, si l'on le veut, de *traction*. Le Christ monte au ciel sans soutien ni aide par sa seule et propre puissance. Ainsi, en récapitulant, nous avons assisté à une curieuse évolution. D'abord les anges tirent Jésus inerte; plus tard, Jésus gravit une pente et s'aide d'une main sortie de la nuée, puis il est porté triomphalement par deux ou par quatre anges, enfin, il monte sans aucun secours dans le ciel.

II. Leclercq.

II. ASCENSION (FÊTE). — I. Nom. II. Objet de la fête. III. Date; la *Peregrinatio Etheriæ* et l'*Ascension*. IV. Bénédictions pour l'Ascension et usages divers. V. Éléments liturgiques. VI. Bibliographie.

I. Nom. — L'Ascension est appelée par les Grecs ἀνάληψις, ἡμέρα ἀναλήψιμος, c'est le mot employé dans l'Évangile, Luc., IX, 51, ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. Ce mot détourné de sa signification classique et devenu propre à la grécité du Nouveau Testament pour désigner l'ascension du Christ au ciel, a fait l'objet, malgré son apparente clarté, d'une docte dissertation de Heinsius qui, s'appuyant sur l'hébreu, prétend donner au mot le sens de *mort*. Mais cette interprétation ne saurait être adoptée comme le démontre Suicer[5]. Ajoutons que, dans les actes, saint Luc se sert du même terme d'une façon qui ne laisse lieu à aucun doute pour le sens, ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελέμφθη. Act., I, 2. Le même mot est employé pour l'assomption d'Énoch et d'Élie. Eccli., XLVIII, 9; XLIX, 16; IV Reg., II, 11.

L'Ascension est aussi appelée par saint Grégoire de Nysse, par saint Jean Chrysostome et par d'autres auteurs plus anciens, Ἐπισωζομένη, κυριακὴ τῆς Ἐπισωζομένης (al. Σωζομένης) probablement parce que, en ce jour, a été complétée l'œuvre de notre rédemption[6].

[1] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. II, pl. 92, n. 3. — [2] *Ibid.*, pl. 93, n. 4. — [3] *Ibid.*, pl. 96, n. 3. — [4] *Ibid.*, pl. 92, n. 1; cf. pl. 91; L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1885, p. 124, n. 14. Catacombe inférieure de Saint-Janvier, grand ambulacre, côté gauche, sommet de la voussure. — [5] Suicer, *Thesaurus ecclesiast.*, au mot Ἀνάληψις, et Ducange, *Glossar. med. græcit.*, v° Ἀνάληψις, Shenkel, *Bibel Lexicon*, v° *Himmelfahrt Jesu*. — [6] Le sermon de saint Grégoire de Nysse († 395), Εἰς τὴν λεγομένην τῷ ἐπιχωρίῳ τῶν Καππαδόκων ἔθει, Ἐπισωζομένην, ἥτις ἐστὶν ἡ ἀνάληψις τοῦ κυρίου ἡμῶν. *P. G.*, t. XLVI, col. 689, 690. Sur l'application de ce nom à l'ascension, voir la discussion dans Smith, *Diction. of christ. antiquities*, t. I, p. 145. Pour saint Jean Chrysostome, texte cité au § III. Cf. Allatius, *De domin. et hebd. Græcor*, § 28; Suicer, *loc. cit.*, v° Ἐπισωζομένη; Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. II, p. 369; Theod. Toscani, *Ad typica Græcorum animadversiones*, p. 76-81.

Digitized by Google

A Antioche le mot est appliqué au dimanche qui précède ou à celui qui suit l'Ascension; le nom est encore conservé.

La liturgie latine se sert du mot *Ascensio, Ascensio Domini,* qui signifie l'acte de s'élever par ses propres forces; tandis que le mot *Assumptio* est réservé à l'Assomption de Marie qui fut *enlevée* par les anges. Pour l'Assomption, le mot *Dormitio,* κοίμησις, est aussi usité. Voir ASSOMPTION. Cependant la Vulgate se sert du mot *Assumptio* pour l'Ascension de N. S. *Dum complerentur dies assumptionis ejus,* Luc., IX, 51, et : *usque in diem qua... assumptus est.* Act., I, 2.

Il ne sera peut-être pas inutile de remarquer ici que le mot *Ascensio* est usité dans les liturgies mozarabes [1], gallicanes et ambrosiennes [2]. Saint Augustin, saint Isidore et la *regula magistri* se servent aussi de ce nom [3]. C'est celui qui a prévalu partout en Occident.

Les documents liturgiques romains anciens emploient de préférence une autre forme du mot, *Ascensa,* ainsi le sacramentaire léonien [4], le gélasien [5], le grégorien [6], les capitulaires des évangiles [7]. Rappelons cependant que le canon romain se sert des mots *in cælos gloriosæ Ascensionis.*

Saint Augustin, qui se sert couramment du mot *Ascensio,* appelle aussi cette fête *quadragesima,* et en Orient on emploie les mots *tessaracosten, tetracosten* [8].

II. OBJET DE LA FÊTE. — L'objet de la fête est nettement défini dans l'Évangile de saint Luc, XXIV, 58-53, et dans les Actes, I, 1 sq. Le Seigneur à la fin des quarante jours qui suivent sa résurrection et dans lesquels il apparut plusieurs fois à ses disciples, les conduisit sur le mont des Oliviers vers Béthanie, et après leur avoir donné ses derniers avis et les avoir bénis s'éleva vers le ciel où il disparut. L'Ascension, c'est donc le terme sur cette terre de la carrière du Messie, et comme conséquence, sa glorification dans le ciel d'où il ne reviendra désormais sur terre que pour juger tous les hommes.

Pour le lieu où s'accomplit le prodige, l'interprétation de ce fait, et les nombreuses et difficiles questions théologiques ou scripturaires qu'il implique, voir Benoît XIV, *De festis, Benedicti XIV Opera,* t. IX, p. 172 sq.; le *Dictionnaire de la Bible,* v° *Ascension*; *Dictionary of the Bible,* v° *Ascension,* et les ouvrages cités dans la bibliographie. Le *Dictionnaire de théologie* ne contient pas ce mot.

Nous nous contenterons de remarquer seulement, comme base scripturaire de cette fête, que, en dehors de l'Évangile de saint Luc et des Actes, saint Matthieu ne parle pas du fait de l'ascension; saint Marc y fait allusion, c. XVI, 16, mais dans un passage dont l'authenticité, il est vrai, est contestée quelquefois; saint Jean y fait plusieurs allusions, v. g. ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱόν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν πρότερον, Joa., VI, 62; cf. XX, 17; ainsi que saint Paul : ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν. Eph., IV, 8, 10.

Les symboles de foi ont dès l'origine inséré les termes *ascendit in cælos, sedet ad dexteram Patris* [9].

Il y avait donc une base scripturaire et historique solide pour établir cette fête. La tradition garda plus ou moins fidèlement la mémoire du lieu où le prodige s'était opéré. Il devint l'un des Lieux saints de Palestine et dès le IVe siècle les pèlerins en parlent dans leurs récits [10].

Comme temps, le chiffre de quarante jours donné par les Actes, lie l'Ascension, comme la Pentecôte, à la fête de Pâques, dont elle suit les phases; elle tombe toujours un jeudi. Cependant saint Jean Chrysostome la met au samedi. Les valentiniens, les ophites et d'autres gnostiques prétendaient que le Christ resta dix-huit mois sur la terre après sa résurrection, d'autres disaient qu'il resta 3 ans et demi [11], d'autres au contraire (ps.-Barnabé) que l'ascension eut lieu le même jour que la résurrection [12]. Mais le texte de saint Luc était trop formel pour ne pas prévaloir.

III. DATE. — Il n'est pas facile de fixer l'époque précise à laquelle ce fait évangélique devint l'objet d'une fête liturgique. D'après saint Augustin elle serait d'origine apostolique parce qu'elle est universellement reconnue : *sicut quod Domini passio, et resurrectio et ascensio et adventus de cælo spiritus sancti anniversaria solemnitate celebrantur et si quid aliud tale occurrerit quod servatur ab universa quacumque se diffundit Ecclesia* [13]. Cependant il ne paraît pas qu'elle soit connue au IIe siècle; on ne nomme à cette époque que Pâques et la Pentecôte; Origène, *Contra Cels.,* VIII, n. 22, donne comme chômés le dimanche, la Parascève, Pâques et Pentecôte. Tertullien ne connaît pas non plus d'autre fête [14], pas plus que saint Cyprien. Saint Paulin au IVe siècle ne nommera parmi les grandes fêtes que Noël, l'Épiphanie, Pâques et la Pentecôte [15].

Il se peut que la fête fût en quelque sorte fondue dans les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte qui forment un temps consacré, comme nous le dirons plus loin. Ainsi sans avoir encore une existence officielle et en quelque sorte, une autonomie, la fête de l'Ascension aurait eu sa place comme satellite de Pâques et de la Pentecôte et serait aussi ancienne que les deux plus anciennes fêtes du cycle liturgique [16].

Mais après le milieu du IVe siècle, on commence à trouver des témoignages positifs; ainsi, saint Jean Chrysostome († 405) en parle comme d'une fête déjà ancienne et universelle [17]; nous avons cité au § I le texte de saint Grégoire de Nysse († 395); Socrate, au commencement du Ve siècle, nous dit que la fête de l'Ascension est célébrée à Elœa, faubourg de Constantinople, au milieu d'un grand concours [18]. Les *Constitutions apostoliques* prescrivent que l'on s'abstienne d'œuvres serviles : *Die assumptionis* (ἀναλήψεως) *vacant servi, quod tunc fuerit impositus finis œconomiæ Christi* [19]. Probst pense que cette partie des *Constitutions* pourrait bien remonter au IIIe siècle, mais sans preuves suffisantes; l'ensemble est plutôt du Ve [20].

Avec la *Peregrinatio Etheriæ,* nous avons sinon le témoignage le plus ancien, au moins celui qui nous permet de faire remonter le plus haut l'origine de l'Ascension, et ce texte, dans tous les cas, vient jeter une grande lumière sur cette page de l'héortologie chrétienne.

Die autem quadragesimarum post pascha, id est quinta feria pridie omnes post sexta, id est quarta feria in Bethleem vadunt propter vigilias celebran-

[1] Missel mozarabe et *Orationale gothicum,* cf. Lesley, *P. L.,* t. LXXXV, col. 598; *Liber ordinum,* éd. Férotin, dans *Monumenta liturgica,* t. V, p. 36, 167, 238, 265, 269, 520. — [2] Lectionnaire de Luxeuil, *Missale gothicum, Gallicanum vetus,* cf. Thomasi-Vezzosi, t. VI, p. 308, 413; Ambrosien, *Auctar. Solesm.,* p. 80, 81. — [3] S. Aug., *loc. cit.*; Le même, *De eccl. offic.,* l. I, c. XXXII; *Regula,* c. XXVIII. Cf. aussi quelques autres textes cités par Ducange, *Gloss. inf. latin.,* v° *Ascensio.* — [4] Ed. Feltoe, p. 20. — [5] Thomasi, *loc. cit.,* t. VI, p. 89. — [6] Muratori, *Liturgia romana vetus,* t. II, p. 86. — [7] Thomasi, *loc. cit.,* t. V, p. 446. — [8] Cf. Benoît XIV, *De festis,* dans *Opera,* t. IX, p. 189. — [9] Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.,* notamment, t. II, p. 495, 648-655. — [10] Voir plus loin les textes de la *Peregrinatio*; Adamnanus, *De Locis sanctis,* dans Geyer, *Itinera Hierosolymit.,* p. 246; Beda, *Liber de Locis sanctis, ibid.,* p. 310, etc. — [11] *Irén.,* I, 1, 5, 34. — [12] Kattenbusch, *loc. cit.,* p. 650. — [13] *Ep.,* CXVIII, c. I (nunc. 54), *P. L.,* t. XXXIII, col. 200. — [14] Cf. *Monumenta liturgica,* t. I, p. 161, 162, et ci-dessus, col. 594. — [15] Cf. Gerbert, *Vetus liturgia alem.,* t. IV, p. 846. — [16] Remarquez que l'Église grecque a maintenu entre l'Ascension et la Pentecôte une union plus intime. Le temps pascal finit à la veille de l'Ascension, et ces dix jours forment une époque à part. — [17] *P. G.,* t. L, col. 441-452; autre allusion, mais d'une authenticité douteuse, *P. G.,* t. LII, col. 773. — [18] *H. E.,* l. VII, c. XXVI, *P. G.,* t. LXVII, col. 800. — [19] *C. A.,* l. VIII, c. III; cf. l. V, c. IXX. — [20] *Kirchliche Disciplin in den drei ersten Jahrh.,* p. 293.

Digitized by Google

das. Fiunt autem vigiliæ in ecclesia in Bethleem, in qua ecclesia spelunca est, ubi natus est Dominus. Alia die autem, id est quinta feria quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut presbyteri et episcopus prædicent, dicentes apte diei et loco; et post modum sera revertuntur unusquisque in Jerusolima[1].

Il s'agit bien ici du quarantième jour après Pâques, jeudi de l'Ascension, avec sa vigile du mercredi. Ce qui est curieux c'est que les vigiles de cet office se célèbrent à Bethléhem dans l'église de la Nativité. Pourquoi cela, alors surtout qu'il y a près de Jérusalem, sur le mont de Oliviers, une église construite sur le lieu même de l'ascension? Pourquoi n'est-il pas question de l'ascension dans le récit d'Éthéria, pourquoi dans leur prédication les prêtres et l'évêque disent-ils des choses convenables au jour et *au lieu* où l'on se trouve, c'est-à-dire à la Nativité? A-t-on voulu rapprocher par une sorte de symbolisme ingénieux, comme le veut le P. Nilles, la première date de notre rédemption de la dernière[2]? Rien ne l'indique dans le récit d'Etheria; ajoutons que ce serait une pensée assez étrangère à l'esprit de cette liturgie hiérosolymitaine qui nous frappe par son caractère précis, pratique et positif, et qui laisse peu de part au symbolisme.

Mais il y a plus, et déjà dans notre étude sur la *Peregrinatio* nous remarquions qu'en réalité la fête de l'Ascension à Jérusalem se célèbre *le même jour* que la Pentecôte, elle est combinée avec cette fête[3]. On en jugera par le texte même de son récit :

Quinquagesimarum autem die, id est dominica, qua die maximus labor est populo, aguntur omnia sic de pullo quidem primo (le premier chant du coq) *juxta consuetudinem : vigilatur in Anastase, ut legat episcopus locum illum evangelii, qui semper dominica die legitur, id est resurrectionem Domini; et postmodum sic ea aguntur in Anastase, qua consuetudinaria sunt, sicut toto anno. Cum autem mane factum fuerit, procedit omnis populus in ecclesia maiore, id est ad martyrium, aguntur etiam omnia, quæ consuetudinaria sunt agi; prædicant presbyteri, postmodum episcopus, aguntur omnia legitima, id est offertur iuxta consuetudinem, qua dominica die consuevit fieri; sed eadem adceleratur missa in martyrium, ut ante hora tertia fiat.* Après cette messe *ad Martyrium*, on conduit l'évêque au chant des hymnes dans l'église de Sion, on lit le passage des Actes sur la descente du Saint-Esprit, et l'on célèbre l'office; ceci pour la fête de la Pentecôte. Mais ce qui est curieux, c'est que le même jour, après midi, le peuple se réunit encore, cette fois sur le mont des Oliviers, à l'endroit nommé *Eleona;* on va d'abord à l'*Imbomon*, lieu où le Seigneur est monté au ciel, on y lit des leçons, on chante des hymnes et des antiennes *aptæ diei ipsi et loco; orationes etiam quæ interponuntur, semper tales pronuntiationes habent, ut et diei et loco conveniunt; legitur etiam ille locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini, legitur et denuo de actus apostolorum, ubi dicit de ascensu Domini, in cælis post resurrectionem.* On va ensuite à une autre église, bâtie aussi sur le mont des Oliviers, pour y célébrer le lucernaire, puis on revient à Jérusalem pour accomplir d'autres cérémonies[4].

Ce passage prouve, sans réplique, l'union des deux fêtes au même jour, chacune avec son objet spécial. Nous remarquions à ce propos dans notre étude sur la *Peregrinatio*, que la combinaison en un même jour de deux solennités qui ensuite se dédoublent, n'est pas inouï dans l'histoire de la liturgie. Il faut se souvenir aussi que dans le cycle liturgique primitif avant le IVe siècle, la Pentecôte, c'est moins la fête du cinquantième jour que l'ensemble des cinquante jours qui forment une époque liturgique privilégiée, un temps de joie et comme une seule fête. L'Ascension, à ce premier stade, n'est pas indiquée comme une fête à part; elle est confondue, comme nous le disions plus haut, dans la fête générale des cinquante jours de la Pentecôte. La fête spéciale de la Pentecôte n'aurait été établie, d'après certains archéologues, que lorsque le peuple chrétien eut cessé de fêter solennellement les cinquante jours[5].

La *Peregrinatio* fut rédigée très probablement vers 380. Ainsi donc à Jérusalem, à la fin du IVe siècle, il y a une fête de l'Ascension, mais elle est célébrée le cinquantième jour, et en même temps que la Pentecôte.

Nous remarquerons que, dans ce récit, l'Ascension a, comme la plupart des fêtes dont nous parle Éthéria, un caractère local, topographique. Nous avons conclu ailleurs que les fêtes chrétiennes, en dehors de Pâque, de la Pentecôte, et peut-être de Noël, ont dû prendre naissance à Jérusalem, ou d'une façon générale dans les lieux saints de la Palestine, et qu'il faut voir là une conséquence des pèlerinages. La fête de l'Ascension aurait donc été instituée dans l'église de l'*Imbomon*, de là elle se serait répandue rapidement dans les autres contrées. La date qu'il faudrait désormais assigner à cette fête est donc vraisemblablement le premier quart du IVe siècle, car la fête qui se célébrait en 380 ne paraît pas à Éthéria d'institution récente, et c'est dans le premier quart du IVe siècle que furent bâties ces églises de Jérusalem et que commencèrent les pèlerinages.

Peut-être même pourrait-on remonter plus haut.

Il y a lieu en effet de signaler ici un canon du concile d'Elvire dont l'interprétation est fort controversée, mais qui s'éclairera peut-être de ce rapprochement. C'est le 43e canon ainsi conçu : *pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus, ne si quis non fecerit, novam hæresim induxisse notetur.* On sait que ce concile est d'ordinaire placé au commencement du IVe siècle, vers l'an 300. Il vise ici une coutume qui consistait à ne pas célébrer la Pentecôte. Les termes du reste sont vagues, mais une variante introduite dans des manuscrits anciens ajoute ces mots : *non quadragesimam*, ou encore : *post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima*[6]. Il s'agit donc d'une pratique considérée comme hérétique, qui consiste à célébrer une fête au quarantième jour, correspondant à l'Ascension, à clore ce jour-là une sorte de carême après Pâque. Cette allusion deviendra plus claire encore si nous la rapprochons d'un texte de Cassien (Ve siècle) qui insiste pour qu'on ne sépare pas du jour de l'Ascension ou quarantième jour les dix jours qui suivent jusqu'à la Pentecôte, et que ces cinquante jours aient le même caractère de fête et de solennité[7]. Saint Ambroise parle déjà au IVe siècle dans le même sens, si bien qu'il semble même confondre en un même jour, comme Éthéria, Ascension et Pentecôte : *Instar dominicæ tota quinquagesima dierum curricula celebrantur... post resurrectionem tota quinquagesima cum hominibus commoratus est. Æqualis ergo eorum necessarium ut esset festivitas... ita ejus resurrectione quinquagesimæ feriis lætaremur*[8]. Il semble bien que

[1] P. Geyer, *Itinera hierosolymitana sæculi IIII-VIII*, dans *Corpus script. ecclesiast.*, p. 93. — [2] Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. II, p. 370. Même opinion dans Guerrini, *La festa dell' Ascensione del Signore*, dans la *Sancta Cecilia*, Torino, mai 1904, p. 183-185. — [3] *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, Paris, 1895, p. 122, 123. — [4] Geyer, *loc. cit.*, p. 93, 94, 95. — [5] Tert., *De idol.*, XIV; *De bapt.*, c. XIX; Origène, *Contra Cels.*, t. VIII, c. XXII; Irénée, *De Paschate, P. G.*, t. VII, col. 1234; *Étude sur la Peregrinatio Silviæ, loc. cit.*, p. 124 sq. — [6] Mansi, *Concilia*, t. I, p. 13; Héfélé, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 153; Duchesne, *Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens, Mélanges Renier*, in-8°, Paris, 1886, p. 160-161. Cf. dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 59. — [7] Cassien, *Collat.*, XX, *P. L.*, t. XLIX, col. 1193, 1194. Cf. col. 1184 avec la note de Gazæus. — [8] *P. L.*, t. LXIX, col. 1194.

Digitized by Google

dans tous ces textes c'est le même usage qui est visé : la solennité de l'Ascension disparaît dans la fête du cinquantenaire sacré. Si l'on admet cette interprétation il faudrait donc dire que désormais on a pour l'origine sinon de la fête de l'Ascension au moins du quarantième jour, une attestation du concile d'Elvire vers l'an 300.

Il y a une autre question, nous l'avons dit, celle du jour où se célébrait l'Ascension à Jérusalem. On a cru pouvoir s'appuyer sur le texte d'Éthéria pour dire que la division des deux fêtes, ou le transfert de l'Ascension au quarantième jour devait être fixé avec une certaine précision entre 380, époque de la rédaction de la *Peregrinatio*, et 430, date de la mort de saint Augustin, qui nous apprend que de son temps l'Ascension est célébrée séparément et au quarantième jour [1]. Le Bobbio primitif ne connaît pas encore l'Ascension; elle se trouve avec les rogations parmi les messes que l'on pourrait appeler du second Bobbio. Cette hypothèse est assez conforme aux divers textes que nous avons cités; cependant il ne faudrait pas trop chercher à préciser, car le quarantième jour était une date trop naturelle pour que l'on puisse affirmer que partout l'on attendit aussi longtemps pour séparer l'Ascension de la Pentecôte [2].

IV. Bénédiction de l'Ascension et usages divers. — Le jour de l'Ascension a été marqué dès une haute antiquité par plusieurs usages particuliers qu'il est bon de noter ici.

Le premier et le plus important est la bénédiction des fèves nouvelles qui se faisait après la commémoration des défunts et avant la prière : *per quem* (Jesum Christum) *hæc omnia, domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis.* Il semble même, comme on l'a remarqué, que ces paroles conservées au canon et qui d'ordinaire n'ont pas d'application directe, sont une allusion à des offrandes de ce genre usitées autrefois [3].

On peut, en effet, rapprocher de cette coutume un texte du *Liber pontificalis*, qui attribue au pape Eutychien (275-283) l'institution d'une bénédiction de ce genre à la messe ordinaire. *Eutycianus... constituit ut fruges super altare tantum fabæ et uvæ benedici.* Cette bénédiction était prononcée durant le canon. Cf. la bénédiction du gélasien, *ad fruges benedicendas.* Il est question dans le texte du *Liber pontificalis* d'une coutume générale, dont l'usage que nous avons noté pour l'Ascension, semble un vestige [4]. L'éditeur conclut de la présence du mot *tantum* que les autres bénédictions devaient se faire en dehors du canon. Il n'y a, en effet, d'autre bénédiction au canon, en dehors des fèves, que celle des huiles saintes au jeudi saint, et celle du lait et du miel pour les baptisés [5]. On peut encore rapprocher de notre coutume, le texte des *canons apostoliques* (3e et 4e), qui interdit d'offrir à l'autel d'autres aliments que les épis et les raisins; l'usage oriental ressemble donc à l'usage romain. La mention des fèves dans le *Liber pontificalis* nous rappelle que les fèves étaient autrefois la base de l'alimentation du peuple italien [6].

Selon Magani cette bénédiction au jour de l'Ascension, était la bénédiction des fruits nouveaux, ou prémices du printemps qui se transforma plus tard dans la fête des rogations [7]. Voir Rogations. Il se peut, en effet, qu'il y ait un rapprochement à faire entre cet usage et les rogations, telles surtout qu'elles furent entendues dans certaines contrées, comme une sorte de fête des prémices.

A Vienne le diacre et le sous-diacre portaient la mitre ce jour-là [8]. Ailleurs il y avait la bénédiction d'un cierge en même temps que celle des fruits [9].

Le récit de la *Peregrinatio* que nous avons donné nous prouve que dès l'origine de cette fête à Jérusalem, on faisait une procession, avec de nombreux offices. Les pèlerins des âges suivants nous parlent encore d'une procession aux flambeaux en ce jour, aussi solennelle qu'à Pâques [10].

Saint Jean Chrysostome, quoiqu'on ait essayé d'interpréter autrement son texte, fait bien allusion à une procession ἔξω τῆς πολεώς; Grégoire de Tours nous parle du même usage pour les Gaules, ce qui ne saurait nous étonner, car ce n'est pas la première fois que nous voyons les usages liturgiques de Jérusalem, transportés en Occident. *Hist. franc.*, v, c. ii. Il nous parle aussi d'une vigile de la fête [11].

C'est aussi ce jour-là, après l'évangile, que le cierge pascal est éteint définitivement. Dans le rit ambrosien, on le voit s'élever lentement jusqu'à la voûte, image de l'ascension du Christ.

Il y eut d'autres usages, parfois assez bizarres, une pluie de roses dans l'église [12]. Hospinianus décrit, entre autres scènes, celle d'un tableau représentant le Christ qui montait vers les voûtes pour figurer l'ascension, tandis qu'un autre, représentant Satan vaincu, descendait vers la terre [13]. Quelques autres pratiques de même genre sont décrites par Busch et par d'autres auteurs [14] et ne méritent pas de nous arrêter.

V. Éléments liturgiques. — Nous énumérerons rapidement les éléments liturgiques dont se compose cette fête et qui pourront servir à mieux en comprendre l'importance et la conception qu'on s'en est faite dans les différentes liturgies.

I. Documents romains. — Le sacramentaire léonien sous le titre de *Preces in ascensa Domini* réunit six préfaces et de nombreuses oraisons; l'Ascension nous est montrée comme la consommation de l'œuvre de notre salut; le gage de notre glorification à la suite du Christ; l'entrée dans le ciel avec le Christ glorifié de notre substance humaine; une leçon pour les fidèles de regarder toujours vers le ciel où réside désormais leur chef et d'y tendre sans cesse [15].

Le gélasien, sous un titre analogue, a deux formules des messes de l'Ascension, d'où l'éditeur conjecture qu'il y avait en effet deux messes ce jour-là. Il emprunte au léonien quelques-uns de ses éléments, en néglige d'autres, et les quelques formules qu'il ajoute ne modifient pas notablement la notion du léonien. En somme, il est déjà beaucoup moins riche que ce dernier. La particularité la plus remarquable est une oraison

[1] S. Aug., *Serm.*, CCLXII, n. 3; CCLXV, n. 1. Cf. *Paléographie musicale*, t. v, p. 98-102. Cf. aussi les sermons de Maxime de Turin, dans le même sens, *Serm.*, XLIV-XLVII, *P. L.*, t. LVII, col. 623 sq., et *Hom.*, LX, col. 367. — [2] Cf. Mgr Duchesne, *Origine de la liturgie gallicane*, dans la *Revue d'hist. et de littérature*, 1900, t. v, p. 42. — [3] Bona, *Rer. liturg.*, l. II, c. XIV, n. 5, éd. Sala, t. III, p. 313 et 316; Duchesne, *Origines du culte*, éd. anglaise, p. 183. Cf. Muratori, t. I, p. 588, 746; t. II, p. 109; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 159. Cependant pour une interprétation différente, voir Sala, *loc. cit.*, et Le Brun, *Explication de la messe*, t. II, p. 526. — [4] Thomasi fait déjà ce rapprochement, *Opera*, t. VI, p. 89. Cf. aussi Bona, *Rer. liturgic.*, lib. II, c. XIV, n. 5, éd. Sala, t. III, p. 313; Ménard, *Not. 440 ad greg. sacram.*; Martène, *De antiq. eccles. rit.*, c. XXVIII, n. IV. — [5] Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 159. — [6] Pfund, *De antiqua apud Italos fabæ cultura ac religione*, Berlin, 1845. — [7] *L'antica liturgia romana*, t. III, p. 250. — [8] Durand, *Rationale*, l. IV, c. VI, n. 20, sq.; l. VI, c. CIV. Cf. Martène, *loc. cit.*, p. 193. — [9] Benoît XIV, *Loc. cit.*, p. 190. — [10] Bède, *De Locis sanctis*, dans Geyer, *Itinera Hierosolymit.*, p. 318. — [11] Grégoire de Tours, *Hist. Francorum*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 325. — [12] Grisar, *Civiltà cattol.*, s. XVII, 1900, t. X, p. 220; Guerrini, *La festa dell' Ascensione del signore*, dans *Santa Cæcilia*, Torino mai 1904, p. 183-185. — [13] *De festis christianorum*, p. 72; Bingham, *The antiquities of the christian Church*, dans *Opera*, t. VII, p. 334, 337. — [14] Busch, *De reformatione monasteriorum*, dans Leibnitz, *Scriptor. Brunsvic.*, t. II, p. 500; Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Festum Ascensionis*, et *Glossar. græcitatis*, v° Ἀνάλυψις. — [15] Ed. Feltoe, p. 20-22.

Digitized by Google

propre dans le *Communicantes*, puis une bénédiction qui se relie au *Per quem hæc omnia*[1]. Voir plus haut § IV.

Le grégorien n'a qu'une messe *in ascensa* avec sept pièces seulement dont quatre au moins sont empruntées au léonien, une au gélasien; il ne nous offre à peu près rien d'original[2].

Le sacramentaire ambrosien (Bergame) possède une vigile, des oraisons pour les offices de nuit, enfin une liturgie pour le jour de la fête et le dimanche qui suit l'Ascension[3]. Mais cette liturgie qui paraît riche au premier abord, n'est qu'une liturgie d'emprunt, comme il arrive souvent dans le sacramentaire ambrosien; on s'en convaincra par le tableau suivant qui montre que la majorité de ces pièces sont empruntées au léonien et au gélasien.

AMBROSIEN.	LÉONIEN.	GÉLASIEN.
Or. sup. pop.	Secrète.	
Præsta... ut nostræ mentis intentio, n. 670.	*Idem.* Feltoe, p. 21, lig. 26.	
Sup. sindon.	Collecte.	
Tribue...ut munere festivitatis hodiernæ, n. 671.	*Ib.*, p. 20, l. 13.	
Præfatio.	*Præf.*	
V. D. quo S. C. divini consumato fine, n. 673.	*Ib.*, p. 22, l. 15.	
Post. Com.		Collecte.
Tribue... ut per hæc sacra illuc tendat., n. 674.		Thomasi, t. VI, p. 90.
Or. ad Vesp.		Collecte.
D. qui ad declaranda miracula, n. 675.		Thomasi, t. VI, p. 89.
Or. ad Vesp.	Collecte.	
Adesto... ut sicut humani generis, 677.	Feltoe, p. 20, lig. 19.	
Præfatio.	*Præfatio.*	
V. D. qui post resurrectionem sæculis..., n. 683.	Feltoe, p. 20, lig. 30.	
Infra Canon.		*Infra actionem.*
Communicantes... quo D. N., n. 684.	Feltoe, p. 22, lig. 22.	Thomasi, t. VI, p. 89.
Post. Com.		*Post. Comm.*
D. cuius filius in alta, n. 685.		Thomasi, t. VI, p. 89.

II. LES DOCUMENTS GALLICANS. — Le *Missale Gothicum* n'a qu'une messe pour l'Ascension avec quatre oraisons et une préface, mais ces pièces ne sont pas plus originales que celles de l'ambrosien, elles sont empruntées aux documents romains :

MISSALE GOTHICUM.	LÉONIEN.	GELASIEN.
Deus qui Ecclesiam... ut in secundo mediatoris adventu... Thomasi, p. 308,	Feltoe, p. 21, lig. 25, et 20, lig. 16.	
Præsta nobis... ut sicut humani generis. Ib., 308.	Feltoe, p. 20, lig. 10.	Thomasi, p. 90.
Post nomina. Sacrificium pro filii tui. Ib., p. 308.		*Secreta*, Thomasi, p. 89.
Immolatio, qui mortem est propter peccator.		Thomasi, *In vig. Pent.*, p. 97.

Le *Gallicanum Vetus* n'a qu'une messe *post pascha ante ascensa Domini*, avec cinq pièces de peu d'importance mais qui paraissent plus originales. Thomasi, p. 413.

Le missel de Bobbio donne très peu d'importance aussi à l'Ascension. Il n'a qu'une messe avec une oraison, une secrète et une *contestatio*, encore cette dernière est-elle à peu près semblable à celle du *Missale Gothicum*. Cependant, le missel de Bobbio profite de la circonstance de l'Ascension pour rappeler le *descensus ad inferos* auquel les allusions sont très fréquentes dans les liturgies gallicanes, *Qui solutis inferni nexibus æreas portas ac ferrea claustra confregit, deinde resurgens a mortuis, quadraginsimo die videntibus discipulis*, etc.[4].

Le sacramentaire (inédit) de Gellone a réuni la plupart des pièces du gélasien et du léonien, mais ne présente pas non plus de traits originaux. Il a une vigile *in ascensa Domini*.

Mais la liturgie mozarabe, comme à l'ordinaire, est beaucoup plus riche, beaucoup plus originale[5]. Il y a une messe pour l'Ascension et une pour le dimanche qui suit, et elle nous fournissent sur le mystère des éléments très abondants tant au point de vue théologique qu'au point de vue liturgique. La *Missa*, les *orationes post nomina*, ou *post sanctus*, les *post pridie*, les *illationes* sont de vrais sermons sur l'Ascension avec des considérations théologiques parfois profondes.

BIBLIOGRAPHIE. — I. J. Hildebrand, *De diebus festis libellus*, dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, p. 40-41. — T. Horn, *Ueber das Alter des Himmelfahrtfestes*, dans *Wagnitz liturg. Journ.*, 1806, p. 305 sq. — C. F. Ammon, *Ascensus J. C. in cælum historia biblica*, in-4°, Gotting., 1800. — R. Anger, *De temporum in act. app. ratione I De anno quo Jesus in Cælum ascendit*, in-8°, Lipsiæ, 1830. — C. W. Bose, ἐνθρονίσμος *Christi in fabulis Apollinis et Minervæ frustra quæsitus*, in-4°, Lipsiæ, 1741. — C.-A. Crusius, *De cælo adventu Christi commoto*, in-4°, Lipsiæ, 1757. — S. Dreyling, *Vaticinium Zachariæ de Christo ex monte Olivarum in Cælos ascensuro*, dans ses *Observ. sacr.*, t. III, p. 198 sq. — J. Dœderlein, *De vi et usu formulæ Christum in cælo venisse*, Jenæ, 1732-40. — C. G. Eichler, *De Galilea monte*, in-4°, Lips., 1737. — C. W. Flügge, *D. Himmelfahrt Jesu*, in-8°, Hannover, 1808. — N. Fogtinann, *De Jesu Christi in cælum ascensu*, in-8°, Hafniæ, 1826. — C. G. Georgius, *De abitu Jesu ad patrem ejusque fructu*, in-4°, Viteb., 1748. — J. J. Griesbach, *Sylloge locorum N. T. ad ascensum Christi in cælum spectantum*, in-4°, Ienæ, 1793. — J. L. Himly, *De Jesu in cælum ascensu*, in-8°, Argen-

[1] Thomasi, t. VI, p. 89. — [2] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. II, p. 85, 86. Le grégorien apporte parfois au léonien d'intéressantes variantes, mais ce n'est pas le lieu de nous livrer ici à cette étude philologique. — [3] *Auctarium Solesmense*, p. 80-82. — [4] Mabillon, *Musæum Italicum*, t. I, p. 337. — [5] *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, col. 598-608. Les pièces qui sont contenues dans ces messes sont conformes, sauf deux oraisons, à un sacramentaire mozarabe du Xe siècle de l'Église de Tolède, dont la copie est conservée dans la Bibliothèque de Farnborough.

Digitized by Google

torati, 1811. — J. G. Hasse, *Historiæ de Christo in cælum redeunte ex narratione Livii de Romano illustratio*, in-4°, Regiomonti, 1805. — V. G. Lœscher, *De Christo gloriose in cælos ascendente*, in-4°, Viteburg., 1698. — J. F. Mayer, *De ascensione Christi*, in-4°, Gryphwaldiæ, 1704. — C. B. Michaelis, *Comparatio inter adscensionem Eliæ et Christi*, in-4°, Halæ, 1749. — F. L. Otterbein, *De ascensione J.-C. in cælum adspectabili modo facta*, in-8°, Duisbourg, 1802. — G. Schlegel, *Ueber D. Rede zweier Freunde Jesu in weissen Kleidern bei seiner Himmelfahrt*, dans *Henke's Magaz.*, t. IV, p. 277-287. — G. F. Seller, *Jesum Corpore pariter atque anima in cælum assumtum esse, an argumentis probari possit fide dignis*, in-4°, Erlangæ, 1798. — G. F. Seiler, *De corpore Christi glorificato*, in-4°, Erlangæ, 1803. — F. Steenbuck, *De glorificatione Christi passiva*, in-4°, Hafnæ, 1714. — H. G. L. Weichert, *De fide historica narrationis ll. ss. de Christo in cælos sublato ejusque eventus necessitate*, in-4°, Viteburgi, 1811. — F. S. Zickler, *De glorioso Servatoris in cælum adscensu*, in-4°, Ienæ, 1758. — J. A. Breimecke, *Bibl. Beweis, dass Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt habe*, etc., in-8°, Lüneburg, 1819. — J. D. Kikebusch, *De invisibili Christi ascensu, Jo. XX, 27, frustra quæsito*, in-4°, Schneeb, 1751. — F. Korner, *De ascensione Christi iterato*, dans *Bibl. Stud. der sächs. Geistl.*, t. I, p. 18. — J. G. Liebknecht, *Ascensio Christi ante ascensionem in cælos nulla*, in-4°, Giessæ, 1737. — J. M. Mosheim, *De raptu Christi in cælum quem Sociniani fingunt*, in-4°, Helmstadii, 1729. — J. Schmidt, *De multiplici Christi in cælos ascensione*, in-4°, Lipsiæ, 1712. — S. Andreæ, *De vestigiis pedum Christi in monte Oliveti*, in-4°, Marburgi, 1676. — M. A. Mahn, *De vestigiis pedum Christi in monte Oliveti*, in-4°, Lipsiæ, 1700. — N. C. Remling, *De vestigiis pedum Christi in loco adscensionis*, in-4°, Viteburg., 1685. — Baillet, *Les Vies des saints*, t. IV, p. 103 sq. — Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 374 sq. — Lesley, *P. L.*, t. LXXXV, p. 598, 599. — Dom Martène, *De antiq. Ecclesiæ ritibus*, l. IV, c. XXVIII, éd. 1788, t. III, p. 193. — Gerbert, *Vetus Liturg. Aleman.*, t. IV, p. 868. — Benoît XIV, *De festis*, dans *Opera*, t. IX, p. 172-190 sq. — Thomassin, *Traité des festes de l'Église*, 1677, p. 370 sq. — Dom Baümer, *Hist. du Bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 88. — Bingham, *The Antiquities of the Christian Church, Opera*, t. VII, p. 334, 337. — Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, t. II, p. 366-374, 417; 562, 579. — Probst, *Kirchliche Disciplin in den drei ersten Jahrb.*, Tübingen, 1873, p. 293. — Mgr Duchesne, *Origines du culte*, p. 230; éd. angl., p. 183, 240, 491, 515. — Dom Cagin, *Paléographie musicale*, 1897, t. V, p. 98, 102, 103. — Magani, *L'antica liturgica romana*, t. III, p. 249, 250. — De Meester, *L'Ascensione del Signore*, dans *Rassegna Gregoriana*, mai 1902, p. 75, 77. — Guerrini, *La festa dell Ascensione del Signore*, dans *Santa Cecilia di Torino*, mai 1904, p. 183-185. — Dr A. H. Kellner, *Heortologie oder das kirchenjahr*, etc., 1901, p. 70 sq. — J. Archalzikaki, *Études sur les principales fêtes de l'ancienne église d'Orient*, Berne, 1904.

F. CABROL.

ASCETERIUM. Voir MONASTÈRES.

ASCÈTES, ASCÉTISME. Voir CÉNOBITES.

ASCIA. — I. L'*ascia*. II. Sens de la formule *Sub ascia dedicavit*. III. *Ascia* sur les monuments chrétiens. IV. Bibliographie.

I. L'ASCIA. — On a donné le nom d'*ascia* à des instruments dont la forme et l'emploi diffèrent mais qui néanmoins présentent entre eux une certaine analogie. Tous les exemples que nous en avons appartiennent à l'une ou à l'autre des deux grandes catégories : les monuments et les textes[1]. Le type le plus répandu de l'*ascia* sur les monuments figurés est celui d'un outil peu différent de l'erminette des charpentiers, charrons,

994. — L'*ascia*. Tombeau gallo-romain.
D'après le *Bulletin monumental*, 1861, p. 193.

tonneliers. Parfois cet outil se rapproche de la cognée, de la doloire. Dans un tombeau gallo-romain, dédié à un charpentier, l'*ascia* est placée dans la main droite et la règle divisée dans la main gauche (fig. 993). Les ouvriers travaillant le bois n'étaient pas seuls à faire usage d'un tel outil. Maçons et tailleurs de pierre s'en servaient pour casser la pierre, la dégrossir et la polir, pour trancher la chaux et mélanger le mortier; c'est ce que montre un bas-relief de la colonne Trajane et les fouilles de Pompéi ont fourni plusieurs exemplaires

995. — Marteaux de tailleurs de pierre.
D'après Daremberg, *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, fig. 565 et 566.

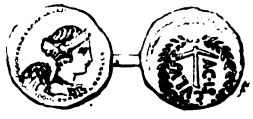
de ces marteaux de tailleur de pierre (fig. 994). On donnait encore le nom d'*ascia* à la pioche où à la houe, soit simple, soit à deux dents, servant aux travaux agricoles[2]. En résumé l'*ascia* se compose d'un fer à côtés inégaux emmanché dans un bâton court. L'un des côtés du fer au moins est tranchant et légèrement courbé, l'autre plus court est quelquefois pointu, quelquefois terminé par une tête plate. Les monnaies de la famille Valeria, où le mot ACISCVLVS, surnom de L. Valerius est rapproché de l'*ascia* ou *ascicula* qui lui sert d'emblème, fournissent une indication précise sur la forme de cet instrument; mais sur ces monnaies aussi la forme de l'objet varie, et tantôt on le voit pointu des deux côtés, tantôt aigu ou tranchant d'un côté et

[1] Pline, *Hist. nat.*, l. VII, c. LVI : *Fabricam materiariam Dædalus (invenit), et in ea serram, asciam, perpendiculum, terebram, glutinum, ichthyocollam.* — [2] Palladius, *De re rustica*, l. I, c. XLIII : *ascias in aversa parte referentes rastros.* Ailleurs, l. I, c. XIV, il dit : *Ascia calcem quasi lignum dolabis.* Vitruve, *De architectura*, l. VII, c. II, dit : *sumatur ascia et quemadmodum materia dolatur, sic calx in lacu macerata ascietur.*

Digitized by Google

aplati de l'autre (fig. 995). Au XVIIIe siècle, Oudin énumérait jusqu'à trente-trois figures plus ou moins différentes placées à côté du nom d'*ascia* et vers le même temps l'archéologue napolitain Mazocchi comptait trente-cinq explications différentes de la formule *sub ascia dedicare*. Depuis deux siècles la liste s'est encore accrue, nous n'entreprendrons pas de la mettre au courant.

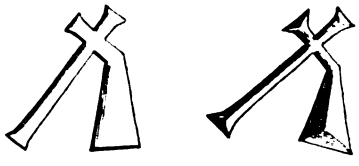
L'*ascia* est représentée fréquemment sous une forme conventionnelle[1], modifiée parfois par la fantaisie du sculpteur ou par son goût. Il n'y a pas lieu de tenir compte de ces sortes de représentations dont un seul coup d'œil suffit à faire voir le caractère impraticable.



996. — Monnaies de la amille Valeria.
D'après Cohen, *Médailles consulaires*, pl. 40, n. 12, 13.

Mais d'autre part cette fantaisie même nous montre que l'*ascia* représentée sur les monuments rappelle beaucoup plus l'objet matériel de ce nom que l'idée de l'usage qu'on en peut faire. L'*ascia* réelle ou conventionnelle est évocatrice de cette idée, elle est un symbole (fig. 996).

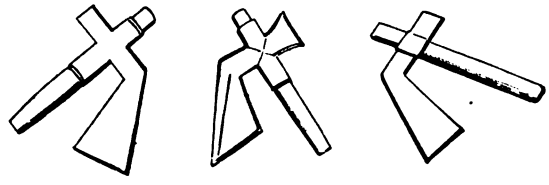
Mais l'*ascia* est aussi un véritable instrument de travail qui, aujourd'hui encore, dans le Lyonnais, a gardé son nom antique, on le nomme « ascie »[2]. Il est clair que nous n'avons ici qu'un seul et même outil qui n'a guère changé depuis des siècles avec son manche plus ou moins long s'adaptant à une hache courbe au moyen d'une douille, ainsi que nous le voyons sur divers monuments (fig. 997). Le système d'emmanchement n'a pas changé, mais plus que de nos jours l'*ascia* d'autre-



997. — *Ascia*.
D'après de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 104.

fois variait les rapports et les proportions des diverses parties de l'instrument : le marteau, le tranchant et le manche (fig. 998-999). Dans presque tous les cas l'outil est d'un petit module et présente une sorte de délicatesse. Saint Jérôme semble se garder de le confondre avec la hache. Ayant rencontré au psaume LXXII ces mots : ἐν πέλεκει καὶ λαξευτήριῳ κατέρραξεν αὐτήν[3], ainsi traduits : *In securi et ascia dejecerunt eam*, il dit dans ses commentaires : λαξευτήριον *autem pro quo latinus asciam vertit, nos genus ferramenti interpretamur quo lapides dolantur*[4].

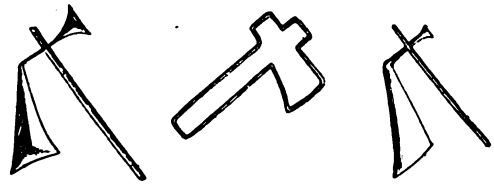
L'*ascia* reparaît sur une multitude de monuments et, contrairement à ce qui arrive en pareil cas, ce grand nombre n'aide en aucune façon à préciser le type et à déterminer le sens du symbole qui est demeuré en usage durant trois siècles environ à partir de la fin du Ier siècle jusqu'au commencement du IVe siècle. Pendant ce long espace de temps l'*ascia* jouit d'une vogue si considérable dans les provinces de la Gaule cisalpine qu'elle décore plus de la moitié des pierres sépulcrales de cette région, principalement dans le Lyonnais et à Lyon même. Toutefois on ne laisse pas de rencontrer l'*ascia* à l'état sporadique dans diverses provinces de l'empire, en Afrique[5], dans l'Illyricum[6], à Rome[7]. Mais on sait



998. — *Ascia*.
D'après de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 105.

que les anciens se plaisaient à mettre sur leur tombe le symbole en vogue dans leur patrie lorsqu'ils mouraient loin d'elle, et on peut admettre que la rencontre de l'*ascia* au delà de la Gaule cisalpine se justifie par cet usage[8].

C'est principalement sur les tombeaux, les sarcophages ou les autels funéraires qu'on rencontre l'*ascia* tantôt figurée au trait, ou gravée en creux, ou sculptée en relief; mais très rarement ce relief a été ménagé dans le travail primitif qui a eu pour but de polir la face principale des monuments, en général c'est après coup qu'on a creusé la pierre tout autour de l'*ascia* pour donner à ce symbole quelque saillie (fig. 1000).



999. — *Ascia*.
D'après de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 105.

L'*ascia* n'a pas de place fixe dans les inscriptions; ordinairement elle est sculptée à la partie supérieure soit entre les sigles D. M., soit dans le couronnement des autels funéraires; mais on la rencontre au milieu, ou au bas de l'inscription. Souvent on voit deux *ascia* en réplique. Sur les sarcophages elle décore les oreillettes des tessères, ou même les quatre coins. Au bas des monuments sur lesquels est représenté ce symbole on lit ordinairement la formule *sub ascia dedicavit* exprimée en toutes lettres ou bien en sigles et abréviations : S. A. D. ou SVB ASCIA D. D. L'*ascia* sans la formule a été plus particulièrement signalée sur un petit nombre de monuments d'Italie. La formule sans l'instrument se rencontre également dans la Lyonnaise et

[1] A. de Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846, p. 104. — [2] Pavy, dans le *Procès-verbal de la 5e séance d'histoire et d'archéologie du Congrès scientifique tenu à Lyon en 1841*, t. I, p. 351; en Saintonge, on dit une *aiscée*. *Revue archéol.*, 1847-1848, p. 544. — [3] Ps. LXXIII, 7. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, CVI, *P. L.*, t. XXII, col. 837 sq. — [5] Pierre tumulaire païenne provenant de la basilique de Sainte-Salsa, à Tipasa de Maurétanie, S, Gsell, *Musée de Tébessa*, in-4°, Paris, 1902, p. 52, note 6; *Bulletin du comité des trav. archéol.*, 1899, p. 499, note 1; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9381; Gsell, *Musée de Philippeville*, in-4°, Paris, 1898, p. 34, pl. IV, fig. 3, sur un sarcophage. L'*ascia* se voit sur deux monuments africains, *Ephem. epigr.*, t. VIII, n. 459; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5787. Il est possible que ces monuments soient ceux de Gaulois, le *Corp. inscr. lat.*, n. 9381, est l'épitaphe d'un Germain. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, *Supplem.*, II, p. 2604, au mot *ascia*; une seule fois la formule, n. 1712 : *sub ascia dedicavit*. — [7] *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XII, p. 12, n. 300. — [8] Dans l'Illyricum on relève 116 fois le symbole en diverses combinaisons et une fois seulement la formule. Ce nombre considérable peut s'expliquer par des groupes de colons gaulois ou germains. Il faut se rappeler les formules des Apaméens à Concordia, col. 2421.

Digitized by Google

dans la Viennoise, mais le plus souvent c'est à l'état de dégradation dans lequel les monuments nous sont parvenus qu'on doit attribuer l'absence de l'*ascia*.

« Il semble, dit A. de Boissieu, que jamais éléments plus nombreux et plus homogènes ne se soient rencontrés pour faciliter l'intelligence d'un usage antique. Si donc cet usage, qui a duré près de trois siècles, qui a été adopté par toutes les classes de citoyens, prêtres, décurions, sévirs, officiers, soldats, affranchis, qui a été pratiqué journellement et publiquement dans les provinces de la Gaule cisalpine, et plus particulièrement à Lyon; si, dis-je, cet usage est resté à l'état d'énigme; si aucun écrivain, aucun voyageur, aucun philosophe, aucun légiste, aucun père de l'Église n'en a parlé, c'est qu'évidemment il ne se rattache à aucune tradition nationale, à aucune considération politique, à aucune croyance religieuse; c'est qu'il est un fait vulgaire, tenant à des habitudes pratiques et générales dont les auteurs anciens n'avaient pas à se préoccuper[1]. » C'est

1000. — Épitaphe.
D'après de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 186.

ce fait vulgaire que nous allons tâcher d'éclaircir. Nous nous bornerons à rappeler quelques-unes des opinions *soutenables* qui furent proposées et à montrer les raisons qui interdisent de s'en contenter, ne jugeant point profitable d'énumérer les imaginations de toutes sortes qui ont germé autour de ce problème dont on avait estimé la solution impossible et l'idée même de cette solution presque ridicule.

II. Sens de la formule *sub ascia dedicavit*. — « Le commun des antiquaires, écrivait Jacques Spon en 1673, prend le mot d'*Ascia* pour l'instrument dont on coupoit et polissoit la pierre pour la placer sur les sépulchres. D'où vient que dans les lois des XII Tables, il y a cet article : *Rogum ascia ne poleito*. « Que l'on « n'eût pas à polir les tombeaux. » Mais on négligea cette loi, et les Romains étant devenus et plus puissants et plus riches, ne voulurent pas quitter leurs pompes et leur vanité, même après leur mort. Il y en a qui croyent qu'une certaine marque faite en façon de coignée, qu'on voit souvent au-dessus des inscriptions antiques, est cette *ascia*, dont nous avons parlé[2]. » « Ils ont raison, ajoute Léon Renier, et après les très nombreuses dissertations qui ont été publiées sur le sens de la formule dont il s'agit, il faut en revenir à la première explication qu'on en ait donnée : dédier un tombeau sous l'*ascia*, c'est dédier un tombeau qui n'a pas encore servi, un tombeau neuf, qui sort des mains de l'ouvrier, et qui est encore, en quelque sorte, sous la hache du tailleur de pierres[3]. » Cette opinion est en effet la plus commune aujourd'hui, elle paraissait même si fondée que nous eussions évité de reprendre ce problème si nous n'avions eu, comme A. de Boissieu, l'excuse d'être « forcé par notre sujet d'aborder aussi cette énigme »[4].

Et tout d'abord, puisqu'on s'est demandé sérieusement, semble-t-il, si le nom d'*ascia* n'était pas improprement attribué à l'outil en question[5], une inscription va répondre[6] :

M · AVRELIVS · AFRODISVS · AVG · LIB ·
NOMENCLATOR · SE VIVO AB ASCIA
FECIT MONIMENTVM · MVRO · CIN
TVM · SIBI · ET · SVIS · ET · AVRELIAE · HEDO
5 NETI · CONIVGI · ET · M · AVRELIO
REGINO · AVG · LIB · NOMENCLATORI
AB AMISSIONE FILIO · DVLCISSIMO
QVI VIXIT ANNIS XXIII · MENSIBVS XI
ET LIBERTIS · LIBERTABVSQVE · POS
10 TERISQVE · EORVM · MONIMENTVS
IN · AG · P · XV · IN F · P · X · AB · ANTE · LON ·
P · XIS LATV P · XIIIS

L'*ascia* est donc bien le nom authentique de l'outil servant à équarrir la pierre; mais elle a d'autres sens. Le texte de la loi des XII Tables que J. Spon et les premiers érudits qui s'occupaient de la question, invoquaient en faveur de leur opinion ne vise pas l'*ascia* à tailler la pierre mais l'instrument à tailler et polir le bois. En effet, il s'agit dans ce texte du bûcher funèbre, *rogus*, pour la construction duquel la loi interdisait de faire usage de bois d'ébénisterie. C'était une mesure somptuaire, empruntée et presque traduite des lois de Solon[7], n'ayant d'autre but que de réprimer le luxe des bûchers que la vanité des familles construisait en bois sculptés, peints, et même dorés; il ne s'applique pas aux monuments de pierre ou de marbre.

L'opinion soutenue par Muratori est une des plus ingénieuses. Considérant l'*ascia* comme un outil agricole il voit dans sa représentation une recommandation adressée aux vivants par le défunt de tenir le champ funéraire en bon état, sarclé et purgé de ronces, de broussailles et de mauvaises herbes. L'*ascia* était alors un sarcloir destiné à rappeler la besogne à faire sous peine d'infliger au défunt dans sa tombe le poids de la terre pesante et inculte qui le recouvrait. Aussi la formule *sub ascia dedicavit* ne serait qu'une expression variée de la phrase : *Sit tibi terra levis*. Mais si la recommandation s'explique quand il s'agit d'un cippe qui se dressera dans un cimetière à ciel ouvert, il n'en est plus de même quand il s'agit d'un sarcophage contenu dans un édifice; un très grand nombre de formules *sub ascia* et de symboles d'*ascia* se voient précisément sur des sarcophages. En outre, Muratori a eu le tort de proposer une variante insoutenable au texte de Palladius qui lui servait à justifier ainsi son interprétation. Palladius dit : *ascias in aversa parte referentes rastros* et Muratori propose : *referentes rostrum*. Ceci est inadmissible. Le texte de Palladius nous montre par ces mots *in aversa parte* que la partie principale de l'*ascia* est la partie courbe et que la partie com-

[1] A. de Boissieu, *op. cit.*, p. 105. — [2] J. Spon, *Recherche des antiquités et curiosités de la ville de Lyon, ancienne colonie des Romains et capitale de la Gaule celtique*, in-8°, Lyon, 1857, p. 68. — [3] *Ibid.*, p. 69, note 1. — [4] A. de Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, in-4°, Lyon, 1846, p. 103. — [5] Nolhac, *De la hache sculptée sur plusieurs monuments funèbres antiques*, in-8°, Lyon, 1840, p. 15 : « J'admettrai, si l'on veut, que les anciens se servissent de la hache pour équarrir les pierres — ce que n'accorderait pas aussi facilement l'auteur du *Précis historique et statistique du département de la Loire*, puisqu'il pense que l'habitude aura maintenu l'usage de se servir de ces mots *sub ascia* après que la pierre aura succédé au bois qui chez les Gaulois et surtout chez les Ségusiens fut la matière qu'ils employaient d'abord pour leurs tombeaux. » — [6] A. Mazocchi, *Epist. ad Tanuccium*, in-12, Napoli, 1739, p. 118 : *monimentus* (*sic*) *in agro pedes 15, in fronte pedes 10, ab ante longus pedes 11 semis, latus pedes XIII semis*. — [7] Ciceron, *De legibus*, l. II, c. XXIII.

Digitized by Google

plémentaire, *in aversa parte,* est armée d'un rateau, *rastrum,* et non d'un bec, *rostrum,* qui constituerait une *ascia* double, un outil à deux becs recourbés, une sorte d'ancre d'un maniement difficile et d'un usage impossible. Le texte de l'agronome Palladius est très clair et très explicite. Il disait l'*ascia* des cultivateurs, houe d'un côté, rateau de l'autre. Or, sur aucun monument cette *ascia* de jardinage n'est représentée. Aucune pierre antique ne nous offre le sarcloir en question, l'*ascia in aversa parte referens rastrum.* Au lieu d'un rateau, cette *pars aversa* ne nous montre e plus ordinairement qu'une forme assez peu caractérisée que l'on prend généralement pour un marteau, outil assurément peu utile à l'opération du sarclage.

Nous ne nous arrêterons pas à différentes opinions aussi baroques que fausses. Les uns ont vu dans l'*ascia* l'indication que la tombe était placée sous un auvent ou sous un hangar en planches; les autres ont imaginé que l'*ascia* était la truelle avec laquelle les stucateurs battaient leur plâtre et qu'elle indiquait que la tombe était enduite de stuc. Ces billevesées donnent une idée du reste. Nous pouvons donc revenir sans plus tarder, négligeant les étymologies celtiques, scandinaves et autres, à l'opinion que nous avons indiquée comme la plus répandue.

Nous avons rapporté l'opinion de Spon, voici celle de Reinesius : *Significarunt autem ea (formula) se marmorariis quorum ascia et dolabra,* λαξεύτικα ὄργανα, *faciendum locasse, hoc est ab inchoato opus curasse.* Mazocchi dit à son tour : *Dedicare sub ascia non aliud est quam enceniare.* Les opinions de Maffei, Facciolati, Conrad, Millin, L. Renier, A. de Boissieu, E. Saglio, Martin-Daussigny, G. Lacour-Gayet, à quelques divergences près, concordent avec cette explication. Elle a cet avantage d'être la seule que ne détruise aucune des diverses inscriptions dans lesquelles l'*ascia* se rencontre. Bien plus, quelques formules insolites en rendant impossible diverses interprétations donnent une force nouvelle à celle que nous exposons.

Dans une inscription donnée par Guichenon et reproduite par Reinesius [1] on lit ces mots : CONSVMMATVM HOC OPVS SVB ASCIA EST. Le P. Ménestrier a signalé, vers la porte de Saint-Irénée, un fragment sur lequel il lisait : HAEC OMNIA SVB ASCIA DEDICAVIT [2]. Orelli a donné d'après un monument d'Ostie la formule suivante : A SOLO ET AB ASCIA... FECIT [3], d'après un marbre de Besançon : AD ASCIAM DEDICATVM POSVERVNT; enfin, nous avons transcrit plus haut la formule d'un monument d'Aquilée : SE VIVO AB ASCIA FECIT MONIMENTVM [4]. Il semble difficile de se soustraire à cette conséquence que depuis que l'*ascia* a attaqué la pierre du tombeau jusqu'au complet achèvement de celui-ci, il n'y a eu d'autres destinataires que celui à qui il est réservé. C'est l'équivalent de cette phrase d'une inscription publiée par Donati, HIC PRIMVS HOC SEPVLCRVM DEDICAVIT [5] et de cette autre lue sur un monument de Nimes : ΝΕΟΔΜΗΤΩ ΕΠΙ ΤΥΜΒΩ, « dans un sépulcre récemment taillé [6]. »

Nous aurons occasion de revenir sur cette grande préoccupation des anciens de s'assurer un tombeau. Déjà nous avons montré quelle importance on attachait à faire savoir que ce tombeau vous appartenait et que nul ne pouvait vous en chasser (voir AMENDES, col. 1575), c'est ici un autre aspect de la même pensée qui nous apparaît. Le propriétaire ne prévoit pas qu'on puisse le chasser de son tombeau, la chose est trop inouïe, mais il juge qu'il lui suffira de prévenir toute mauvaise intention à son égard en avertissant que nul n'a le droit de rien revendiquer sur ce tombeau, puisqu'il l'occupe lui le premier. L'abbé Lebeuf a pensé découvrir une objection formidable dans une inscription qui disait que c'était de son vivant, *se vivo,* que le propriétaire avait fait fabriquer à coups d'*ascia* le tombeau qu'il se destinait. Une science épigraphique plus étendue ou plus précise lui eût appris que le soin de se construire un tombeau était si important au jugement des anciens qu'ils ne s'en rapportaient pas toujours sur ce point à la piété de leurs héritiers. Les chrétiens étaient sensibles eux aussi à cet honneur d'avoir un tombeau neuf et fait exprès pour eux. Saint Matthieu [7], saint Luc [8] et saint Jean [9] n'ont pas manqué de consigner ce fait lors de l'ensevelissement de Jésus pour lequel on se procura *monumentum novum, in quo nondum quisquam positus fuerat.*

Il importe de remarquer que le rôle de l'*ascia* intervient seulement dans l'érection du tombeau et nulle part dans la cérémonie des funérailles. Aucun texte ne nous autorise donc à faire intervenir d'une manière quelconque l'*ascia* dans un rite funèbre qu'on serait réduit à imaginer de toutes pièces. On a voulu voir dans le mot *dedicare* l'indication d'une cérémonie religieuse. C'est restreindre arbitrairement et tendancieusement le sens de ce mot. Dans l'épigraphie funéraire *dedicare* signifie *usui dedicare,* comme dans cette formule : *hic primus hoc sepulcrum dedicavit.*

L'importance qu'on attachait au tombeau avait introduit des raffinements, des délicatesses où se révèle toute la finesse des anciens, toute leur insurmontable répugnance pour la promiscuité qui souille le corps, même au delà de la mort. Afin de n'être pas exposé à recevoir dans son sarcophage les ossements d'un intrus il n'est pas d'imprécations, d'anathèmes, d'amendes, de menaces qu'on ne prodigue; mais on ne s'arrête pas là. On veut reposer dans un sarcophage ou sous un cippe que nul n'a possédé auparavant; on en fait choix dans les entrepôts des marchands ou même dans la carrière, et le bloc rendu à destination ou le confie à l'*ascia* du polisseur et au ciseau du graveur. C'est donc une pierre vierge que le travail de l'ouvrier va transformer en un monument inviolable; on la marque du symbole de l'*ascia* indiquant qu'elle a reçu, dès sa destination primitive, une consécration éternelle. Voilà, a-t-on dit, ce qu'il faut entendre par cette expression : *Vivus sub ascia dedicavit,* autour de laquelle il serait facile de grouper tous les incidents puérils ou touchants que relatent les épitaphes, comme par exemple quand nous voyons qu'un père ayant acheté le bloc de marbre est mort avant de l'avoir fait tailler, ce que ses fils n'ont pas manqué de faire exécuter : *Vivus sibi fecit et filii sub ascia dedicaverunt.*

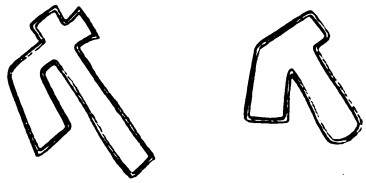
Deux inscriptions d'Aquilée sont particulièrement dignes d'attention. On lit sur la première : SI QVIS HANC ARCAM SIVE HOC MONIMENTVM VENDERE AVT EMERE AVT EXACISCLARE VOLET TVM POENAE NOMINE... [10]; on lit sur la seconde : SI QVIS POST DVA CORPORA POSITA HANC ARCAM APERVERIT AVT EXACISCLAVERIT ET ALIVD CORPVS POSVERIT... [11]. *Exacisclare* doit être pris ici pour l'opération contraire à *acisclare, asiarre,* dans le sens de dépolir, d'altérer la surface du monument pour en détruire ce qui établit son attribution à un personnage déterminé. Soit qu'on le vende, qu'on l'achète ou qu'on le martèle, il est clair qu'on le désaffecte de sa destination et c'est ce que l'inscription veut empêcher. *Exacisclare* formé de *ascia* ou de *ascicula* son diminutif, signifie donc frapper avec l'*ascia,* avec le marteau du

[1] Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum,* in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XII, n. 112. — [2] Menestrier, *Hist. consul. de Lyon,* in-fol., Lyon, 1696, p. 54. — [3] Orelli, *Inscript. latinarum selectarum amplissima collectio,* in-8°, Turin, 1856, n. 4469. — [4] *Ibid.,* n. 4468. — [5] Donati, *Ad Novum thesaurum veter. inscript. Muratorii supplementum,* in-fol., Florentiæ, 1765, t. III, p. 407, n. 15. — [6] Kaibel, *Inscript. græc.,* in-fol., Berolini, 1890, n. 2508. — [7] Matth., XXVII, 60. — [8] Luc., XXIII, 53. — [9] Joa., XIX, 41. — [10] *Corp. inscr. lat.,* t. V, n. 979. — [11] *Ibid.,* t. V, n. 952.

Digitized by Google

tailleur de pierre. Il ne s'agit pas de briser le tombeau, mais de le rendre méconnaissable afin de lui donner une destination nouvelle, *et aliud corpus posuerit*, ce qui serait impossible dans un tombeau brisé.

Dedicare sub ascia, — ab ascia, — ad asciam, etc., ne sera donc autre chose que de faire un monument neuf, spécialement consacré à sa destination sous le marteau même du tailleur de pierre et en quelque manière, pourrait-on dire, par ce marteau lui-même. La partie recourbée de l'*ascia*, si l'on ne tient compte que de sa forme essentielle et non des variantes plus ou moins heureuses et plus ou moins barbares qu'offrent nos monuments, la partie recourbée qu'on rencontre souvent figurée ainsi (fig. 1001), pouvait très bien donner un résultat analogue à celui qu'on obtient avec l'instrument qu'on nomme aujourd'hui « boucharde » et qui est parfaitement reconnaissable dans ceux de nos monuments antiques qu'aucun frottement n'a altérés. Morcelli, avec sa phrase brève et son jugement presque toujours sûr, regarde la question de l'*ascia* comme définitivement résolue par Maffei, dans le sens que nous venons d'exposer; et, au lieu de nouveaux raisonnements, il apporte un monument nouveau tiré du musée Kircher : il existe, dit-il, dans cette collection célèbre, un râcloir d'airain, *radula ænea*, sur lequel on lit SVB ASCIA P., ce qui signifie que cet instrument a été dédié avant que per-



1001. — *Ascia.*
D'après de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, p. 110.

sonne ne s'en servît. Morcelli va plus loin encore, et il prétend que le mot *ascia* est un mot générique désignant toute espèce d'instrument propre à donner le dernier coup à un ouvrage : *asciam pro quocumque instrumento accipi, quo opus quodlibet perficiatur*[1]. Cette opinion de Morcelli est tout à fait conforme au sens métaphorique du verbe *exasciare* dans ce passage de Plaute : *Jam hoc opus est exasciatum*[2].

Avant d'aller plus loin il importe de remarquer que la plupart de ceux qui ont étudié le petit problème de l'*ascia* se sont évertués à déterminer un type unique d'*ascia*. Les faits semblent leur donner tort. Vitruve, expliquant la manière de préparer la chaux pour la confection du mortier, nous dit : *Cum autem habita erit ratio macerationis, et id curiosius opere præparatum erit; sumatur ascia et quemadmodum materia dolatur, si calx in locu macerata ascietur. Si ad asciam offenderent calculi, non erit temperata*[3]. Palladius qui nous a décrit le sarcloir ou *ascia fossoria* décrit un outil différent et tout à fait comparable à celui de Vitruve dans les lignes suivantes : *Ascia calcem quasi lignum dolabis. Si nusquam acies ejus offenderit, et si quod asciæ adhæret, fuerit molle atque viscosum, constat albariis operibus convenire*[4]. Un bas-relief de la colonne Trajane (fig. 1002) nous montre un maçon muni de l'*ascia* de Vitruve et exécutant le travail décrit par celui-ci. Cette *ascia cœmentaria* est une gâche pour le plâtre, outil très différent de l'*ascia fossoria*, de l'*ascia lapidaria* et de l'*ascia lignaria*. Ces divers instruments n'avaient de commun que le nom, car pour la forme elle variait suivant que l'*ascia* devenait instrument de travail d'un maçon, d'un charpentier, d'un agriculteur ou d'un tailleur de pierre. L'*ascia* du maçon servant à macérer la chaux, ce qui est la première opération pour la confection du mortier, s'appelait *ascia calcaria*. Dès qu'il opérait le mélange de la chaux et du sable, le maçon employait l'*ascia cœmentaria*, enfin lorsqu'il employait le mortier pour la construction de la muraille il avait recours à l'*ascia structoria* ou *trulla*[5].

D'après tous ces textes nous voyons que l'outil nommé *ascia*, quelles que soient sa forme, ses dimensions, sa matière, est l'instrument d'un premier travail, de la première ébauche d'un ouvrage. Deux inscriptions que nous avons citées ne laissent guère de place à une autre interprétation : A SOLO ET AB ASCIA... FECIT[6]. Qu'est-ce à dire sinon que le dédicant a exécuté le monument depuis sa base, *a solo*, et depuis les premiers coups d'ébauchoir, *ab ascia*? — SE VIVO AB ASCIA FECIT

1002. — Colonne Trajane. D'après une photographie.

MONVMENTVM MVRO CINCTVM[7] n'a pas un autre sens et Muratori semble avoir eu raison de dire que *ab ascia* était l'équivalent du mot *abozzare*, ébaucher[8]. Ainsi *exasciare opus* signifie « entamer un ouvrage » et l'*ascia* est, en même temps qu'un outil, un terme générique désignant toute espèce d'instrument propre à donner le premier coup dans un travail quelconque et que la représentation de l'instrument symbolisait le travail même. On voit donc que toutes les variantes d'*ascia*, jusqu'à la hache proprement dite, *securis*[9], qui se voient sur des monuments antiques peuvent être ramenés à la même idée qui est exprimée communément par l'*ascia* vulgaire dont nous avons donné divers modèles.

Les monuments de la Gaule sur lesquels porte principalement notre étude nous offrent l'*ascia lapidaria* ou l'*ascia lignaria*, l'une et l'autre ayant dû ne différer que très peu. Mais, à s'en tenir aux monuments encore existants aujourd'hui, on constate que l'*ascia* diffère souvent d'un monument à l'autre, peut-être d'après les localités ou d'après les ateliers, ce qui est impossible à établir.

[1] Morcelli, *De stylo inscript. latin.*, in-4°, Patavii, 1819, t. II, p. 76. — [2] Plaute, *Asinar.*, II, 2. — [3] Vitruve, *Archit.*, l. VII, c. II. — [4] Palladius, *De re rustica*, l. I, c. XIV. — [5] Vitruve, *op. cit.*, l. VII, c. III : *Cameris dispositis et intextis, imum cælum earum trullissetur, deinde arena dirigatur, postea aut creta aut marmora spoliatur*. Palladius, *op. cit.*, l. I, c. XV : *Parietum vero tectura sic fiet fortis et nitida. Prima trullis frequentetur inductio. Quum siccari cœperit, iterum inducatur, ac tertio. Post hæc tria, ex marmores grano cooperiatur ad trullam.* — [6] Maffei, *Museum Veronense*, p. 166, n. 1. — [7] Muratori, *Thes. veter. inscr.*, p. DXXXVII, n. 3. — [8] Pas étymologiquement toutefois. — [9] En passant par le *sarculus*, la *dolabra*, l'ἀξίνη, la *dolabella*.

Digitized by Google

L'*ascia* est donc bien un symbole basé sur l'outil connu des tailleurs de pierre et nulle idée de cérémonie religieuse ne semble s'y attacher, puisque toute cérémonie religieuse devait être célébrée par un membre du corps sacerdotal et que nombre d'inscriptions nous avertissent que la dédicace *sub ascia* a été faite par des individus dépourvus de tout caractère sacerdotal : les femmes, les enfants, les affranchis. Sans doute les prêtres n'étaient pas exclus du droit de dédier *sub ascia,* mais c'était à titre privé ou domestique qu'ils s'acquittaient de cette fonction.

Il y a encore une autre distinction à faire. Si nous passons du symbole figuré à la formule écrite nous remarquons des variantes assez notables. Tantôt il est dit que le monument a été *sub ascia positum* ou bien *sub ascia dedicatum*. Nous avons ici deux expressions, il est possible qu'elles répondent à deux idées ou à deux usages distincts.

Sub ascia posuit et *sub ascia dedicavit* ne semblent pas synonymes puisque nous voyons qu'un tombeau a pu être préparé, taillé, mis en complet état et ce n'est qu'alors qu'est intervenue la dédicace *sub ascia.* Voici le texte : *D(iis) M(anibus) Frontonis actoris hujus loci, Materna conjugi karissimo, Philusa patri dulcissimo faciendum curavit et Eudrepiles filius, parenti optimo sub ascia dedicavit* [1].

Voici donc la veuve, Materna, qui consacre le tombeau aux dieux mânes de son mari; Philusa, sa fille, se charge de tout ce qui concerne l'érection et c'est au fils du défunt, Eudrepiles, qu'est réservé le soin de la dédicace *sub ascia.* On peut se demander ici si cette dédicace a eu lieu dès que Philusa et Materna ont choisi le tombeau et, par déférence, laissé à Eudrepiles le soin de la dédicace, ou bien, si c'est le monument terminé que la dédicace a eu lieu. En ce cas, il est clair que pour conserver à la dédicace *sub ascia,* « depuis l'ébauchage, » le sens que nous avons exposé il faudrait supposer qu'Eudrepiles n'a fait que ratifier ce qui s'est fait sans lui; mais à lire le texte attentivement on se demande comment il peut se faire que Materna et Philusa se chargent du monument et laissent à Eudrepiles le soin de le dédier *sub ascia.* Cette dédicace aura lieu virtuellement du moment où Philusa commande le bloc de marbre, le désigne et pour qu'il en fût autrement, pour que le choix du monument tout neuf fût distinct de sa dédicace *sub ascia,* il faudrait que cette dédicace consistât en une formalité quelconque que Philusa a pu refuser de remplir afin d'en laisser l'honneur à son frère.

Les mêmes conséquences ressortent du texte suivant : *...Divitia Domitiola mater filiorum III conjugi karissimo et incomparabili ponendum curavit et fili sub ascia dedicaverunt* [2]. Ici la mère prend soin de tout et le bloc choisi par elle n'est cependant pas dédié *sub ascia* par le fait du choix qu'elle en a fait et des modèles qu'elle a adoptés; cette dédicace n'a lieu que quand ses fils seront intervenus.

Il semble donc que le choix du monument ne constitue pas formellement la dédicace *sub ascia,* que cette dédicace peut être retardée jusqu'à l'achèvement du cippe et l'inauguration du tombeau. Ainsi nous arriverions à introduire une cérémonie conventionnelle analogue à celle de la pose de la première pierre dans un édifice. Cette première pierre se trouve tantôt dans les fondations, tantôt au rez-de-chaussée de l'édifice, et son nom de première pierre n'a plus aucun sens véritable. Il en serait de même de la dédicace *sub ascia* qui aurait consisté dans une cérémonie accomplie soit au moment de l'achat, soit à celui de l'inauguration du monument funéraire, au gré du dédicant. Celui-ci aurait, pendant cette cérémonie, accompli le simulacre de tailler lui-même le tombeau et lui donner sa destination et sa place définitives. En quoi consistait cette cérémonie? comportait-elle une formule? des gestes? Nous ne saurions le dire pour le moment. De la sorte le tombeau était officiellement dédié *sub ascia,* c'est-à-dire depuis que l'ébauchoir s'y était attaqué; le dédicant était censé avoir fait l'ouvrage de ses propres mains puisqu'il avait, lui le premier, dégrossi le marbre, il n'y avait pas lieu de supposer qu'il y eût renoncé puisque l'œuvre était arrivée à bonne fin; il signait d'ailleurs son travail ayant grand soin de déclarer son nom avec cette mention *sub ascia dedicavit.*

Nous pourrions apporter en confirmation de cette interprétation des formules, aux termes desquelles on croit voir clairement que la dédicace *sub ascia* a eu lieu après l'achèvement du tombeau et l'introduction du cadavre : *Decimus Marcus sororis dulcissimæ, piissimæ, animæ incomparabilis, memor pietatis, reliquias ejus in hoc tumulo dicavit, et sub ascia dedicavit* [3].

Une autre inscription est encore plus claire, la voici : [4]

D · M
ET
MEMORIAE · AETERNAE
Q · VIREI · LAVRENTINI
5 IIIIII · VIRI · AVG · C · C · C · AVG
LVGVDVNI
HOMINIS · INCOMPARA
BILIS · ET · VIREIAE · ATHE
NAIDI · CONIVGI · EIVS · MEMO
10 RIAM · QVAM · LAVRENTINVS
CONIVGI · KARISSIMAE . FE
CERAT · VIREIVS · ATHE NA
GORAS · FILIVS · EORVM
EVNDEM · LAVRENTINVM
15 CVM · CONIVGE · COLLOCA
VIT · ET · SVB · ASCIA · DEDICA
VIT

C'est donc Laurentinus qui fait construire le tombeau; il ne le dédie cependant pas, il meurt à son tour, et son fils Athénagoras le dépose dans le tombeau de la mère; ce n'est qu'alors que le fils procède à la dédicace de ce tombeau *sub ascia.* On ne peut rien souhaiter de plus formel et le texte paraît absolument décisif.

Peut-être touchons ici aux plus anciennes institutions de l'humanité, vers le temps où il appartenait aux seuls parents du défunt d'enfermer son corps dans la maison où il vivrait d'une vie obscure et amoindrie. Tout en se dispensant de ce soin impossible à rendre, on avait gardé la prétention de n'y pas manquer même lorsque la fabrication du tombeau dépassait les moyens du dédicant. On s'adressait à un artisan apte à cette besogne, mais par un scrupule touchant on lui dérobait le mérite de son travail et on le revendiquait pour soi-même. A cet effet, on faisait le simulacre d'avoir taillé et maçonné le tombeau. Une inscription ne nous laisse aucun doute

[1] Muratori, *op. cit.*, p. LXXVIII. Par contre nous rencontrons une formule, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1829, qui semble indiquer la cérémonie de l'*ascia* dès le début de l'ébauchage du monument :... *et pientissimæ sub ascia faciendum curaverunt.* — [2] Muratori, *op. cit.*, p. LXXXVII; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1854, épitaphe d'un père et de sa fille auxquels l'épouse élève le tombeau, mais dès qu'il s'agit de la dédicace *sub ascia* elle s'associe la survivante *Tertinia Victorina mater infelicissima marito et filiæ et Paternia Victorina patri et sorori ponendum curavit et sub ascia dedicaverunt.* Par conséquent la jeune fille Paternia Victorina n'est pour rien dans la destination donnée au monument puisque c'est sa mère qui s'en charge, mais dès qu'on fait la dédicace, la jeune fille compte. Cas analogue, n. 1884. Ici c'est la fille Rusticinia qui avait fait faire le monument *ponendum curavit,* mais voilà la veuve qui survient, Estivia Ursa, elles s'associent pour la dédicace, *et sub ascia dedicaverunt.* — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 2297. — [4] *Ibid.*, t. XIII, n. 1973.

Digitized by Google

sur ce désir de certaines familles d'être regardées comme ayant construit et taillé de leurs mains le tombeau de leurs parents :

D(iis) M(anibus) et somno æternali securitati memoriæque perpet(uæ) Æliæ Flaviæ Melitanæ q(uæ) v(ixit) an(nos) XXXI. m(enses) IIII, d(ies) X h(oras)... fll. col. Marcellus et Titianus pientiss. sarcophago sigil. cum opere et basibus fecerunt et consecraverunt idibus augustis, Pudente et Orfilo Cos.

Voilà des enfants bien précoces; ils ont non seulement consacré le sarcophage de leur mère, mais fabriqué de leurs mains, bâti la base du monument et construit le tombeau. Or la défunte est morte à 31 ans, 4 mois, 10 jours, ses enfants n'avaient guère plus de treize ou quatorze ans, ce qui démontre clairement qu'ils ont été censés avoir fait eux-mêmes ce tombeau qu'ils ont simplement consacré à leur mère.

Dedicare sub ascia rappelle donc d'assez près la « pose de la première pierre ». On pourrait peut-être aller plus loin et insinuer que le marteau et la truelle qui servent à cette cérémonie ne sont pas sans quelque analogie avec l'*ascia* composée d'un marteau et d'un tailloir aux formes variables.

A. de Boissieu a ingénieusement remarqué et Martin-Daussigny en a conclu que si la saillie de la représentation de l'*ascia* n'était due le plus souvent qu'au creusement de la pierre à l'entour du symbole c'est que le monument n'avait pas été, dès son origine, destiné à recevoir cette figure et à être dédié *sub ascia*. En ce cas on eût ménagé le relief nécessaire en ébauchant le couronnement ou la base du cippe. La figure a été ajoutée après coup parce que la cérémonie de la dédicace *sub ascia* n'aura été résolue par le dédicant qu'après la confection du monument.

Du peu de soin qu'on mettait à représenter, avec une exactitude qui n'eût laissé de prise à aucune hésitation, la figure de l'*ascia*, nous croyons pouvoir conclure légitimement que le nom sous lequel on la désignait importait, dans le cas particulier, beaucoup plus que l'usage qu'on en pouvait faire; qu'au fond, ce qu'on y voyait, ce n'était pas un instrument ayant à produire, dans l'acte complexe de l'inhumation, son effet propre et déterminé; c'était un symbole éveillant une idée que la vie sociale du temps pouvait y attacher.

La solution la plus probable sera donc celle qui sera indifférente à toute croyance religieuse, païenne ou chrétienne, et appartiendra à une classe d'idées qui n'intéressera d'aucune manière les opinions confessionnelles du défunt et des survivants. On pourrait supposer qu'il s'agissait, primitivement du moins et avant que symbole et formule soient devenus des banalités de protocole, on pourrait supposer qu'il s'agissait d'un acte légal, d'un contrat juridique dont l'existence était ainsi officiellement attestée.

Remarquons qu'en général les inscriptions qui présentent la formule ou le symbole témoignent de l'expression d'une douleur plus vive que celles des tombeaux ou l'*ascia* ne se voit pas [1]. De plus les pierres où l'*ascia* se montre présentent des dimensions considérables, comme si on avait songé à les rendre plus résistantes à l'action dissolvante du temps [2]. En outre, un grand nombre des tombes avec l'*ascia* est destiné à recevoir les restes non d'un individu, mais d'une postérité dont on ne prévoit pas la fin, *sibi posterisque suis posuit* [3]. On est encore frappé d'une sorte de corrélation qui existe dans un bon nombre de ces épitaphes entre les mots *memoriæ aeternæ*, *æternæ quieti* du début et la conclusion *sub ascia* [4]. N'y aura-t-il pas dans tout cela l'indice multiforme d'une préoccupation unique d'assurer au défunt ce que dans notre langage moderne nous appellerions une « concession à perpétuité »? Enfin, un dernier argument à l'appui de cette opinion ne se tirerait-il pas de la circonstance fréquente que si la dédicace de la tombe est le fait d'un homme, c'est-à-dire d'un membre de la société apte à contracter un engagement juridique, cet homme est tout simplement nommé et c'est lui qui dédie la tombe? Mais s'il s'agit d'un enfant en bas âge, d'une femme, cette femme et cet enfant sont représentés par des tiers : *Pius filius et conjux ponendum curaverunt et sub ascia dedicaverunt procurante Aristio.... — Rusticiana Vermonia conjugi dulcissimo ponendum curavit et sub ascia dedicavit, procurantibus Victorio Eutychete et Aprili Alexsandro* [5].

Lorsque la religion ne protégea plus efficacement les tombeaux, on ajouta à l'épitaphe des imprécations contre les violateurs. Elles se bornaient quelquefois à une amende (voir t. I, col. 1575), parfois aussi on réclamait un châtiment physique, la main coupée, la mort. Il y avait même une locution proverbiale : *Ipse mihi* ASCIAM *in crus impegi*, et l'on sculpta sur des tombeaux, en y faisant peut-être allusion, une hache tantôt seule, tantôt avec S. A. D. [6].

Il paraît évident, d'après l'étude statistique des monuments, que nous nous trouvons en présence d'une formule nettement localisée dans la région de la Gaule. Quelques exemplaires, disséminés en Italie, se justifient par la profession du défunt ou par sa nationalité qui peut le rattacher à la Lyonnaise; ceux que nous rencontrons en plus grand nombre dans l'Illyricum, semblent témoigner de la présence d'une colonie lyonnaise ou d'un groupe important de gaulois originaires de cette région. Avant d'aborder avec quelques détails ce côté statistique de notre sujet, signalons encore une explication d'ordre matériel de cette localisation de la formule. « A Rome ou en Italie, écrit A. de Boissieu, on employait ordinairement pour les tombeaux les marbres indigènes ou étrangers, les granits, les porphyres, ou une pierre, d'un grain fin et serré qui ne réclamait pas l'emploi de l'*ascia*, mais celui du ciseau, de la râpe et du tampon. Ce n'était donc pas à l'*ascia* qu'était dû le travail des marbres funéraires. Pour notre pierre du Lyonnais au contraire, surtout pour celle de choix, tout le fini s'exécutait avec le marteau et l'on pouvait réellement dire avec l'inscription publiée par Guichenon : *Consumatum hoc opus sub ascia est*. J'ai fait examiner par des gens du métier les surfaces intactes de quelques-uns de nos monuments très bien conservés, et ils y ont tous reconnu un système de polissage analogue à celui qu'on pratique avec la boucharde [7]. »

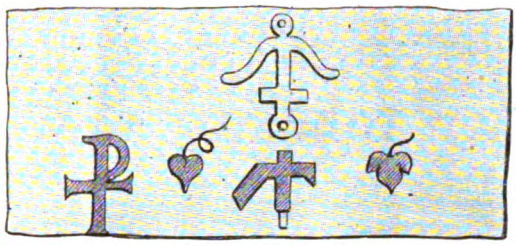
III. *Ascia* sur les monuments chrétiens. — Plusieurs inscriptions chrétiennes portant l'*ascia* avaient été groupées par L.-J. Guénebault qui, très modestement, regrettait « de ne pouvoir donner plus d'explication à ce sujet » [8], dont il proposait l'étude aux lecteurs de la *Revue archéologique*. Une de ces inscriptions (fig. 1003) montrait rassemblés plusieurs symboles familiers aux épitaphes chrétiennes, l'ancre, le chrisme, l'*hedera*. Elle fut éditée pour la première fois par Flaminio Cornaro [9]. Une deuxième tablette de marbre avait été dessinée à Rome par Alb. Lenoir d'après l'original qui se trouvait sur l'un des murs du cloître de Saint-Jean-de-Latran.

[1] A. Conarmond, *Notice du musée lapidaire de la ville de Lyon*, in-8°, Lyon, 1855, n. 1, 17, 30, 44, 119, 143, 154, 159, 226, 228, 295, 372, etc. — [2] *Ibid.*, n. 10, 119, 169, 529, 317, 613. — [3] *Ibid.*, n. 35, 197, 326, 359, 559, 613, 623. — [4] *Ibid.*, n. 30, 43, 44, 94, 96, 112, etc. Le n. 152 qui ne porte pas en tête selon l'usage *memoriæ eternæ* se termine d'une manière insolite par ceux-ci : *sibi posuit et sub ascia dedic. domui æternæ*. — [5] *Ibid.*, n. 186, 355, 537, 584, 625. — [6] Charma, *Notice sur quelques énigmes archéologiques*, dans les *Mémoires lus à la Sorbonne*, in-8°, Paris, 1864, t. II, p. 9 sq.; Pétrone, *Fragm.*, 74; Apulée, *Metamorph.*, III. — [7] A. de Boissieu, *Inscr. ant. de Lyon*, p. 111. — [8] L.-J. Guénebault, *Sur la formule « sub ascia »*, dans la *Rev. arch.*, 1847-1848, p. 48. — [9] C. Flaminius, *Eccl. Venetæ antiq. monum. nunc primum editis... illustratæ*, in-4°, Venetae, 1749, p. 298.

Digitized by Google

Elle faisait voir (fig. 1004) une *ascia* et une colombe avec le rameau. Enfin Bosio et Aringhi [1] avaient publié une épitaphe chrétienne de Rome, ornée de l'*ascia* (fig. 1005) et un marbre sans inscription pourvu de la seule *ascia* (fig. 1006).

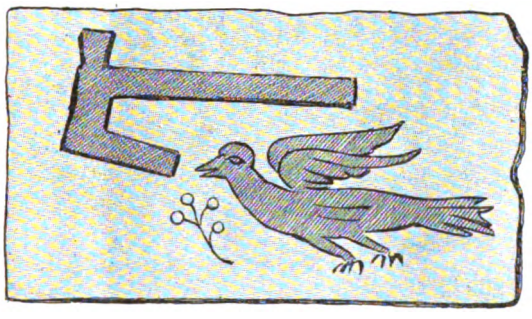
Quelques mois plus tard, le baron Chaudruc de Crazannes revenait sur cette question de savoir, « si les



1003. — Marbre chrétien.
D'après la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 47.

premiers chrétiens du Ier au IVe siècle adoptèrent plutôt par habitude que par une intention religieuse sur le tombeau le signe de l'*ascia* et la formule qui y correspond, empruntée par eux au paganisme, ou si, en l'employant, ils n'y attachèrent pas un symbolisme approprié à leurs croyances [2]. »

Il nous suffira de rappeler ici d'un mot la découverte du tombeau de Virginia, à Besançon, en 1694, dont le retentissement fut considérable [3]. Le sarcophage portait



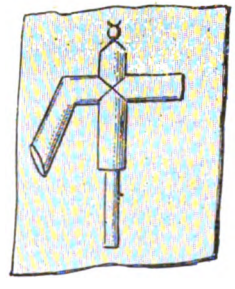
1004. — Marbre chrétien.
D'après la *Revue archéologique*, 1847-48, p. 48.

quatre fois le symbole de l'*ascia*, dans lesquelles « on vit immédiatement autant de croix d'une forme un peu bizarre, mais qui témoignaient que les ossements réapparus étaient sinon ceux d'un saint, tout au moins ceux d'un chrétien » [4]. Il fallut toute la science et la verve de l'abbé J.-B. Boisot pour convaincre Mabillon que l'*ascia* représentée quatre fois sur le sarcophage rattachait la sépulture aux rites du paganisme. Mabillon, qui avait l'abbé Boisot en haute estime, se rendit et fit de ce jugement le thème principal de sa dissertation célèbre sur le culte à rendre aux saints inconnus [5].

Malgré tout ce que Mabillon put dire, certains continuèrent à faire de l'*ascia* une croix dissimulée, l'abbé Xaupy, l'abbé de Tersan, Ch. Lenormant, M. Sansas, entre autres, mais ce n'était chez eux, semble-t-il, qu'un sentiment à l'appui duquel on ne donnait pas de preuves positives. Le baron Chaudruc de Crazannes reprit la question sur des arguments nouveaux. Se fondant sur la variété des formes de l'*ascia* sur les monuments chrétiens, il en conclut qu'elle devait être un symbole cruciforme, ce qui ne paraît pas évident. Il citait alors

1005. — Marbre chrétien.
D'après la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 48.

un couvercle de tombe de Civaux [6], portant sculpté en relief une *ascia* sur la lame de laquelle on lit : FGRA qu'il interprète F(*i*)G(*u*)RA (CRVCIS), ce dernier mot « suppléé par le signe de convention qui l'exprime » [7]; ce qui est précisément en question. Jusque-là on n'avait rien. « Mais de toutes les preuves, la plus irrécusable et la plus décisive, et, de tous les témoignages le plus authentique en faveur de l'identité du signe de l'*ascia* et de celui de la croix sur les monuments chrétiens [8] », c'est un texte de saint Justin l'apologiste; le voici : « Examinez tout ce qui existe dans le monde;



1006. — Marbre chrétien.
D'après la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 47.

reconnaissez que, sans l'emploi des instruments qui ont cette figure (celle de la croix), il ne peut être régi, et qu'il ne peut y avoir communication entre ses diverses parties : on ne fend point les airs si cette voile qui représente notre saint trophée ne demeure entière; sans lui on ne laboure point les champs, on ne creuse point de fossés, on n'exerce aucun art mécanique si l'on ne fait usage d'instruments qui présentent la même forme [9]. »

Ceci n'est qu'une interprétation et des plus contestables. Au temps de saint Justin, vers la deuxième moitié du IIe siècle, le type de la croix n'avait rien de défini. L'Épître de pseudo-Barnabé nous montre qu'on lui donnait la forme du *tau* T, c'est aussi celle que nous voyons sur le *graffito* du Palatin (fig. 585) et sur une

[1] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Parisiis, 1650, t. I, p. 335; t. II, p. 150; in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 259, 326; t. II, p. 596. — [2] Chaudruc de Crazannes, *L'ascia empruntée au paganisme et figurée par les premiers chrétiens sur leurs monuments sépulcraux*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 542 : « Cette question n'est pas nouvelle, ajoutait-il, mais l'on peut dire qu'ainsi formulée et réduite à de telles proportions, sa solution offre encore aux archéologues tout l'attrait de la nouveauté, et leur présente son seul côté abordable et susceptible d'une solution satisfaisante. » — [3] A Castan, *Deux épitaphes romaines de femmes ayant fait partie de l'avenue sépulcrale de Vesuntio*, dans la *Revue archéologique*, 1890, p. 41 sq. — [4] *Ibid.*, p. 42. — [5] *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu ss. ignotorum*, in-4°, Parisiis, 1698. — [6] Siauve, *Mémoire sur les antiquités du Poitou*, in-8°, Paris, 1804. — [7] Chaudruc de Crazannes, *op. cit.*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 544. — [8] *Ibid.*, p. 544. — [9] S. Justin, *Apologia*, I, 55, *P. G.*, t. VI, col. 412.

Digitized by Google

pierre gravée du IIe siècle représentant la crucifixion [1]. C'est donc bien hâtivement que l'on identifiait le type cruciforme tel que l'entendait saint Justin avec celui qui a prévalu depuis et qui s'adapte, en effet, à l'*ascia*.

En définitive, on n'a pu apporter ni un monument figuré ni un texte quelconque démontrant et prouvant cette interprétation cruciforme, imposée à l'*ascia* [2] et il était plus simple de se dire que si l'*ascia* authentique se rencontre sur quelques monuments chrétiens, c'est une première et excellente raison pour croire qu'elle ne se rattache pas à une tradition de l'antiquité païenne ou bien, comme l'ont pensé Vermiglioli, Raoul Rochette et A. de Boissieu, elle peut représenter sur ces tombeaux l'instrument dont se servaient les fossoyeurs officiels (*fossores*) et constater la propriété première et exclusive de la sépulture.

La découverte d'un grand nombre d'inscriptions lors des travaux exécutés en 1882 et 1886, à l'ouest de Lyon, dans le quartier de Trion, la présence de formules d'un christianisme au moins douteux [3] et de l'*ascia* sépulcrale fut l'occasion de revenir sur la valeur de ce symbole. Auguste Allmer qui, le premier, avait cru reconnaître des indices de christianisme sur quelques-unes des inscriptions [4], déclara depuis que leur valeur était bien amoindrie par les formules païennes des dédicaces aux *dieux mânes* et sous l'*ascia* [5] et, vers la même date, J.-B. De Rossi jugeait que les indices de provenance païenne des inscriptions l'emportaient sur les autres : « Laissons de côté, écrivait-il, la formule *diis manibus* qui, cependant, dans l'ensemble de ces inscriptions ayant toutes le même aspect que les païennes est très notable. La formule constante *sub ascia dedicavit* est pour moi un obstacle de la plus haute gravité. Le P. Bruzza dit que l'*ascia* (l'outil du tailleur de pierre) est figurée sur des monuments chrétiens, seulement comme signe du fossoyeur et de son travail. Quant à la formule *sub ascia dedicavit*, il affirme qu'on ne la trouve jamais sur les tombes chrétiennes. Quant à moi, j'ajouterai que la *dedicatio sub ascia* équivalait au *locus sacer* selon le droit païen; formules qui étaient évitées par les fidèles. Il faudrait donc commencer par prouver que la *dedicatio sub ascia* a été admise dans le langage chrétien de l'épigraphie gauloise des premiers siècles. J'en doute fort, jusqu'à preuve du contraire. Et cela m'empêche de suivre l'impulsion favorable au christianisme des monuments de Trion, qui a été donnée à ma pensée par les détails de la découverte, éclairés à la lumière de l'histoire [6]. »

M. Otto Hirschfeld est d'une opinion tout opposée. Dans une note relative au sarcophage de Sertoria Festa, dont l'inscription lui semble offrir des garanties de christianisme, il dit ceci : « MM. Allmer et Dissard [7] tiennent la conjecture présentée par moi peu de temps après la découverte de mon ami Allmer pour, il est vrai, possible; mais à cause de la formule *diis manibus* et de l'*ascia* pour peu vraisemblable. Que, cependant, cette formule funéraire se trouve sur de très nombreuses inscriptions chrétiennes, c'est une chose suffisamment connue et les exemples réunis par Becker pourraient être encore beaucoup augmentés [8]. »

Peut-être De Rossi attribuait-il une importance excessive à ce symbole d'usage local, dont aucun écrivain, juriste, poète, historien, etc., ne s'est avisé de prendre garde. Pour l'*ascia* dans la Lyonnaise et la Viennoise, il pourrait en être arrivé comme pour le sigle D.M. dans le reste de l'empire. Les ouvriers qui taillaient les pierres destinées aux tombeaux avaient l'habitude de tracer sur les marbres le sigle en forme d'*ascia* que l'acheteur eût réclamé s'il ne l'eût pas trouvé. Si l'acheteur était un chrétien il ne songeait pas un instant à faire faire une pierre sur commande à cause de l'*ascia* malencontreuse; il la prenait telle quelle et peut-être sans s'en apercevoir, à coup sûr sans y songer ni s'en préoccuper [9].

Il est remarquable que dès qu'on aborde les monuments chrétiens, le symbole de l'*ascia* se rencontre parfois, bien que rarement, tandis que la formule *sub ascia dedicare* avec ses variantes disparaît absolument. Il n'est pas douteux que sur les épitaphes romaines la présence de l'*ascia* ne marque autre chose que la profession du défunt; aucune épitaphe de femme n'est pourvue de cet outil, tandis que lorsqu'il s'agit de symboles, on ne fait aucune différence pour les attribuer indifféremment aux deux sexes. L'*ascia fossoria* des épitaphes est donc l'outil de travail de tailleurs de pierre ou d'autres gens de métiers, qui ont gravé ou fait graver leur épitaphe sans avoir probablement la moindre idée de la coutume en vigueur chez les Lyonnais. A défaut de toute autre preuve, une inscription recueillie par Marini suffirait. Elle est ainsi libellée [10] :

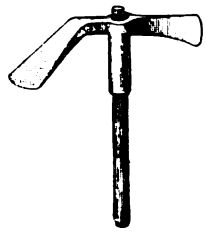
☧ ☨
DEBESTVS MONTANARIVS
QVI LABORAVIT PER OMNIVM
CLIMITERIVM MERITVS FECIT

L'*ascia* que nous voyons sur les diverses épitaphes chrétiennes qui nous en ont conservé l'image est assez différente de forme, en raison sans doute de la nature du travail qu'on lui faisait exécuter (fig. 1007-1014). En ce qui concerne les ouvriers qui creusaient les catacombes, les diverses couches qu'ils rencontraient pouvaient réclamer des outils distincts. Ils rencontraient tantôt le tuf granulaire et tendre, tantôt le tuf lithoïde, tantôt la pouzzolane et le sable des arénaires. De là cette variété d'outils pour rompre, forer, trancher, etc. Pour le tuf granulaire, l'*ascia* avait le manche court et la partie

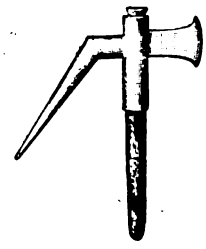
[1] A. de Longpérier, *Pierre gravée basilidienne représentant le Christ en croix*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1867, p. 111. Deux autres pierres gravées offrent le même sujet, cf. Cecil Smith, *The Crucifixion on a greek gem*, dans *The Annual of the brit. School at Athens*, 1896-1897, t. III, p. 201-206; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 479, n. 15. — [2] L'*ascia* cruciforme la plus apparente se voit sur une pierre du musée lapidaire de Lyon, c'est celle d'Atilia Verula, fille d'un décurion des Voconces, qui ne peut à aucun titre être regardée comme chrétienne. Cf. A. de Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, p. 112. — [3] O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christenthums in Lugdunum vor Constantin*, in-8°, Berlin, 1895, p. 27, trad. de A. Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, 1895, p. 453. — [4] A. Allmer, dans la même revue, 1886; *Trion, antiquités découvertes en 1885-1886 et antérieurement*, in-8°, Lyon, 1888, p. 52. — [5] A. Allmer et Dissard, *Musée de Lyon*, in-8°, Lyon, 1888, t. I, p. 162 sq. — [6] J.-B. De Rossi, Lettre du 15 septembre 1888 à A. Poidebard, *Indices de christianisme dans les inscriptions trouvées à Trion, en 1885*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, in-8°, Fribourg, 1898, p. 132. — [7] *Trion*, p. 52; *Musée de Lyon*, t. I, p. 162. — [8] F. Becker, *Die heidnische Weiheformel* diis manibus *auf altchristlichen Grabschriften*, in-8°, Gera, 1881. Voir notre catalogue de ces formules, t. I, col. 171. O. Hirschfeld, *Zur Geschichte*, p. 26, note 93. — [9] Voir ce que nous avons dit du *diis manibus*, t. I, col. 171 sq. Dans la séance du jeudi 19 août 1897 du Congrès scientifique international des catholiques, à Fribourg, M. Jelić fit observer que « la formule *sub ascia dedicavit* a une signification sacrée dans les pays gaulois. Partout où il y avait des Gaulois, même dans la péninsule du Balkan, on la retrouve; très rarement à Rome. Elle est donc toujours caractéristique pour les Gaulois et pour le culte gaulois toléré aussi à Rome ». Mgr Kirsch « fait remarquer qu'il y a aussi des inscriptions certainement chrétiennes, qui contiennent cette formule ». *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques, en 1897*, in-8°, Fribourg, 1898, p. 8. — [10] Marini, dans le ms. Vatic., *n. 9087*, fol. 352b; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 534.

Digitized by Google

opposée se terminait en marteau, l'*ascia* proprement dite offrait un tailloir dont l'extrémité allait en s'élargissant (fig. 1007). Un outil de ce genre a été trouvé dans le ci-



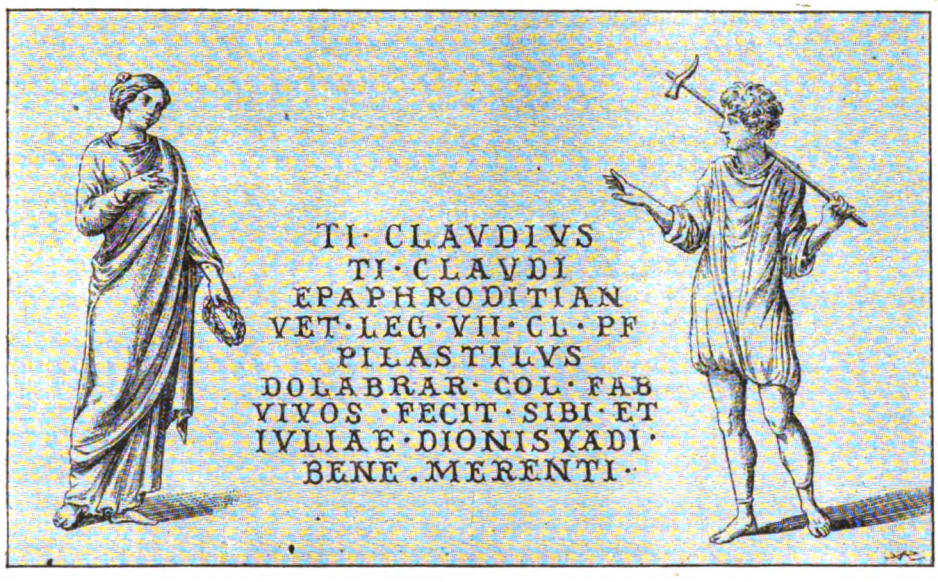
1007. — *Ascia.*



1008. — *Ascia.*

1009. — *Ascia.*

metière de Callixte et nous le voyons représenté sur un marbre du même cimetière [1] et sur un autre marbre du cimetière d'Hermès [2], enfin sur une plaque de terre



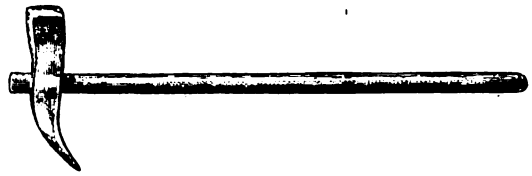
1010. — Marbre païen. — *Dolabra.*

D'après *Saggi di dissertazioni accad. public. lette nella nob. Accad. etr. dell' ant. Citta di Cortona,* 1738, t. II, p. 133.

cuite provenant d'un cimetière inconnu et conservée au Latran. L'*ascia* y a une forme un peu différente de la précédente (fig. 1008) et qui rappelle celle de Ravenne [3].

Dans l'*ascia* sculptée sur un monument du cimetière juif de la *vigna Cimarra,* près de San Sebastiano, le tailloir est arrondi et ce type se retrouve sur une pierre publiée par Muratori [4] (fig. 1009). Ces deux derniers modèles d'*ascia,* à tailloir en aiguille et à tailloir arrondi, étaient également employés pour le travail des cubicules et celui des ambulacres, parce qu'ils permettaient de faire des murs perpendiculaires sans qu'il fût besoin d'y retoucher. Quand on s'attaquait à des couches plus résistantes que la pouzzolane ordinaire, quand le terrain devenait lithoïde, on faisait usage d'une *ascia* d'un modèle différent et permettant de déployer plus de force. C'était la *dolabra* dont nous allons parler.

L'instrument de travail au manche écourté que nous avons vu sur plusieurs marbres des catacombes dédiés à des artisans se montre aussi sur d'autres monuments, en particulier sur les fresques. L'épitaphe du fossoyeur *Debestus* qui promena sa pioche dans toutes les régions du cimetière au service duquel il est attaché nous a montré à côté du chrisme une simple *ascia fossoria.* Cependant cet outil eût été mal commode dans certains



1011. — *Dolabra.*

cas et c'est alors que le fer de l'*ascia* était emmanché à un bâton plus long. L'*ascia* ressemblait moins en pa-

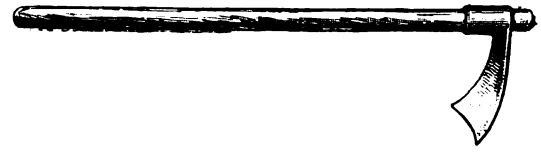
[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani,* in-fol., Roma, 1720, p. 62. — [2] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 363. — [3] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum,* in-fol., Mediolani, 1739, t. I, p. DXXXVI; on ne saurait dire si cette épitaphe de Ravenne est païenne ou chrétienne. Nous trouvons un type semblable dans Mazocchi, *De ascia,* p. 43. — [4] Muratori, *Sopra l'ascia sepolcrale,* dans *Saggi dei dissertaz. dell' Accad. di Cortona,* 1738, t. II, p. 133, pl. 4.

Digitized by Google

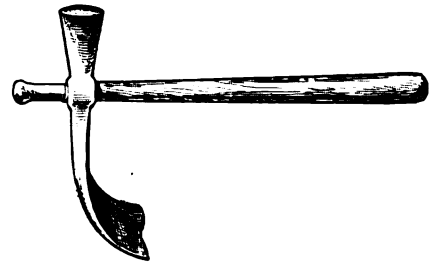
reil cas à l'erminette qu'à la houe et elle recevait le nom de *dolabra*, c'était vraiment l'outil en usage parmi les gens des campagnes qui travaillaient le sol. *Nec minus*

1012. — Ouvrier maniant la *dolabra*.
D'après Wilpert, *Le pitture*, pl. 48, n. 1.

dolabra quam vomere bubulcus utatur, et præfractas stirpes, summasque radices, quibus ager arbusto consitus implicatur, omnes refodiat, ac persequatur [1], et encore : *Quæ falce amputari non possunt, acuta dolabra abradito* [2]. Une inscription du territoire d'Aquilée nous montre un homme portant la *dolabra* sur l'épaule [3] (fig. 1010). Ce qui permettait de déployer plus de force avec la *dolabra* (fig. 1011) qu'avec l'*ascia* c'était la longueur de son manche donnant au travailleur le moyen de faire vibrer l'outil avant de le laisser tomber sur la paroi à désagréger. Deux fresques des catacombes nous font voir des ouvriers maniant la *dolabra* dans l'intérieur des galeries et brisant le tuf [4] (fig. 1012). D'autres fois nous les voyons armés de leur outil jeté sur l'épaule, afin de rappeler leur profession [5]. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur ce sujet en étudiant l'organisation du corps des *fossores*. Voir ce mot. Les fossores représentés dans les planches de l'ouvrage de Bosio sont munis d'une *ascia* pourvue d'un tailloir très large et courbé, mais sans la partie en forme de marteau que nous avons vue jusqu'ici à tous les instruments [6] (fig. 1013). D'après la forme du tailloir on comprend que cette *ascia* devait être employée principalement dans les couches tendres du sol et pour aplanir les rugosités des surfaces à la voûte des ambulacres et des cubicules, permettant d'entamer à peine l'épiderme des parois et de faire un travail plus léger qu'avec la *dolabra* ou l'*ascia fossoria* dont les coups se reconnaissent encore aujourd'hui dans le tuf des catacombes, tandis qu'ils sont presque méconnaissables dans la pouzzolane.

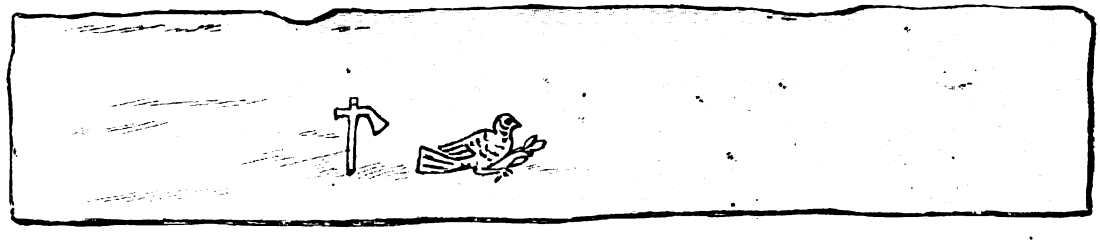


1013. — *Ascia*.



1014. — *Ascia*..

Dans la pouzzolane on faisait usage d'une *ascia* de forme particulière dont il nous reste un exemplaire trouvé par Enrico Stevenson dans un cimetière chrétien situé au cinquième mille de la voie Latine [7]. Ce petit cimetière creusé dans la couche d'un arénaire était de nature si friable que les ambulacres furent trouvés obstrués de débris détachés des parois et des voûtes. Sous ces débris gisait l'*ascia* qui avait servi à



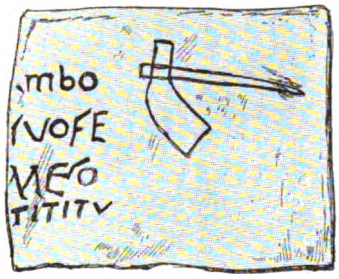
1015. — Marbre chrétien avec l'*ascia*. D'après Roller, *Les catacombes*, t. I, pl. IX. fig. 14.

[1] Columelle, *De re rustica*, l. II, c. II. — [2] *Ibid.*, l. III. — [3] A. L. Muratori, *Sopra l'ascia sepolcrale*, dans *Dissert. accadem. di Cortona*, 1738, t. II, p. 144 ; *Nov. thes. vet. inscr.*, t. I, p. DXXXVIII. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XVIII, fig. 3, 4 ; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Rome, 1903, pl. 48, 59. — [5] *Ibid.*, t. II, pl. XVII. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 335, 339. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 153.

Digitized by Google

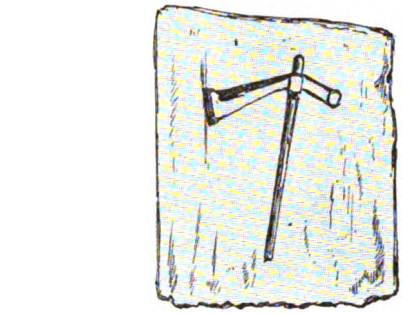
l'un des travailleurs (fig. 1014). Le tailloir va en s'élargissant sur toute la longueur et son tranchant est légèrement arqué avec des extrémités arrondies. Deux outils assez peu différents sont représentés par Muratori[1] sauf pour le tranchant qui la première fois est limité par des pointes vives et la seconde se termine non en arc mais en forme circulaire. Ces derniers exemplaires du type le plus léger de l'*ascia fossoria* ont été certainement ceux dont les fossores firent usage dans les arénaires et dans la pouzzolane du grain le plus tendre.

1016. — Marbre chrétien. D'après Roller, *Les catacombes*, t. I, pl. IX, fig. 15.



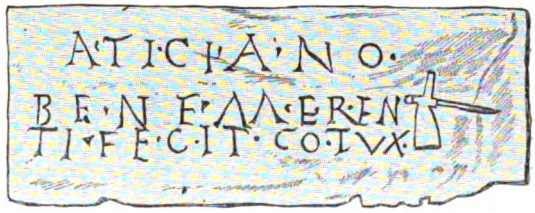
1017. — Marbre chrétien.
D'après Roller, *Les catacombes*, t. I, pl. IX, fig. 17.

Toutefois les épitaphes chrétiennes que nous allons reproduire montreront que les *fossores* n'étaient pas seuls à faire usage de l'*ascia*. Ces inscriptions se trouvent rapprochées parmi les *imagines et symbola artium aliaque id genus civilia et domestica* qui ornent le pilier XVI du musée épigraphique du Latran[2]. Sur ces six épitaphes (fig. 1015-1019) deux ne portent que des symboles, une troisième ne laisse apercevoir que quelques bouts de lignes dont l'interprétation serait arbitraire, une quatrième nous offre une épitaphe dont la paléographie peut nous reporter au IIe siècle, mais dont la formule ne laisse rien deviner de la profession du défunt Aticianus. Enfin les épitaphes de Bauto et de l'alumnus Vitalio nous présentent des indications plus précises. Bauto était charpentier. Ayant commandé son épitaphe de son vivant, il y a fait représenter les outils qui furent son gagne-pain, une scie, un ciseau à froid et une *ascia*. Nous voilà renseignés sur son compte et prévenus qu'il n'était pas de la corporation des *fossores*. Quant à Vitalio, enfant-trouvé, que sa bienfaitrice Cassanes vit mourir âgé de vingt et un ans, on en avait fait un agriculteur, très probablement, et puisqu'il est enterré à Sainte-Agnès[3], un jardinier vivant à Rome. Sur son épitaphe on a représenté un sarcloir, *ascia*, une bêche est un petit instrument qui est probablement celui que les jardiniers nomment *piquoir* et dont ils font usage pour forer la terre afin d'y déposer une bou-



1018. — Marbre chrétien.
D'après Roller, *Les catacombes*, t. I, pl. IX, fig. 16.

1019. — Marbre chrétien. D'après Roller, *Les catacombes*, t. I, pl. IX, n. 18.



1020. — Marbre chrétien.
D'après Roller, *Les catacombes*, t. I, pl. IX, n. 19.

[1] Muratori, *Sopra l'ascia sepolcrale*, dans *Dissertazoni*, 1732. t. II, pl. 4; *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, Mediolani, 1739-1742, p. DXXXV. — [2] De Rossi, *Il museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense*, dans *Triplice omaggio alla Santità di papa Pio IX nel suo giubileo episcopale*, in-4°, Rome, 1877; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. IX, fig. 14-19. — [3] *Römische Quartalschrift*, 1899, p. 12, n. 300.

Digitized by Google

ture dépiquée d'un plant (fig. 1020). Quant aux autres *asciæ* de nos inscriptions nous ne pouvons entreprendre de les attribuer à tel corps de métier de préférence à tel autre.

Au cimetière juif de la Via Appia on a relevé sur un marbre une *ascia* sculptée [1]. Le même symbole a été rencontré à Saulieu, en Gaule, sur un sarcophage [2].

IV. Bibliographie. — A. Allmer, *Trion*, in-8°, Lyon, 1888, p. 52; *Le Musée de Lyon*, in-8°, Lyon, 1888, t. I, p. 162 sq. — G. Amati, *Sopra una iscrizione greca coll' ascia sepolcrale*, dans *Dissertazioni dell' Accademia romana di archeologia*, in-4°, Roma, 1821, t. I, p. 73-112. — Anonyme, *Ascia en fer*, dans les *Travaux archéologiques extraits des Mémoires de l'Acad. impér. des sciences, belles-lettres et arts de Lyon*, 1859-1867, p. 120; réimprimé dans les *Mémoires de l'Acad. de Lyon*, 1866-1868, t. XIII, p. 309-311. — Aubert, dans les *Mémoires de Trévoux*, mai 1715, p. 774 sq.; juin 1715. — Artaud, *Notice des inscriptions antiques du musée de Lyon*, in-8°, Lyon, 1816, p. 62. — A. de Barthélemy, *Recherches sur la formule funéraire « sub ascia dedicare »*, dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 1844, p. 103 sq. — *Bibliothèque raisonnée*, t. XII, part. 2, avril, mai, juin 1734. — Ed. Blanc, *Sub ascia dedicare*, dans le *Bulletin monumental*, 1876, t. XLII, p. 869. — A. de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon reproduites d'après les monuments ou recueillies dans les auteurs*, in-4°, Lyon, 1846-1854 : de l'*ascia* et de la formule *sub ascia dedicare*, p. 103-113. — M. A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiterii dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 62, 363, 373. — L. Bruzza, *Dell' ascia fossoria nei monumenti cristiani*, dans *Dissertazioni postume*, publiées par J.-B. de Rossi, dans *Studi e monumenti di storia e diritto*, 1889, t. X, p. 73-76; *Ascia*, dans F. X. Kraus, *Real-encyclopädie der christlichen Alterthümer*, in-8°, Freiburg, 1880, t. I, p. 97; *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 27-28. — C[ochard], *S. Irénée*, dans *Archives historiques et statistiques du département du Rhône*, 1825, t. II, p. 54 sq. — A. Castan, *Deux épitaphes romaines de femmes ayant fait partie de l'avenue sépulcrale de Vesontio*, dans la *Revue archéologique*, 1890, t. I, p. 42. — A. de Caumont, *Que signifie l'ascia gravée sur les tombeaux payens?* dans le *Bulletin monumental*, 1866, t. XXXII, p. 756-764. — A. de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines*, in-4°, Paris, 1752, pl. XC. — A. Chabouillet, *Compte rendu détaillé des lectures faites à la section d'archéologie. De l'ascia*; dans la *Revue des Sociétés savantes des départements*, 1866. t. XX, p. 544 sq. — J.-J. Champollion-Figeac, *Cours d'archéologie, Paléographie des Romains*, in-12, Paris, 1832; t. II, p. 187 sq. — A. Charma, *Notice sur quelques énigmes archéologiques*, dans les *Mémoires lus à la Sorbonne en 1863*, in-8°, Paris, 1864, p. 1 sq. — J. Chaudruc de Crazannes, *L'ascia empruntée au paganisme et figurée par les premiers chrétiens sur leurs monuments sépulcraux*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 542-545; *Antiquités de la ville de Saintes et du département de la Charente-Inférieure inédites ou nouvellement expliquées*, in-4°, Paris, 1820; *Sur une inscription antique inédite, récemment découverte près de Béziers*, dans la *Revue archéologique*, 1854, t. XI, p. 312-314. — Chelle, *De l'inscription sépulcrale « sub ascia »*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1841, t. XIV, p. 213-219. — N. Chorier, *Recherches sur les antiquités de la ville de Vienne*, in-8°, Lyon, 1828, p. 52. — F.-C. Corradi, *Parerga in quibus antiquitates et historia juris illustrantur libri IV*, in-8°, Helsmstadii, 1735, p. 73. — Flam. Cornaro, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venizia e di Torcello, tratte dalle Chiese Venete e Torcelli illustrate*, in-4°, Padova, 1758. — De la Mare, *Exploration scientifique de l'Algérie*, in-4°, Paris, 1844. pl. 50, 93, 117, cf. A. Judas. — J.-B. De Rossi, *Lettre à Al. Poidebard*. Voir ce nom. — E. Desjardins, *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, in-8°, Paris, 1876, t. I. p. 417; *Note sur un monument découvert récemment à Paris portant la figure de l'Ascia*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1882, t. XXVI, p. 17-19. — A.-N. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, in-4°, Paris, 1843, p. 365, note 1. — Rob. Estienne, *Thesaurus linguæ latinæ*, in-fol., Lugduni, 1573, au mot *Ascia*. — J.-J. Estrangin, *Études archéologiques, historiques et statistiques sur Arles*, in-8°, Aix, 1838, p. 381; *Description de la ville d'Arles, antique et moderne, de ses Champs-Élysées et de son musée lapidaire*, in-8°, Aix, 1845, p. 144. — R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 203, cl. III, n. 509. — J.-A. Fabricius, *Bibliographia antiquaria sive introductio in notitiam scriptorum qui antiquitates hebraïcas, græcas, romanas et christianas scriptis illustrarunt*, in-4°, Hamburgi, 1760, t. II, p. 1038. — Facciolati, *Septem linguarum calepinus. Lexicon*, in-fol., Patavii, 1731, au mot *Ascia*. — J.-B. Ferretius, *Musæ lapidariæ antiquorum in marmoribus carmina*, in-fol., Veronæ, 1762, l. II, mem. XLVIII. — Corn. Flaminius, *Ecclesiæ Venetæ antiquis monumentis, nunc etiam primum editis, illustratæ ac in decades distributæ*, in-4°, Venetiis, 1749, Decas 1, p. 298. — F. de Fleury, *Note sur les mots dérivés du latin « hasta » et sur la formule « sub ascia dedicare »*, dans le *Bulletin monumental*, 1876, t. XLII, p. 617-623. — Ch. Gervais, *Rapport sur la description du musée lapidaire de Lyon* par le docteur Conarmond, dans le *Bulletin de la Société des antiq. de Normandie*, t. I, p. 138; *Sur l'Ascia*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de Norm.*, 1866, t. IV, p. 188-202; *Quelques observations sur une question d'archéologie*, dans le même recueil, 1868, t. V, p. 404-429. — J. Grasser, *De antiquitatibus Nemausensibus*, in-4°, Parisiis, 1607, et dans Sallengriani, *Thesaur. antiquit.*, t. I, p. 1082. — Grégori, *Sur la formule « Sub ascia dedicavit »* dans les *Congrès scientifiques de France*, IXe session, in-8°, Lyon, 1842, t. I, p. 348. — H. Greppo, *Lettre adressée à M. le docteur Labus sur une inscription funéraire du musée de Lyon*, in-8°, Lyon, 1838, p. 23. — C. Grivault de la Vincelle, *Recueil de documents antiques la plupart inédits et découverts dans l'ancienne Gaule*, in-4°, Paris, 1817. — P.-J. de Grosley, *Ephémérides troyennes de l'année 1767*, in-8°, Paris, 1811, t. II, p. 297 sq. — L.-J. Guénebault, *Sur la formule « sub ascia »*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, p. 46-48. — Ch. Guichard, *Funérailles et diverses manières d'ensevelir les Romains, Grecs et autres nations tant anciennes que modernes* in-4°, Lyon, 1581. — Guillon de Montléon, *De la fraternité consanguine des peuples de Lyon et de Milan*, dans les *Archives historiques et statistiques du département du Rhône*, 1829, t. IX, p. 255. — E. Guimet, *De l'ascia des Egyptiens*, dans les *Mémoires de la Société littér. histor. et archéol. de Lyon*, 1870-1871, t. VIII, p. 139-143. — J. Gutherius, *De jure manium seu de ritu, more et legibus prisci funeris libri III*, in-4°, Parisiis, 1615, l. II, c. XXVIII. — P.-J. Guyot des Fontaines *Observations sur les écrits modernes* (1er mars 1735-31 août 1743), in-12, Paris, t. XX, lettre CCXCII. — O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christenthums in Lugdunum vor Constantin*, in-8°, Berlin, 1895, trad. A. Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, 1896, p. 442, n. 493. — Jelić, *Sur la formule « sub ascia dedicavit »*, dans le *Compte rendu du Cong. scient. intern. des catholiques*, in-8°, Fribourg, 1898, p. 8. — A. Judas, *De la formule funéraire « sub ascia »*,

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 16. — [2] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 3, n. 3.

Digitized by Google

dans la *Revue archéologique*, 1858, t. xv, p. 369-377. — Fr. L..., *Lettre sur une inscription sépulcrale*, dans la *Revue archéologique*, 1857, t. xiv, p. 691-693. — Laisné, dans les *Mémoires de Trévoux*, mai 1715. — H. du Lac de la Tour, *Précis historique et statistique du département de la Loire*, in-8°, Le Puy, 1807, 1re partie, p. 129. — P. di Lama, *Iscrizioni di Parma*, in-4°, Parma, 1818, p. 110, 111. — W. Lazius, *Commentariorum veterum Numismatum*, in-fol., Viennæ Austriæ, 1858, p. 432. — J. Lebeuf, *Dissertation critique sur l' « ascia » sépulcrale des anciens*, dans *Recueil de divers écrits pour servir d'éclaircissement à l'Histoire de France et de supplément à la notice des Gaules*, in-12, Paris, 1738, t. ii, p. 282 sq.; *Remarques sur quelques inscriptions ou épitaphes du temps des Romains, nouvellement découvertes à Lyon*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1740, t. xviii, p. 242; *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile du diocèse de Paris*, in-12, Paris, 1739, t. i, p. 243 sq., 288. — E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule antér. au viiie siècle*, in-4°, Paris, 1892, p. 40. — Legrand de Mercey, *L'ascia*, dans *Société des amis des arts et des sciences de Tournus*, 1879, t. i, p. 8-12. — Ch. Lenormant, dans les *Nouvelles annales de l'Institut archéologique*, 1838, t. ii, p. 142 sq. — J. Mabillon, *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu SS. ignotorum*, in-4°, Parisiis, 1698; *édit. nova recognita, emendata et aucta*, in-12, Parisiis, 1705; réimprimée dans *Vetera analecta*, in-fol., Parisiis, 1728, p. 554 sq.; *Traduction de la lettre d'Eusèbe romain à Théophile françois sur le culte des saints inconnus*, in-12, Paris, 1698; in-12, Paris, 1705, p. 135. — S. Maffei, *Antiquitates Galliæ*, in-4°, Paris, 1733, p. 52: *Epistola xi, Ludovico Muratorio; Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. cxlv; *Osservazioni letterarie, che possono servire di continuazione al Giornale de letterati di Italia*, in-8°, Verona, 1739, t. iv. — Mangon de la Lande, *Rapport sur la question de l' « Ascia »*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1836, t. ii, p. 267-295. — D.-J. Martin, *De la religion des Gaulois*, in-4°, Paris, 1727, l. V, c. v, t. ii, p. 238; *Explication de divers monuments singuliers qui ont rapport à la religion des anciens peuples*, in-4°, Paris, 1739. — E.-C. Martin-Daussigny, *Étude sur la dédicace des tombeaux gallo-romains*, in-8°, Lyon, 1872, dans les *Mém. de la Société litt. hist. et archéol. de Lyon*, 1870-1871, t. viii, p. 61-138; Nouvelle étude *sur la dédicace des tombeaux gallo-romains*, dans le *Bulletin monumental*, 1872, t. xxxviii, p. 412-422. — A. S. Mazocchi, *Ad amplissimum virum Bernardum Tanuccium... Epistola, qua ad xxx virorum clarissimorum de « dedicatione sub ascia » commentationes integræ recensentur. Quibus idem Mazochius adnotationes adspersit, curasque posteriores adjunxit*, in-12, Neapoli, 1739; *In mutilum Compani amphitheatri titulum aliosque inscript. commentarius*, in-4°, Neapoli, 1727, cf. *Acta eruditorum Lipsiæ*, janvier 1728. — Ch. Menestrier, *Histoire civile et consulaire de la ville de Lyon*, in-fol., Lyon, 1696, p. 23, 52. — F. Merula, *De legibus Romanorum*, c. xi, n. 6, dans Poleni, *Thesaurus*, in-fol., Venetis, 1737, t. i, p. 94. — A. Millin, *Dictionnaire des Beaux-Arts*, in-8°, Paris, 1806, articles *Hache, Hachette; Magasin encyclopédique*, fructidor an X, n. 7, p. 371 et 373; décembre 1814, p. 329; *Voyage dans les départements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1807, t. ii, iv, cf. t. i, p. 442. — A. Mongez, *Dictionnaire d'antiquités*, in-8°, Paris, 1788, au mot *ascia*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1821, t. v, p. 56; cf. t. i, p. 254; t. iii, p. 17. — B. de Montfaucon, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, in-fol., Paris, 1719, t. v, p. 107; *Supplément*, t. v, 1724, p. 97. — S. Morcelli, *De stylo inscriptionum latinarum*, in-4°, Rome, 1780, t. ii, p. 76. — L.-A. Muratori, *Sopra l'ascia sepolcrale*, dans *Saggi di Dissertazioni accademiche publicamente lette nella nobile accademia etrusca dell' antichissima citta di Cortona*, 1738, t. ii, p. 133-150; *Novus Thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol. Mediolani, 1739, t, i, p. dxxxii sq. — J.-B.-M. Nolhac, *De la hache sculptée au haut de plusieurs monuments funèbres antiques et des mots « sub ascia dedicavit » ou « dedicaverunt » qui terminent les inscriptions gravées sur ces monuments*, in-8°, Lyon, 1840, et dans les *Mémoires de l'Acad. royale des sciences, belles-lettres et arts de Lyon*, 1845, t. i, p. 511-538. — F. Oudin, *Dissertation sur l' « ascia » sepulcrale des anciens et explication des inscriptions de Minervæ Arnalyæ et Mercurio Mocco*, dans Lebeuf, *Recueil de divers écrits*, t. i, p. 281. — B. Passionei, *Iscrizioni antiche*, in-fol., Lucca, 1762. cl. XII, n. 20, 22. — Pavy, dans le *Procès-verbal de la cinquième séance de la section d'histoire et d'archéologie du Congrès scientifique tenu à Lyon, en 1841*, t. i, p. 351. — A. Poidebard, *Indices de christianisme dans les inscriptions trouvées à Trion en 1885, d'après des travaux récents*, dans *Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg*, Xe section, in-8°, Fribourg, 1898, p. 132 sq.: *La nécropole de Trion et les dernières fouilles*, dans la *Controverse et le Contemporain*, 1887, t. ix, p. 627. — Raoul Rochette, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 2e série, 1837, t. xiii, p. 255, note 2. — Th. Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. xii, n. 34. — L. Renier, voir J. Spon, *Recherches*, 1857, p. 69, note 1. — A. Rich, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, trad. Chéruel, in-12, Paris, 1859, au mot *Ascia*. — M. Ripault, *Détermination de la figure connue sous le nom d' « ascia »*, in-8°, Dijon, 1851. — A. Rivalli, *Historia juris civilis*, l. II, n. 8, dans *Tractatus universi juris*, in-4°, Venetiis, 1584, t. i, Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. i, pl. ix, fig. 14-19. — Rossignol, *De l'ascia sculptée sur des tombeaux antiques et de la formule « Sub ascia dedicare » qui termine les inscriptions de ces tombeaux*, dans les *Mém. de l'Acad. des sc., arts et belles-lettres de Dijon*, 1849, t. xlix, p. 165-226. — E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, in-4°, Paris, 1870, t. i, au mot *Ascia*. — A. de Sallengre, *Mémoires de littérature*, in-12, Paris, 1749, t. i, p. 149 sq. — Sansas, *Notice sur quelques sépultures chrétiennes de Bordeaux appartenant au commencement de notre ère*, dans *Société archéologique de Bordeaux*, 1875, t. i, p. 9 sq.; *Premières traces du christianisme à Bordeaux d'après les monuments contemporains; symbolisme de l'ascia*, dans le *Recueil des actes de l'Acad. des sc., belles-lettres et arts de Bordeaux*, 1866, t. xxviii, p. 409-495. — Chr. Saxe, *Observationes ad vetus chirographum thesauri Muratoriani mancipationis formulam continens*, in-4°, Ultrajecti, 1757. — J. Spon, *Recherches des antiquités et curiosités de la ville de Lyon, ancienne colonie des Romains et capitale de la Gaule celtique*, in-8°, Lyon, 1857 (édit. L. Renier et J.-B. Montfalcon), p. 68. La première édition est de 1673. — E. Stevenson, dans *Notizie degli scavi*, 1880, t. vi, p. 36. — A. Steyert, *Nouvelle histoire de Lyon et des provinces du Lyonnais, Forez, Beaujolais, Franc-Lyonnais et Dombes*, in-4°, Lyon, 1895, t. i, p. 400. — A. de la Teysonnière, *Recherches historiques sur le département de l'Ain*, in-8°, Bourg, 1838, t. i, p. 79; t. ii, p. 7 sq. — De Tersant, *Note sur l'ascia*, dans les *Mémoires de la Société des antiquitaires de l'Ouest*, 1836, p. 267. — Ph. del Torre, *Monumenta veteris Antii commentaris illustrata et accurate explicata*, in-4°, Romæ, 1700, p. 355. — Hadr. Turnebus, *Commentar. ad Cicer. de Legib.*, in-4°, Parisiis, 1557, l. II, n. 23. — S. Ursatus, *Li marmi eruditi*, in-4°, Padova, 1659, p. 95. — Fl. Ursinus, *Commentar. ad*

Digitized by Google

leg. XII tabularum, dans Grævius, *Thesaurus*, in-fol., t. II, p. 1366. — De Valbonnais et Laisné, dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1715, p. 1024, 1034, 1047, 1058. — Piérius Valerius, *Hieroglypha*, in-fol., Lugduni, 1826, l. XLII. — Vallot, *De la formule « sub ascia dedicavit »* dans les *Mémoires de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or*, 1834-1835, t. II, p. 294-300, in-8°, Dijon, 1836; Vallot et Rossignol, *Sur l'ascia gravée sur les tombeaux gallo-romains*, dans les *Mém. de l'Acad. des sc., arts et belles-lettres de Dijon*, 1841-1842, t. XLIV, p. 181-187. — Venuti, *Dissertations sur d'anciens monuments trouvés à Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1754. — G.-B. Vermiglioli, *Iscrizioni Perugine*, in-4°, Perugia, 1804, cl. XII, n. 1, p. 433. — F. Vettori, *Dissertatio philologica qua nonnulla monumenta sacræ vetustatis ex Musæo Victorio deprompta*, in-4°, Romæ, 1751, p. 45, 47, note 4. — Vrin-Lucas, *Remarques sur la formule « sub ascia »*, dans la *Revue archéologique*, 1857, t. XIV, p. 691-693. — J. de Witte, *Mémoire sur l'impératrice Salonine*, in-4°, Bruxelles, 1852, p. 48.

H. LECLERCQ.

ASHBURNHAM (PENTATEUQUE D'). — Un des plus anciens et des plus célèbres manuscrits que nous rencontrons au cours de nos études est celui qui est désigné sous le nom de *Pentateuque de lord Ashburnham*. Les pérégrinations de ce manuscrit, l'importance de son texte et la beauté de ses enluminures ont contribué à lui attirer une véritable et légitime célébrité[1]. Nous nous réduirons ici à ne parler que des miniatures; le texte relevant d'autres études[2].

Le *Pentateuque d'Ashburnham* est un manuscrit de 142 feuillets, mesurant 0m370 de hauteur sur 0m322 de largeur, écrit sur parchemin[3] et contenant au fol. 2*a* l'énumération des livres contenus dans le volume : *In hoc corpore conti||nentur. libri quinque id est || bresith, quam nos. genesi dicimus || hellesmoth. qui exodus appelatur || valecra. id est leviticus || vaieddabber. quem numerorum vocamus || elladdabbarim. qui. deutheron || prenuntiamus*. Cette inscription se lit dans la baie d'un portique sur lequel est attachée une draperie relevée de chaque côté et suspendue par des anneaux courant sur une verge. Cette page n'offre qu'un médiocre intérêt et nous ne nous y attarderons pas. Les dix-huit grandes pages enluminées qui forment la décoration du manuscrit sont, au contraire, d'une extrême importance. A l'exception de trois d'entre elles, les miniatures couvrent toujours une page entière. Elles nous représentent, dans leur variété et leur bigarrure, des scènes de la Bible, depuis la création jusqu'aux derniers jours de Moïse. Régulièrement, tout un cycle d'événements est réuni sur un feuillet; le nombre total des scènes dépasse quatre-vingts. On sait que les monuments de l'histoire des arts, pour la période comprise entre la chute de l'empire romain et l'avènement des Carolingiens, sont d'une insigne rareté. On ne peut guère en juger en France que d'après des ornements d'orfèvrerie et de petits objets mobiliers trouvés dans des sépultures mérovingiennes. Le *Pentateuque d'Ashburnham*, auquel nous pouvons restituer son véritable titre de *Pentateuque de Saint-Gatien de Tours*, apporte dix-neuf grands tableaux du VIIe siècle, tels qu'il n'en existait que bien peu en Europe pour cette haute antiquité. Outre ce titre archéologique, le manuscrit présente un certain intérêt liturgique, puisque, à une époque fort ancienne, il a servi pour la récitation des offices. D'où les notes *Lectio pascæ* et *Lectio ordinationis diaconorum* qui se lisent sur les folios 109 et 125.

Les savants éditeurs de la *Palæographical Society* ont supposé que le volume avait été copié au VIIe siècle, dans le nord de l'Italie[4], tandis que Samuel Berger en fait une œuvre espagnole[5].

L'ensemble des dix-huit tableaux que nous allons décrire constitue une œuvre étendue dans laquelle on s'est hâtivement imaginé rencontrer la faculté créatrice d'un artiste occidental presque entièrement dégagé de l'influence de l'art classique.

Ce qui est moins contestable c'est la contribution apportée par les miniatures du *Pentateuque* à l'histoire de l'architecture, du costume et des instruments domestiques et agricoles. De la simple maison des champs à la ville crénelée, de la charrue et de la faux du laboureur aux magnifiques vêtements et à la couronne royale, du foyer de la cuisine à la toilette de la femme de rang illustre, tout ce qui, dans ces temps reculées, servait aux nécessités de l'existence ou à l'ornement de la vie, tout cela a été représenté par l'artiste avec beaucoup de soin et d'amour, et à chaque pas, nous rencontrons du nouveau et de l'inconnu.

En ce qui concerne l'architecture, le peintre paraît avoir donné grande latitude à son imagination. Si les formes architectoniques sont assez fidèlement reproduites, il semble que la combinaison de ces formes ou des styles doive être imputée au seul enlumineur. Il va sans dire que les anachronismes abondent et qu'en fait de couleur locale on en trouve ce que les ouvrages de ce temps peuvent donner.

Fol. 1*b* (= O. v. Gebhardt, pl. II). La Création. Gen., I, 1-10. Composition d'une incohérence et d'une laideur parfaites. Dieu est représenté quatre fois créant : 1° la terre; 2° la lumière; 3° séparant les eaux qui sont dessus le firmament de celles qui sont dessous; 4° séparant la terre de la mer.

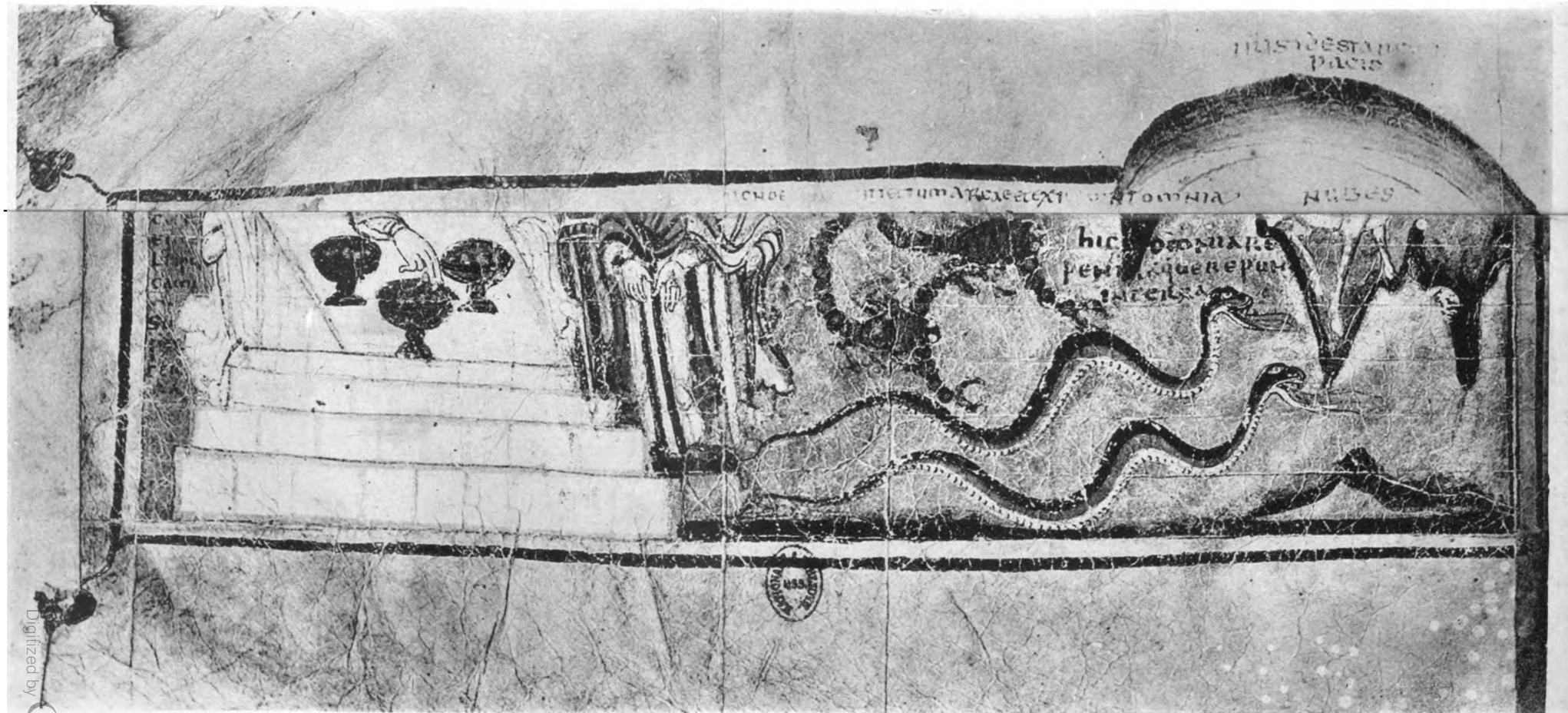
Fol. 6*a* (= O. v. Gebh., pl. III). Adam et Ève et la mort d'Abel formant neuf scènes réparties sur trois registres. Les inscriptions qui accompagnent chaque épisode ne sont pas superflues pour l'identification : *adam cum [uxore] sua cum tonicis pe[l]lic[eis]; — hic ava sub casa...; — hic cain ubi fe..., hic abel ubi offeret; — hic ava sub casa feret cain filium suum; — hic adam colet terram suam; — hic cain interrogatur a dno de abel...; — hic abel ubi pascet gregem suam; — hic cain colet terram suam; — hic cain ubi occidit abel fratrem suum.*

Fol 9*a* (= O. v. Gebh., pl. IV). Le déluge, *hic noé inclusus in arca [? cum uxorem et fili]os et nuros cum omnia substantia ter[ræ... p]ecora, bestias et volatilia.* L'arche flotte sur les eaux. L'arche est un vaste coffre solidement boulonné, munie d'une porte à ferrures et de trois fenêtres toutes hermétiquement closes. D'après un type que nous avons noté ailleurs (fig. 934) cette arche repose sur quatre pieds. Au-dessous, charriés par les eaux, des géants, des hommes, des animaux.

Fol. 10*b* (= O. v. Gebh., pl. V). La sortie de l'arche. Plusieurs actions sont rassemblées. La porte, les fenêtres, le toit de l'arche sont ouverts et elle repose sur des montagnes, Noé à la fenêtre de gauche regarde l'horizon, il lâche le corbeau qui ne reviendra pas; à la

[1] On trouvera une étude sur les pérégrinations du manuscrit dans O. von Gebhardt, *The miniatures of the Ashburnham Pentateuch*, in-fol., London, 1883, p. 1-5, et dans L. Delisle, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, in-8°, Paris, 1888, la préface de ce livre peut tenir lieu de tous autres renseignements. L. Delisle, *Les manuscrits du comte d'Ashburnam*, in-8°, Paris, 1883. — [2] L. Delisle, *op. cit.*, p. 1-3, donne une description minutieuse du volume. — [3] Outre la publication de M. O. von Gebhardt, *Op. cit.*, nous devons mentionner le mémoire de A. Springer, *Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters, mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham-Pentateuch*, in-4°, Leipzig, 1884, extraits des *Abhandlungen d. philol. hist. Klasse d. klg. sächs. Gesells. der Wissensch.*, t. IX, n. VI; J. Strzygowski, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, in-4°, Leipzig, 1901, p. 32-39. — [4] Le ms. est aujourd'hui coté, Bibliothèque nationale, *nouv. acq. lat. n. 2334*. — [5] *Hist. de la Vulgate*, in-8°, Paris, 1893, p. 11-12.

Digitized by Google



LE DÉLUGE

Miniature du Pentateuque d'Ashburnham *fol. 9*

Bibliothèque Nationale (nouv. acq. lat., n° 2334)

Digitized by Google

Digitized by Google

fenêtre de droite, il lâche un deuxième corbeau; à la fenêtre centrale il reçoit la colombe. Par la porte, ouverte à deux battants, on voit la famille rangée, prête à sortir. On la voit encore, quatre hommes et quatre femmes, par le couvercle soulevé du toit. Les animaux ont déjà pris la clé des champs, mais ils s'éloignent par couples : lions, chacals, ânes, scorpions, bœufs, chameaux, etc.

Au premier plan, Noé, entouré des siens, offre un sacrifice.

Fol. 18*a* (= O. v. Gebh., pl. VI). Sodome et Gomorrhe. Les deux villes sont couvertes d'une pluie de feu. Puis Ségor, d'où Loth s'éloigne avec ses filles pour se rendre dans une caverne où il s'enivre avec ses filles. — Sarah dans la maison d'Abimelech — Abimelech renvoyant Abraham et Sarah — Sarah et Agar devant Abraham. Cette page n'est qu'un prétexte à des architectures sans fin.

Fol. 21*a* (= O. v. Gebh., pl. VII). Isaac et Rebecca.

Fol. 22*b* et 25*a* (= O. v. Gebh., pl. VIII, IX). Jacob et Esaü.

Fol. 30*a* (= O. v. Gebh., pl. X). Fuite de Jacob. — Réconciliation avec Laban.

Fol. 40*a*, 44*a*, 50*a* (= O. v. Gebh., pl. XI, XII, XIII). Histoire de Joseph et mort de Jacob.

Fol. 56*a* (= O. v. Gebh., pl. XIV). Histoire de Moïse.

Fol. 58*a* (= O. v. Gebh., pl. XV). Moïse et Aaron devant Pharaon. Les hébreux faisant des briques et des édifices.

Fol. 65*b* (= O. v. Gebh., pl. XVI). L'ange exterminateur. Départ d'Égypte.

Fol. 68*a* (= O. v. Gebh., pl. XVII). Passage de la mer Rouge.

Fol. 76*a* (= O. v. Gebh., pl. XVIII, XX). Le Sinaï. Le tabernacle.

Fol. 127*b* (= O. v. Gebh., pl. XIX). Moïse et les LXX vieillards.

Nous ne décrivons pas ces dernières planches parce que nous aurons l'occasion d'y revenir.

H. LECLERCQ.

ASIE-MINEURE. Voir TURQUIE D'ASIE.

ASINARII. Voir ANE, col. 2041, et CALOMNIE.

ASPASMOS. Voir SALUTATIONS.

ASPERGILLUM. Voir GOUPILLON.

ASPERSION. Voir BAPTÊME.

ASSÉMANI, littéralement le *Simonite,* c'est-à-dire le *fils de Simon,* de l'arabe *as-sem'ani,* nom patronymique d'une famille libanaise, dont plusieurs membres, établis à Rome au XVIIIe siècle, se sont acquis dans les sciences sacrées et la littérature orientale une gloire durable. Nous ne nous occuperons ici que des plus illustres.

I. **ASSÉMANI** (Joseph-Simonius), et non pas *Simon,* comme on l'écrit trop souvent, Simonius n'étant que la forme latinisée d'Assémani, est le chef de la pléiade. Né en 1687, à Hazroun, au pied du Djébel Makmel et dans le voisinage de la forêt des cèdres, il vint de bonne heure à Rome au collège maronite et se fit bientôt remarquer par une science encyclopédique; il connaissait, dit-on, une trentaine de langues. Une mission scientifique, remplie avec succès, lui ouvrit le chemin des honneurs. En 1707, Assémani, cousin de Joseph, avait exploré, sur l'ordre du pape Clément XI, les monastères de Nitrie, et en avait rapporté une quarantaine de manuscrits syriaques, minime partie de l'admirable bibliothèque réunie à Scété, au Xe siècle, par Moyse de Nisibe. Mis en goût par cette première tentative, Clément XI organisa, en 1715, une nouvelle expédition, dont il confia la direction à Joseph Assémani. Celui-ci revint, au bout de deux ans, chargé de précieuses dépouilles recueillies en Égypte, mais surtout en Syrie. Admis en récompense à la bibliothèque vaticane, l'habile maronite se mit aussitôt à inventorier les manuscrits rapportés par lui, et à en tirer une foule de renseignements nouveaux. Au milieu de ses recherches scientifiques, il ne négligeait point les intérêts de sa nation, et l'influence qu'il avait su prendre auprès de ses compatriotes non moins que son attachement au saint-siège déterminèrent Clément XII à l'envoyer au Liban en qualité d'ablégat pour y présider le concile national qui se tint au monastère de Louayzé, tout près de Beyrouth, du 30 septembre au 3 octobre 1736. Avec les actes du concile, qu'il mit aussitôt en latin, l'ablégat pontifical rapporta de Syrie de nouveaux manuscrits, près de deux mille monnaies ou médailles, et surtout l'inscription sur cuivre des privilèges de Domitien en faveur de l'Égypte. Tant de richesses littéraires ou artistiques ne firent qu'accroître la bienveillance des papes à son égard; déjà investi de plusieurs prélatures, il fut nommé préfet de la Vaticane et archevêque de Tyr, et quand il mourut octogénaire, le 13 janvier 1768, il emporta les regrets unanimes de Rome et de l'Europe savante. Il laissait un grand nombre de travaux, mais la plupart inachevés. Comme ses deux neveux, Etienne-Evode et Joseph-Aloys, il n'avait point su se borner. On a souvent le défaut, en Orient, de faire le portail plus grand que la maison. Peut-être se fût-on montré moins sévère envers lui, si un regrettable incendie n'était venu, le 30 août 1768, détruire sa bibliothèque et ses manuscrits.

Le premier et le plus important ouvrage de Joseph Assémani, celui que, aujourd'hui encore, on ne consulte jamais sans profit, a pour titre: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Græcos, Aegyptiacos, Ibericos et Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI pontificis maximi ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, et bibliothecæ Vaticanæ addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita, Joseph Simonius Assemanus, Syrus maronita, sacræ theologiæ doctor, atque in eadem bibliotheca Vaticana linguarum Syriacæ et Arabicæ scriptor,* 3 tomes en 4 vol. in-fol., *Tomus I. De scriptoribus Syris orthodoxis,* Rome, 1719, 22 f., 648 p. et 1 f. A la suite de la dissertation genérale annoncée par le sous-titre, on trouve dans ce volume le catalogue des manuscrits acquis par Clément XI dans l'ordre suivant: *Codices Nitrienses,* p. 561-572; *Codices Echellenses,* p. 573-580; *Codices Amidenses,* p. 581-584; *Codices Beroeenses,* p. 585-587; *Codices Petri a Valle,* p. 587-592; *Codices græci Pii II,* p. 593-597; *Codices græci Abrahami Massad Maronitæ,* p. 598-605; *Codices quos auctor ex Oriente advexit,* p. 606-632; *Codices arabici a Clemente Caracciolo Neophyto nuperrime exscripti,* p. 632-634; enfin un index étendu, p. 635-648. — *Tomus II. De scriptoribus Syris monophysitis,* Rome, 1721, 16 f., 472 p. La dissertation sur les écrivains monophysites est suivie de la dissertation sur les patriarches jacobites. — T. III, pars 1a. *De scriptoribus Syris Nestorianis,* Rome, 1725, 19 f., 709 p. Après l'histoire générale des auteurs Nestoriens, p. 1-610, vient l'histoire des patriarches Chaldéens ou Nestoriens, p. 611-630; puis des *addenda et corrigenda,* p. 631-634, le catalogue des manuscrits de la Propagande déposés au Vatican, p. 635-644, et le catalogue des imprimés arméniens du Vatican, p. 645-655. L'index général occupe les p. 656-707. — T. III, pars 2a, *De Syris Nestorianis,* Rome, 1728, 16 f., dont les trois derniers contiennent le catalogue des manuscrits syriaques offerts à Benoit XIII par Gabriel Evo, archevêque de Chypre, CMLI p. contenant l'his-

Digitized by Google

toire des nestoriens; puis, de la p. CMLII à la p. CMLVI, le catalogue des manuscrits grecs, au nombre de 15, apportés de l'Athos par Abachum Andriani et Benjamin Valacci, moines des Ibères. Ce grand ouvrage s'arrête brusquement ici. Le t. IV devait voir le jour en 1736, comme nous l'apprend Aug. Friedr. Pfeiffer [1]. Mais nous savons, par le précieux tableau des œuvres complètes de J.-S. Assémani, publié par Mai [2], que la *Bibliotheca orientalis* devait comprendre en outre les volumes suivants : t. V. *De syriacis et arabicis sacrarum scripturarum versionibus;* t. VI. *De libris ecclesiasticis Syrorum;* t. VII. *De conciliorum collectionibus syriacis;* t. VIII. *De collectionibus arabicis;* t. IX. *De scriptoribus græcis in syriacum et arabicum conversis;* t. X. *De scriptoribus arabicis christianis;* t. XI et XII. *De scriptoribus arabicis mahometanis.* Bien qu'inachevée, cette monumentale collection gardera toujours le mérite d'avoir ouvert à l'Europe savante l'histoire et la littérature de l'Orient. Elle n'est certes pas sans défaut, et Assémani, en bon maronite, favorise sa propre nation au détriment des autres [3]. On l'a même accusé d'avoir, dans ce but, modifié certains textes. Pour qui connaît le chauvinisme des Libanais, la chose n'est pas impossible. Mais poursuivons.

Pendant que s'imprimaient les divers tomes de la *Bibliotheca orientalis,* l'auteur avait publié : 2. *Oratio de eligendo summo pontifice,* in-4°, Rome, 1721 ; 3. *De sacramento confirmationis a presbyteris græcis cœterisque Orientalibus administrato,* in-fol., Rome, 1725. A ces ouvrages, le fécond Maronite ajouta, en 1729, une nouvelle édition du *Chronicon Orientale.* En voici le titre : 4. *Chronicon Orientale Petri Rahebi Aegyptii primum ex arabico latine redditum ab Abrahamo Ecchellensi... Nunc nova interpretatione donatum a Josepho Simonio Assemano. Accessere... ejusdem... dissertationes IV,* Venise, 1729, in-fol., 10 p., 270 p. Ce volume fait partie du tome XVII du *Corpus historiæ byzantinæ* publié par Javarina. Les quatre dissertations nouvelles ajoutées par Assémani traitent, la première, des tables chronologiques de Grégoire Aboul-Faradj Bar-Hébræus († 1286); la seconde, des patriarches d'Alexandrie; la troisième, des patriarches jacobites d'Antioche ; la quatrième enfin, de la religion des arabes. Elles occupent les p. 103 à 270 du volume. 5. *De Syris monophysitis dissertatio,* in-fol., Rome, 1730. 6. *Rudimenta linguæ arabicæ cum catechesi christiana,* in-4°, Rome, 1732, 28 p. 7. *Ephræmi Syri opera omnia quæ extant græce syriace latine in sex tomos distributa,* in-fol., Rome, 1732-1746. Cette édition, entreprise à l'instigation du cardinal Quirini, est le résultat d'une collaboration. A Joseph Assémani est due l'introduction générale placée en tête du premier volume, et la série gréco-latine des œuvres du grand docteur syrien contenues dans les trois premiers volumes: t. I. 1732; t. II, 1743; t. III, 1746. Les deux premiers volumes reproduisent pour le grec l'édition d'Oxford ; le t. III est entièrement nouveau ; il est le seul à porter sur le frontispice le nom de Joseph Simonius Assémani. La série syriaco-latine comprend les tomes IV-VI; les tomes IV et V, datés, le premier, de 1737, et le second, de 1740, sont dus au jésuite libanais Pierre Ambarach ou Pierre Benoît; le tome VI, paru en 1746, a pour éditeur principal Etienne-Evode Assémani, neveu de Joseph. Ce recueil n'est pas sans mérite, mais il laisse fort à désirer pour la correction des textes. 8. *Oratio habita in basilica principis apostolorum de Urbe die 22 feb. 1733 a J.-S.-A. dum a capitulo et canonicis Benedicto XIII Pont. Max. solemnes exequiæ celebrarentur antequam ejus corpus inde ad ecclesiam S. M. s. Minervam efferretur,* in-8°, Rome, 1733. 9. *Oratio habita in funere Friderici Augusti regis Poloniæ, ducis Saxoniæ, etc. habita in basilica S. Clementis die 22 Maii 1733,* in-8°, Rome, 1733. 10. *Regulæ et constitutiones monachorum syrorum Maronitarum O. S. Antonii abb. Congreg. Montis Libani ex arabico latine redditæ,* in-4°, Rome, 1735; *eædem arabica lingua et charactere syriaco impressæ,* in-4°, Rome, 1735. 11. *Relazione dell' Ablegazione apostolica alla Nazione de' Maroniti nella Siria e Monte Libano di Mr. Gius. Sim. Assemani alla S. Congreg. de Prop. Fede,* in-4°, Rome, s. d., mais des environs de 1737, aussitôt après le retour de l'ablégat à Rome. A cette mission nécessitée par le synode libanais, doit se rattacher la rédaction des actes de ce même synode ; elle a pour auteur unique l'ablégat lui-même. Mais, chose curieuse, l'original, comme l'a démontré J. N. Strassmeier, n'est pas l'arabe, mais le latin [4]. Les deux textes ont d'ailleurs eu plus d'une édition, sur lesquelles on peut voir l'introduction à ce synode en tête du t. XXXVIII de l'*Amplissima conciliorum collectio* de Mansi, actuellement en publication. 12. *Oratio finitis exequiis Clementis XII die 18 febr. 1740 de eligendo summo pontifice habita,* in-4°, Rome et Augsbourg, 1740. 13. *De sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio ac Redempto episcopis, deque presbytero et martyre Eutychio,* in-4°, Rome, 1745. 14. *Italicæ historiæ scriptores ex bibliothecæ Vaticanæ aliarumque insignium bibliothecarum manuscriptis codicibus collegit,* 4 vol. in-4°, Rome, t. I-II, 1751 ; t. III, 1752; t. IV, 1753. Ces quatre volumes ont pour sous-titre : *De rebus Neapolitanis et Siculis ab a. Chr. 500-1200.* Ils ne forment pas, en effet, un ouvrage d'ensemble, mais ils traitent exclusivement du royaume de Naples et des Deux-Siciles, à l'histoire duquel ils apportent un certain nombre de documents inédits. Ce furent, à l'époque où ils parurent, d'utiles suppléments au recueil de Muratori. Assémani avait d'ailleurs conçu un plus vaste projet, et ses *Italicæ historiæ scriptores* devaient comprendre encore quatre volumes [5] : t. V-VI. *De antiquis rerum Neapolitanarum et sicularum Scriptoribus;* t. VII-VIII. *Anecdota rerum Neapolitanarum et Sicularum monumenta. Subiiciuntur alia huiusmodi ad res Italicas spectantia, nimirum ad regnum Longobardicum, Ducatus Romanum, Spoletinum, Foroiuliensem, Tusciæ,* etc. 15. *Kalendaria Ecclesiæ universæ in quibus tum ex vetustis marmoribus, tum ex codicibus, tabulis, parietinis, pictis, scriptis, sculptisve, sanctorum nomina, imagines, et festi per annum dies ecclesiarum Orientis, et Occidentis, præmissis uniuscujusque Ecclesiæ originibus recensentur, describuntur, notisque illustrantur, studio et opera J. S. A.,* 6 vol. in-4°, Rome, 1755 (toutes les lettres d'approbation portent la date de 1750). Ces six volumes ont pour sous-titre : *Kalendaria Ecclesiæ Slavicæ sive Græco-Moschæ.* Par le fait, il n'y est question que des Églises gréco-slaves, dont l'auteur étudie les origines religieuses en cinq livres, occupant les cinq premiers volumes, pour passer ensuite à l'examen de leurs calendriers liturgiques, surtout à l'aide des tableaux Capponiani, du t. V, p. 208, à la fin, et dans tout le t. VI. Mais, ici encore, il s'était proposé de faire davantage, et six autres volumes devaient comprendre les traités suivants [6] : t. VII. *Kalendaria vetusta Græcorum;* t. VIII. *Eadem Syrorum Maronitarum, Iacobitarum et Nestorianorum;* t. IX. *Eadem Armenorum;* t. X. *Eadem Ægyptiorum et Æthiopum;* t. XI et XII. *Eadem Latiniæ syro-chaldaicæ traditio circa Petri apostoli ejusque successorum Romanorum pontificum divinum primatum,* in-8°, Rome, 1870, p. 95-108. — [4] Voir *Conciliorum recentiorum collectio Lacensis,* t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1876, p. 610-612. — [5] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* p. 166-167. — [6] *Ibid.,* p. 166.

[1] *Die zweite Vorrede von J. S. Assemanns* (sic) *orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern. In einem Auszug gebracht,* Erlangen, 1776, 2 parties, 776 p. — [2] *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita,* t. III, Roma, 1828, 2e partie, p. 166. — [3] Sur cette question en particulier, voir Joseph David, *Antiqua Ecclesiæ*

Digitized by Google

norum. A ce premier recueil devait s'en ajouter un second intitulé : *De sacris imaginibus et reliquiis*, divisé à son tour en cinq volumes : t. I. *De sacris imaginibus musivis, pictis, et anaglyptis, quæ in vetustis Orientis et Occidentis Ecclesiis servantur*; t. II. *De sacris imaginibus quæ in antiquis mss. codicibus latinis, græcis, et orientalibus adservantur*; t. III. *De sacris imaginibus D. N. Jesu Christi*; t. IV. *De sacris deiparæ virginis imaginibus in Oriente et Occidente cultis*; t. V. *De sacris Palestinæ locis et venerandis reliquiis, quæ ad Christum dominum et ad virginem deiparam referuntur*. De cette seconde série, il n'a été publié qu'une partie du t. Ier dans l'ouvrage suivant : 16. *Nicolai Alemanni, de Lateranensibus parietinis dissertatio historica, additis quæ ad idem argumentum spectantia scripserunt Cæsar Rasponus et Josephus Simonius Assemanus*, in-4°, Rome, 1756. 17. *Bibliotheca Juris Orientalis canonici et civilis auctore J. S. A. utriusque signaturæ referendario, bibliothecæ Vaticanæ præfecto, SS. Basilicæ S. Petri de Urbe canonico, sanctæ romanæ et universalis inquisitionis consultore et sacræ pænitentiariæ apostolicæ sigillatore*, 5 vol. in-4°, Rome, 1762-1766. La publication totale devait comprendre deux parties, consacrées l'une aux collections canoniques grecques, l'autre aux collections syriaques et arabes. Les cinq volumes parus ne contiennent que les deux premiers livres de la première partie suivis l'un et l'autre d'un triple supplément. Ni les livres trois et quatre de la première partie ni l'ensemble des livres de la seconde partie n'ont vu le jour. 18. *Dei popoli cristiani dell' antico patriarcato Antiocheno frammento storico*, dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV (Rome, 1831), 2e partie, p. 714-716. 19. *Altro frammento del medesimo Assemani intorno ai libri eretici degli orientali e loro confutazioni, ibid.*, p. 717-718. 20. *Della nazione dei Copti e della validita del sacramento dell' ordine presso loro, dissertazione di G. S. A. composta nell' anno 1733, e conservata in un codice vaticano*, dans A. Mai, *op. cit.*, t. V (Rome, 1731), 2e partie, p. 171-237. 21. *Di G. S A. frammento intorno alle nazioni cristiane di Oriente, ibid.* p. 238. 22. *Delle diverse conversioni de' Nestoriani o Caldei frammento storico di G. S. A. scritto nell' anno 1733, ibid.* p. 252-253. 23. *Altro frammento storico del medesimo A., ibid.*, p. 254. Ces morceaux auxquels il faut joindre la *Series chronologica Patriarcharum Antiochiæ per J. S. A. syro maronitam nunc primum ex codice Vaticano edita arabice et latine a S. Joanne Notain Darauni*, in-8°, Romæ, 1882, ne sont que des feuilles détachées de vastes collections, dont le plan intéresse les matières traitées dans le présent dictionnaire.

Sous le titre général de *Euchologia Ecclesiæ orientalis*, le docte maronite avait l'intention de publier un recueil embrassant, en sept livres, tout le rituel des Églises d'Orient, messe, office, sacrements, consécrations et bénédictions, accompagné des meilleurs commentaires. Dans le premier livre aurait été compris l'Eucologe maronite; dans le second, celui des jacobites; dans le troisième, celui des nestoriens; dans le quatrième, celui des melchites; dans le cinquième, celui des arméniens; dans le sixième, celui des coptes; dans le septième, celui des abyssins[1]. Ce projet, nous le verrons, a été réalisé en partie par un neveu de Joseph Assémani.

Un autre ouvrage intitulé : *Concilia Ecclesiæ orientalis*, devait comprendre, en six volumes, les synodes maronites, nestoriens, jacobites, coptes, arméniens, et, en un seul groupe, les conciles grecs, albanais et ruthènes[2].

Sous le titre non moins ambitieux de *Syria vetus et nova libri IX*, l'infatigable compilateur avait entassé toutes ses connaissances sur la Syrie en général, sur la Palestine, la Phénicie, la Cœlésyrie, la Mésopotamie, l'Assyrie, la Cilicie, l'Arabie et l'Égypte. Chose à peine croyable, l'ouvrage était composé, comme on en a la preuve, par les fragments du premier et du dernier livre échappés au terrible incendie de 1768[3].

Après la géographie générale, l'histoire générale. Une *Historia orientalis*, également divisée en neuf livres, devait présenter successivement les annales des maronites, des melchites, des druses et des nazaréens, des mahométans, des coptes, des jacobites, des éthiopiens ou abyssins, des nestoriens et des arméniens[4]. Ajoutez à cela les innombrables rapports sur les affaires d'Orient présentés par Assémani en qualité de consulteur aux S. C., de la Propagande et de l'Inquisition, et vous resterez étonné de cette extraordinaire puissance de travail. Tout sans doute n'aurait pas survécu, mais quand on songe aux inappréciables services rendus par la *Bibliotheca orientalis*, on ne peut que déplorer le vulgaire accident qui dévora en quelques heures cinquante années de travaux. Encore faudrait-il, pour ne pas être trop incomplet, dire un mot de sa volumineuse correspondance — on sait, par exemple, que la bibliothèque du cardinal Quirini contient vingt et une lettres d'Assémani à ce personnage[5] — parler aussi des polémiques auxquelles il fut mêlé, et, par exemple, de celle qui éclata autour du synode libanais de 1736 et dont la bibliothèque de Saint-Pierre-aux-Liens, à Rome, possède quelques spécimens dans ses deux manuscrits *A D 9. 64* et *A F XI, 101*[6].

II. ASSÉMANI (Joseph-Aloys), neveu du précédent et non pas son frère, comme l'affirment encore plusieurs savants, naquit vers 1710. Après avoir achevé ses études à Rome, il y devint professeur, d'abord de syriaque à la Sapience, puis de liturgie à l'Académie pontificale. Il mourut le 9 février 1782, laissant un héritage littéraire de beaucoup inférieur à celui de son oncle, mais remarquable pourtant à plus d'un titre.

Son ouvrage capital est le *Codex liturgicus* malheureusement inachevé, mais d'une insigne rareté; aussi devons-nous, à cause de son importance non moins que pour la pleine intelligence de son contenu, en donner ici une collation complète :

1. *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ in quo continentur libri rituales, missales, pontificales, officia, dypticha, etc., ecclesiarum occidentis et orientis nunc primum prodit. Joseph Aloysius Assemanus ad mss. codd. vaticanos, aliosque castigavit, recensuit, latine vertit, præfationibus, commentariis, et variantibus lectionibus illustravit. Romæ, MDCCIL-MDCCLXVI, apud Komarek* (*Tom.* I), *Angelum Rotilium* (II-IV), *Hæredes Barbiellini* (V-XII), *et Hæredes Francisci Bizzarini Komarek* (XIII).

T. I, l. I, Romæ, 1749, *De catechumenis*, titre et 25 ff. prél. n. ch., p. I-276; t. II, l. II, Romæ, 1749, *De baptismo*, titre et 11 ff. prél. n. ch., p. I-350; t. III, l. III, Romæ, 1750, *De confirmatione*, titre et p. III-CXXVIII, p. I-237; t. IV, l. IV, part. I, Romæ, 1751, *De eucharistia*, 1. *Missale romanum vetus*, titre, 9 ff. prél. n. ch., p. I-175 (Dissertatio) et I-216 (*Codex*); t. V, l. IV, part. II, Romæ, 1752, 2. *Missale hierosolymitanum*, titre, p. III-LXXI, et I-408; t. VI, l. IV, part. III, Romæ, 1754, 3. *Sacramentarium veronense vulgo leonianum*, titre, p. III-XII, I-180 et I-CXXIV; t. VII, l. IV, part. IV, Romæ, 1754, 4. *Missale alexandrinum*, titre, p. III-XXXIII, I-251 (pars Ia), et I-108 (pars IIa); t. VIII, l. VIII, part. I, Romæ, 1755, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, rec. castig. Joan. Morinus. 1. *Sacræ latinorum ordinationes*, titre, p. III-XXXII, et I-396; t. IX, l. VIII, part. II;

[1] A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. III, 2e partie, p. 167. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, p. 168. — [4] *Ibid.* — [5] A. Baudrillart, *De cardinalis Quirini vita et operibus*, in-8°, Paris, 1889, p. 52. — [6] H. Lämmer, *Zur Kirchengeschichte des XVI und XVII. Jahrhunderts*, in-8°, Freiburg-im-Breisgau, 1863, p. 60.

Digitized by Google

Romæ, 1756, 2. *Syrorum Maronitarum ordinationes*, titre, p. III-XVI, I-C, et I-288; t. X, l. VIII, part. III, Romæ, 1758, 3. *Syrorum Maronitarum sacræ ac majores ordinationes*, portrait de Clément XIII, titre, p. V-XX, I-LX, et I-255; t. XI, l. VIII, part. IV, Romæ, 1762, 4. *Sacræ Græcorum ordinationes*, titre, p. III-XX, et I-351; t. XII, l. VIII, part. V, Romæ, 1763, 5. *De Græcorum ordinationibus*, titre, p. III-XXX, et I-336; t. XIII, l. VIII, part. VI, Romæ, 1766, 6. *Syrorum Chaldæorum, Nestorianorum, et Malabarum ordinationes*, titre, p. III-VIII, I-72 (præfatio), et I-276.

Ce précieux recueil a été réédité, en fac-similé, en 1902. Comme on le voit, sur les quinze livres promis, l'auteur n'en a donné que cinq, les quatre premiers et le huitième. Pour être aujourd'hui très avantageusement remplacé sur plus d'un point, le recueil n'a pas vieilli en certaines de ses parties. Certains rituels orientaux ne sont accessibles que dans Assémani; le texte est souvent incomplet ou d'une correction douteuse, mais quand on songe à l'époque où parut le *Codex liturgicus*, l'admiration pour l'œuvre accomplie augmente avec l'indulgence pour ses imperfections. En écartant de son recueil les pièces déjà parues ailleurs et les dissertations de remplissage, Assémani eût pu l'achever et lui assurer par là un succès durable.

Ses autres ouvrages sont de proportion plus modestes. Citons-les par ordre de date : 1. *Votum pro rei veritate in causa Neapolitanorum vertente hebdomadarios inter Athanasianos, et hodiernos canonicos cathedralis Neapolitanæ. In quo origo, et status utrorumque aperitur, ac demonstratur ex scriptis... Alexii Symm. Mazocchii*, in-4°, s. l. n. d., mais paru à Naples, vers 1751; 2. *Edicti peremptorii repulsa, sive dissertatio qua sententia de duabus diversis basilicis Neapolitanis, Constantiniana et Stephania defenditur, objectiones Alexii Symmachi Mazochii diluuntur; et nonnulla ad Neapolitanam Ecclesiam spectantia illustrantur*, in-4°, Rome, 1752; 3. *De sacris ritibus dissertatio*, publié en appendice à l'ouvrage suivant : *Johannes Josephus* [Languet de Gergy] *episc. Suessonensis, De vero Ecclesiæ sensu circa sacrarum cæremoniarum usum opusculum*, in-4°, Rome, 1757; 4. *Commentarius theologico-canonico-criticus de ecclesiis earum reverentia, et asylo atque concordia sacerdotii, et imperii, auctore J. A. A. Accesserunt tractatus cl. virorum D. Josephi de Bonis de Oratoriis publicis ac R. P. Fortunati a Brixia de oratoriis domesticis in supplementum celeberrimi operis* Joannis Baptistæ Gattico, *De oratoriis domesticis, et usu altaris portatilis*, in-fol., Rome, 1766. La dissertation d'Assémani occupe 227 p. sur les 388 que comprend ce volume. 5. *Dissertatio de unione et communione ecclesiastica*, in-4°, Rome, 1770; 6. *Dissertatio de canonibus pænitentialibus*, in-4°, Rome, 1770; 7. *De catholicis seu patriarchis Chaldæorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus. Accedit epistola Mar Simeonis, catalog. Patriarcharum arabicus et carmen heptasyllab. syr. et lat.*, in-4°, Rome, 1775, 6 ff., 84 pp. et 270 pp.; 8. *De synodo diœcesana dissertatio*, in-4°, Rome, 1776. Simple résumé du grand ouvrage de Benoît XIV, suivi, en guise d'appendice (p. 100-108), de la constitution de Clément XIII, *De conservatoribus judicibus*. Ajoutons à cette liste un ouvrage posthume, mais capital : la traduction latine de la *Collectio Canonum* d'Ebedjésu, publiée par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X (Rome, 1838), 1re partie, p. VI-VIII, 1-168; et celle du *Nomocanon* de Grégoire Aboulfaradj, publié par le même, t. cit., 2e partie, p. 1-268.

III. ASSÉMANI (Étienne-Évode), neveu de Joseph par sa sœur et cousin du précédent, naquit en 1709 et vint jeune encore à Rome. Une fois ses études achevées, il retourna en Orient comme missionnaire de la Propagande et y séjourna longtemps. En 1736, au synode libanais présidé par son oncle, il remplit les fonctions de promoteur. De retour en Occident, il fit plusieurs voyages, notamment en Angleterre, et entra finalement comme écrivain à la bibliothèque Vaticane. Nommé bientôt archevêque titulaire d'Apamée, il reçut, à la mort de son oncle Joseph, la préfecture de la Vaticane et mourut le 24 novembre 1782.

Après la mort du jésuite Ambarach ou Mobarek (Benoît), c'est Étienne Évode qui acheva, on l'a vu plus haut, l'édition syriaco-latine des œuvres de saint Éphrem; le premier volume parut en 1737, le second en 1740, le dernier en 1743. Parallèlement à cette collaboration donnée à l'œuvre entreprise par son oncle Joseph, Évode avait publié à lui seul le premier de ses grands travaux bibliographiques : 2. *Bibliothecæ Medicæ Laurentianæ et Palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, in-fol., Florence, 1742. Vinrent ensuite : 3. *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium in duas partes distributa. Adcedunt Acta S. Simonis Stylitæ. Omnia nunc primum sub auspiciis Johannis V. Lusitanorum regis e bibliotheca apostolica vaticana prodeunt. St. Ev. Assemanus, archiepiscopus Apamensis, chaldaicum textum recensuit, notis vocalibus animavit, latine vertit, admonitionibus perpetuisque adnotationibus illustravit*, 2 vol. in-fol., Rome, 1748. La première partie contient l'histoire générale des martyrs persans, la seconde les actes mêmes des martyrs, Ici comme dans l'édition de saint Éphrem, la traduction laisse beaucoup à désirer. 4. *Delle lodi di Giovanni V, re di Portogallo, orazione recitata l'anno 1751*, in-fol., Rome, 1751; 5. *Catalogus bibliothecæ Vaticanæ codicum mss. in tres patres distributus; in quarum prima Orientales, altera Græci, tertia Latini, Italici aliorumque Europæorum idiomatum codices : ed. Steph. Evodius Assemanus archiepiscopus Apamensis et Joseph Simonius Assemanus eiusdem bibliothecæ præfectus*, 3 vol. in-fol., Rome, 1756-1759. L'ouvrage devait comprendre vingt volumes, dont six pour les manuscrits orientaux, quatre pour le grec, et dix pour les autres langues. Seuls trois volumes de la première partie ont vu le jour; dix feuilles du quatrième volume étaient déjà tirées quand l'incendie du 30 août 1768 les détruisit et arrêta du même coup une entreprise plus désirable que réalisable. Elle a été reprise depuis, pour la partie orientale, par le cardinal Mai dans sa *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, 2e partie, p. 1-713, et t. V, 2e partie, p. 1-170, 239-251; et, pour les autres parties, sous le pontificat de Léon XIII. 6. *Catalogo della biblioteca Chigiana giusta i cognomi degli autori ed i titoli degli anonimi coll' ordine alfabetico disposto*, in-fol., Rome, 1764; 7. *Laudatio in funere Friderici Augusti III, regis Poloniæ*, in-fol., Rome, 1764; 8. *Oratio de eligendo summo pontifice post obitum Clementis XIII*, in-fol., Romæ, 1769; 9. *Iscrizioni disposte in varie parti della chiesa di S. Antonio della Nazione Portoghese*, in-8° et in-fol., Rome, s. d.

IV. ASSÉMANI (Simon), petit-neveu de Joseph, né à Tripoli le 20 février 1752, suivant les uns, le 14 mars 1749, suivant les autres, étudia à Rome, puis mena pendant douze ans, en Syrie, la vie de missionnaire. Revenu en Italie, il fut nommé professeur de langues orientales à l'université de Padoue, et mourut dans cette charge le 7 avril 1821.

On a de lui : 1. *Catalogo de' codici manoscritti orientali della biblioteca Naniana. Parte prima*, in-fol., Padoue, 1787, 6 ff., 221 pp., suivi du *Museo Cufico Naniano illustrato*, XLIV pp., 1 f., 4 pl. *Parte seconda*, Padoue, 1792, XXIII-446 pp. La description des manuscrits y est accompagnée de dissertations, dont l'une, sur la nation copte, mérite d'être signalée. 2. *Saggio sull' origine, culto, letteratura e costumi degli Arabi avanti*

Digitized by Google

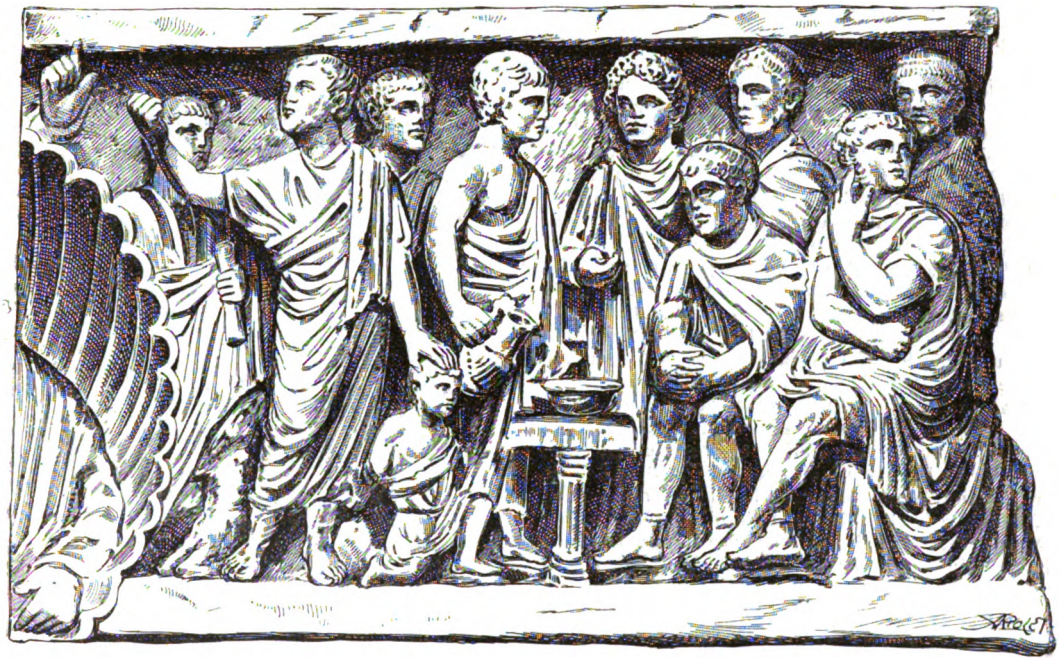
il pseudoprofeta Maometto, in-8°, Padoue, 1787. Simple compilation. 3. *Globus cælestis cufico-arabicus Veliterni musæi Borgiani illustratus, præmissa de Arabum astronomia dissertatione*, in-4°, Padoue, 1790. 4. *Della polvere da canone e l'uso di essa in guerra. Memoria letta nell' academia di Padova l'anno 1801*, in-4°, *Estratto di una dissertazione di Olao Gherardo Tychsen. De cuneatis inscriptionibus Persepolitanis, Rostochii, 1798.*

Signalons, pour finir, un Joseph Simonius Assémani, distinct du premier; créé archevêque de Tripoli de Syrie en 1675, il a laissé un manuel de théologie morale en arabe conservé dans le codex Vatic. arab. 45. C'était un oncle du grand Assémani, son homonyme. Il y eut aussi un Antoine Assémani, attaché à la bibliothèque Vaticane, auteur d'un opuscule intitulé : *De adventu sancti spiritus*, in-8°, Rome, 1844, et d'une *Dissertazione critica contro l'opinione di alcuni intorno alla vocalizzazione delle lettere siriache Vau et Iod*, in-8°, Rome, s. d., 16 p.

BIBLIOGRAPHIE. — Mgr Elias Joseph Debs a publié sur les Assémani une notice dont on dit du bien dans son *Histoire de la Syrie* (en arabe), Beyrouth, 1903, t. v. Je n'ai pu l'utiliser pour ce travail. On trouverait sans doute d'utiles renseignements dans le recueil introuvable qui a pour titre : *Jos. Sim. Assemani, quæ hactenus typis prodierunt opera; idem, Steph. Evodii Assemani; idem, Jos. Aloysii Assemani*, in-4°, Rome, Rotilius Bacchellini, 1751. Il y en a un exemplaire à Rome, à la bibliothèque *Vittorio Emanuele*. L. PETIT.

ASSER AD PACEM. Voir PAIX.

ASSESSEURS. Dans les procès des martyrs, nous voyons la mention fréquente d'assesseurs. Lorsque saint Paul, comparaissant devant Festus, en appelle à César, le juge en confère avec son conseil avant de prononcer le renvoi[1]. Cette pratique était si ordinaire qu'une expression spéciale servait à la désigner; on disait : *de consilii sententia, cum consilio collocutus*, et cette formule se rencontre aussi bien dans les textes classiques que dans les Actes des martyrs[2]. Si les Actes de saint Cyprien contiennent cette mention, elle se retrouve aussi dans quelques pièces de caractère légendaire, telles que : l'histoire de sainte Thècle où nous voyons le juge réunir son conseil[3], les actes de saint Isidore[4], ceux de saint Quentin[5] et la *Passio sanctæ Mariæ*[6] où, suivant une coutume qui rappelle la passion de saint Pionius, celle de saint Philippe d'Héraclée[7] et une lettre de saint Basile[8], le *præses* ne prononce sa sentence qu'après un long délibéré[9]. D'autres textes nomment souvent de même les assesseurs qui entouraient le juge.



1021. — Pilate et son assesseur. Sarcophage du Latran (détail). D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. I, n. 3.

L'Évangile ne nous apprend rien à ce sujet en ce qui regarde le procès de Jésus-Christ; cependant plusieurs sarcophages représentent le jugement de Pilate, et le procurateur est accompagné d'un assesseur. Un sarcophage de Poitiers, aujourd'hui détruit et connu par deux croquis, représentait cette scène[10] que nous retrouvons sur un sarcophage d'Arles[11]. Toutefois ces

[1] Act., XXV, 12. — [2] Cicéron, *Verr.*, II, II, 30; V, 21; Pline, *Epist.*, l. V, n. 1; Apulée, *Apolog.*, édit. Oudendorp, p. 381; *Acta S. Cypriani*, n. 4, dans Ruinart, *Acta sinc.*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 218; G. Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1795, p. 628; Orelli-Henzen, *Inscript. latin.*, in-8°, Turici, 1856, t. III, p. 204, et l'*index* rapproché de Cujas, *Observationes*, l. XVIII, c. XXXII. — [3] Grabe, *Spicilegium*, 2 vol., in-fol., Oxonii, 1724, t. I, p. 103; συμβούλιον ποιήσας. — [4] *Acta sanct.*, mai. t. III, p. 451 : *Cum fuisset locutus et consultasset cum suis malis assessoribus.* — [5] *Acta sanct.*, 31 octobre, *Passio S. Quintini*, n. 15; *Accepto consilio a quodam Severo honorate.* — [6] Baluze, *Miscellanea*, 4 vol. in-fol., Lucæ, 1761, t. I, p. 28; *Diutina deliberatione habita.* — [7] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1685; *Passio S. Pionii*, n. 20 : *Diu habitis cum conciliatore sermonibus*, p. 136; *Passio S. Philippi*, n. 11 : *Communicato cum participibus et assessore consilio.* — [8] S. Basile, *Epist.*, XXIII, *adv. Eustathium* : Καλοῦσι τοὺς ἐμπειροτάτους πρὸς τὴν ὑπὲρ τῶν προκειμένων σκέψιν, καὶ πολὺν ἐνασχολοῦσι χρόνον κ.τ.λ. — [9] *Acta sanct.*, 26 février; *Acta S. Nestori*, n. 11; 11 juin, *Acta SS. Felic. et Fortun.*, n. 6; 19 septembre, *Acta S. Trophimi*, n. 1. — [10] Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 81, n. 96. — [11] Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 15, n. 10, pl. VIII.

Digitized by Google

deux monuments sont moins importants qu'un sarcophage du IVe siècle[1] trouvé sous la tribune de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie, et aujourd'hui au musée de Latran. Bottari avait cru y voir le seul Pilate représenté dans deux états d'esprit différents, mais cette imagination n'a aucun fondement, nous avons ici Pilate et son assesseur.

H. LECLERCQ.

ASSISTANTS. Voir CONCÉLÉBRANTS.

ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES. Voir COLLÈGES.

I. ASSOMPTION (DANS L'ART). — I. Manuscrits. II. Tissus. III. Ivoire. IV. Fresque. V. Sarcophage.

I. MANUSCRITS. — Nous ne rencontrons la représentation de l'assomption de la Vierge que sur un nombre très restreint de monuments. La période du bas moyen âge, depuis le IXe siècle jusqu'à la Renaissance, est en dehors de nos recherches. Cependant nous croyons devoir signaler l'erreur encore accréditée de nos jours, dans quelques ouvrages d'une information insuffisante. Ce ne serait pas avant le XIVe siècle que l'Assomption aurait été représentée[2]. Si on se reporte à la compilation de M. Ch. Rohault de Fleury, on constatera l'apparition de ce sujet dans les miniatures dès le Xe siècle[3]. La monographie critique de M. Olav Sinding, de Christiania[4], donne une miniature du manuscrit *Ed. V 9* de la bibliothèque royale de Bamberg, contenant des tropes et des séquences, transcrit au IXe-Xe siècle. Cette miniature représentent la mort et l'assomption de la Vierge. La série se continue dès lors sans interruption avec, au Xe siècle, l'évangéliaire de saint Bernulf, à Deventer[5]; au Xe-XIe siècle, l'évangéliaire de l'empereur Henri II, manuscrit latin, n. *4452*, de la bibliothèque royale de Munich[6]; le manuscrit latin, n. *9448*, de la bibliothèque nationale à Paris[7] et le manuscrit latin, n. *17325*, de la même bibliothèque[8]; le Bénédictionnaire de saint Aethelwold, dans la bibliothèque du duc de Devonshire[9], et un ivoire de la bibliothèque royale de Munich[10]; au XIe siècle, le manuscrit latin *VI.55* de l'abbaye Saint-Pierre de Salzbourg[11] et un chapiteau de Clermont[12]; au XIIe siècle, un manuscrit de Glascow[13]; un missel de Tours[14]; un collectaire d'Ottenbeuren[15]; une miniature du musée national de Bavière à Munich[16]; la mosaïque de l'église de Palerme[17]; au XIIe-XIIIe siècle, le psautier de sainte Élisabeth à Cividale[18]. A partir de cette époque les monuments deviennent plus nombreux. C'est dans la période de l'antiquité et du haut moyen âge que nous allons maintenant rechercher les représentations de l'Assomption.

II. TISSUS. — Ces représentations sont peu nombreuses et leur interprétation souffre parfois quelques difficultés. De même que dans la plupart des miniatures que nous venons d'indiquer, la mort et l'assomption de la Vierge sont réunies dans un même cadre, de même, chez les anciens artistes, ces scènes se trouvent rapprochées et compénétrées au point de ne pouvoir toujours déterminer leur sens avec toute la précision désirable.

Le *Liber pontificalis* mentionne plusieurs dons d'objets liturgiques faits par divers papes à des églises de Rome; ce sont principalement des étoffes brodées ou tissées représentant des sujets religieux. La notice du pape Hadrien Ier (772-795) contient la mention suivante: *In ecclesia... sanctæ Dei Genitricis ad Præsepe fecit vestes duas super altare majore : una ex auro purissimo atque gemmis, habentem adsumptionem sanctæ Dei Genitricis*[19]. D'après ce texte, il paraît probable que la scène de la mort de Marie n'était pas représentée, car, en pareil cas, la rédaction l'indique; par exemple à propos d'un autre parement d'autel offert par Léon III (795-816) : *nec non aliam vestem chrisoclabam (fecit) habentem storiam transitus sanctæ Dei genitricis Mariæ, miræ magnitudinis et pulchritudinis decoratam, ex gemmis pretiosis et margaritis*

1022. — L'assomption de la T. S. Vierge représentée sur une toile brochée du VIIIe siècle.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1897, p. 228.

ornatam, cum periclisin de chrisoclabo et in circuitu listam de chrisoclabo[20]. Le terme *storia* employé ici semble indiquer la présence de plusieurs scènes décomposant le sujet dans ses détails. Le successeur de Léon III, le pape Pascal Ier (817-824), fait encore un don analogue aux précédents; *Pontifex divino amore ductus fecit ibidem* (à Sainte-Marie-Majeure) *in jam præfato altare* (le maître-autel) *vestem similiter de chrisoclablo habentem storiam, qualiter beata Dei Genitrix Maria corpore est assumpta, cum periclisin de chrisoclabo seu diversis margaritis pulcherrime comptam atque decoratam*[21]. Le rédacteur ajoute que le même pape fit faire un autre parement de chrysoclave représentant l'Ascension. Un peu plus loin il s'agit d'un don de rideaux fait à la même église : *Domini Dei nostri Jesu Christi famulus ob amorem eidem Dominæ nostræ per acus presbiterii jamdictæ ecclesiæ fecit vela de chrisoclabo habentia storiam Domini nostri Jesu Christi atque nativitatem seu assomptionem*

[1] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, pl. XLIX, p. 3; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. V, pl. 358, n. 3; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1881, pl. XLV, pl. 281 sq.; *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 145, pl. I, n. 3. A. Riegl, *Die spätrömische Kunst-Industrie nach den Funden in Oesterreich-Ungarn*, in-fol., Wien, 1901, p. 95, fig. 23. — [2] Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8°, Poitiers, 1878, t. IV, p. 409, 437. — [3] Ch. Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, in-4°, Paris, 1878, t. I, pl. LVIII sq. — [4] O. Sinding, *Mariæ Tod und Himmelfahrt. Ein Beitrag zur Kentniss der frühmittelalterlichen Denkmäler*, in-8°, Christiania, 1903. — [5] *Ibid.*, *Bilderheft*, pl. I. — [6] *Ibid.*, pl. II. — [7] *Ibid.*, pl. IX *a*. — [8] *Ibid.*, pl. V *a*, — [9] *Ibid.*, pl. VIII *a*. — [10] *Ibid.*, pl. VIII *b*. — [11] *Ibid.*, pl. IX *b*. — [12] *Ibid.*, pl, VI *c*. A Notre-Dame-du-Port. — [13] *Ibid.*, pl. III. — [14] *Ibid.*, pl. VI *b*. — [15] *Ibid.*, pl. X *a*. — [16] *Ibid.*, pl. X *b*. — [17] *Ibid.*, pl. VII *c*. — [18] *Ibid.*, pl. IV. — [19] *Liber pontificalis*, édit Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I. p. 500. — [20] *Ibid.*, t. II, p. 14. — [21] *Ibid.*, t. II, p. 61.

Digitized by Google

ejusdem intemeratæ virginis numero XXVI. Pariterque et per ipsos arcos obtulit vela de quadrapulo diversis storiis circumsuta numero XXIIII[1]. Sur ces vingt-six voiles se voyait l'assomption de la Vierge parmi d'autres scènes. Il n'est pas aisé de préciser le sens des mots *nativitatem seu assomptionem*. Sans doute *nativitas* peut être pris au sens de *dies natalis*, mais comme le pape Sergius Ier (687-781) avait institué la fête de la Nativité de Marie[2], on peut adopter l'une ou l'autre interprétation. Citons encore un parement offert par Benoît III (855-858) à Sainte-Marie de Trastévère : *Fecit vestem in altare majore de chrisoclavo habentem historiam adsomptionis ejusdem Dei genitricis*[3].

De tous ces textes nous pouvons rapprocher un monument peu connu et mis au jour depuis quelques années seulement. C'est un tissu découvert à l'occasion d'une reconnaissance des reliques conservées dans la métropole de Sens. Parmi d'autres lambeaux d'étoffe, celui qui nous intéresse mesure environ 0m65 de largeur sur 0m70 de hauteur (fig. 1022). Il offre l'aspect d'un carré; les bords sont déchiquetés, sauf du côté droit dont la coupe arrondie et terminée par un ourlet permet de supposer qu'il a appartenu à quelque vêtement liturgique. Il enveloppait en dernier lieu un sac assez volumineux de cendres et de poussière de reliques dont un certain nombre sont munies d'étiquettes de la première période de l'époque carolingienne.

C'est une toile de lin, à fond uni et serré, sur lequel des fils lâches et bouclés, brochés dans le tissu, forment des traits épais et d'une forte saillie qui composent le dessin. Comme dans la plupart des étoffes byzantines, l'ornementation est répartie dans de vastes médaillons elliptiques juxtaposés (diam. 0m48 en larg., 0m38 en haut.).

Aux points de contact, des rosaces à bordure perlée relient les médaillons dans lesquels se répète une scène identique. En haut, un personnage féminin, en attitude d'orante, est accompagné de deux anges, aux ailes éployées, qui semblent le soutenir d'une main tandis que de l'autre ils tiennent une palme. Leurs longues robes sont indiquées par des traits parallèles et des chevrons qui rappellent les plis. Au-dessous sont huit personnages debout. Deux autres ont été placés horizontalement sur les premiers, peut-être pour simuler la prostration de tout le corps. Tous sont vêtus de courtes tuniques et élèvent dans la main une croix, c'est le geste de l'acclamation (voir t. I, fig. 57, col. 255), et l'addition d'une croix est peut-être faite en vue de préciser davantage le rôle de prédicateurs de la croix du Christ qui fut celui des apôtres.

1023. — L'Assomption. Ivoire. D'après Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, 1897, t. I, pl. XI.

Quoi qu'il en soit, aucun doute, ne peut s'élever sur cette attribution puisque des inscriptions opposées, tissées dans la bordure, sur une double ligne, nous donnent la formule suivante, en commençant par la ligne extérieure et en partant de la rosace qui occupe le sommet des médaillons :

COM TRANSIS
SET MARIA MA
TER DOMINO DE
APOSTOLIS

Cum transisset Maria mater domino de apostolis

Ce texte est suffisamment clair pour nous apprendre que chaque médaillon représente l'assomption de la Vierge dont le corps est accompagné par les anges, en

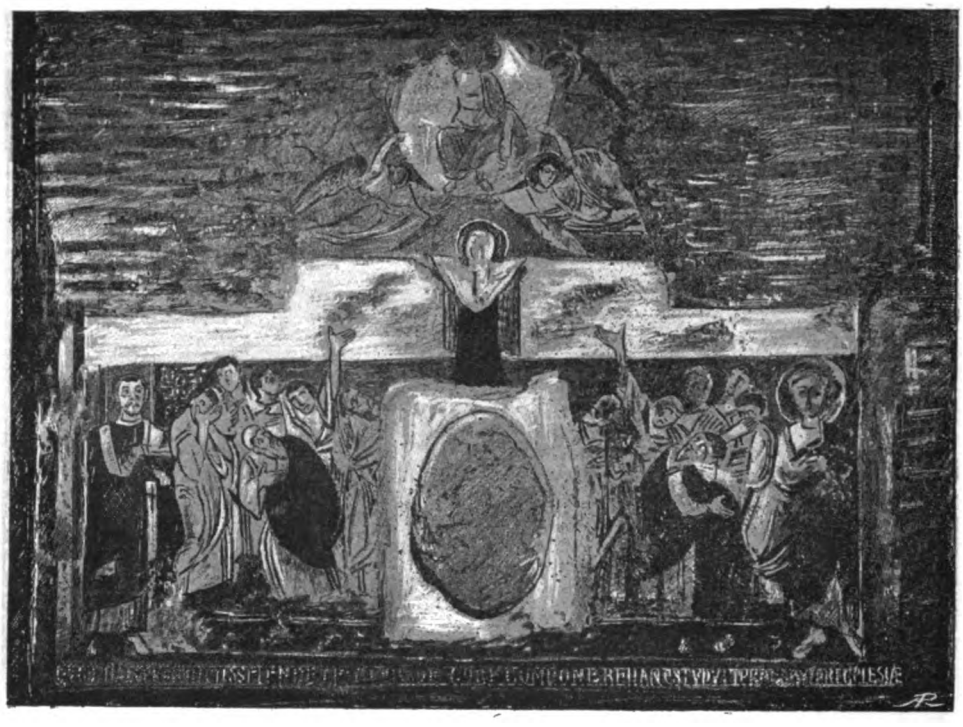
[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. II, p. 67, note 40. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 381. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 145.

Digitized by Google

présence des apôtres qui l'acclament à l'instant où elle s'éloigne de la terre. Cette courte formule épigraphique offre de plus l'inappréciable avantage de pouvoir donner une approximation chronologique au tissu. La paléographie des caractères et les formes grammaticales indiquent le VIIe ou le VIIIe siècle; emploi de la lettre ꝏ couchée [1], et de la lettre ꝑ telle qu'on la trouve sur une monnaie de Dorestate (Hollande) du VIIe ou VIIIe siècle [2] et sur d'autres encore telles que des pièces frappées à la même époque à Wicco [3], le chaton d'une bague trouvée dans l'Aisne [4] et une inscription du Mandourel, près de Durban [5].

III. Ivoire. — Vers la même époque et même un peu plus tard nous rencontrons un nouveau monument, une couverture de livre en ivoire, appartenant au trésor de l'abbaye de Saint-Gall [6] et qualifié d'*Evangelium longum Caroli magni* [7] (fig. 1023). Cette plaque d'ivoire est l'ouvrage d'un personnage passablement légendaire nommé Tutilo. Ce bas-relief est « d'une médiocrité navrante » [8] au point de vue de la représentation des figures. Le personnage principal est une orante byzantine affublée d'une robe trop longue et d'une seconde robe trop courte, munie de plis d'un dessin tout à fait géométrique qui rappelle le style adopté par les miniaturistes anglo-saxons, ceux en particulier qui travaillaient à Saint-Gall. Les anges, au nombre de quatre, debout à droite et à gauche de la Vierge, sont traités de la même façon, et bien que l'ivoirier ait cherché à en varier les attitudes, il était trop malhabile pour s'affranchir de la représentation de ces gestes maladroits et stéréotypés qui sont de style dans les monuments carolingiens et en particulier dans les miniatures. Le premier ange de gauche, surtout, a une attitude que M. Em. Molinier pense retrouver dans maints personnages dessinés dans le Psautier d'Utrecht. Le sculpteur a-t-il eu un modèle pour ce bas-relief? On ne peut l'assurer mais la chose est vraisemblable, étant donnée la banalité de la scène.

IV. Fresque. — Il nous reste à parler d'un troisième monument, contemporain du précédent, une fresque du IXe siècle, à Saint-Clément de Rome, dans la basilique inférieure (fig. 1024). Voir Saint-Clément. Sur la paroi de renfort qui avait bouché l'un des arceaux du narthex, probablement lors des restaurations du pape Hadrien Ier, est peinte une Assomption, contemporaine de ces Assomptions qui ornaient des parements d'autel donnés par les papes à d'autres églises. La fresque est datée, croit-on, par le nimbe carré, vert, qu'y porte le pape Léon IV et qui indiquerait que ce personnage vivait encore. Bien que cette interprétation soit fort discutable, le style de la peinture paraît bien convenir au temps de Léon IV, 847. A la partie supérieure, le Christ se montre dans un grand nimbe ellipsoïdal et soutenu au ciel par des anges [9]. Au-des-



1024. — L'Assomption. Fresque de Saint-Clément de Rome. D'après une photographie.

[1] M. Prou, *Catalogue des monnaies mérovingiennes de la Biblioth. nationale*, in-8°, Paris, 1892, n. 9, 77, 80, 82, 85, 115, 130, 133, 142, 148, etc. — [2] *Ibid.*, n. 1223, pl. XX, fig. 16. — [3] *Ibid.*, n. 1132, 1133, 1135, pl. XIX, fig. 7. — [4] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 70, n. 84 *b*. — [5] E. Chartraire, *Une représentation de l'Assomption de la très sainte Vierge au VIIIe siècle*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1897, t. VIII, p. 227-229. — [6] Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, p. 278, pl. LVIII; O. Sinding, *op. cit.*, p. 36, 50, pl. VI *a*; F. X. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, in-4°, Freiburg, 1896, t. II, fig. 11, p. 20; Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the S. K. M.*, London, 1876, pl. XI; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1897, t. I, pl. XI. — [7] G. Scherrer, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von S. Gallen*, in-8°, Halle, 1875. — [8] Molinier, *op. cit.*, p. 131; A. Michel, *Histoire de l'art*, in-4°, Paris, 1906, t. I, 2e partie, p. 827, fig. 442. — [9] Ol. Sinding, tient encore, p. 48, pour l'ascension au lieu de l'assomption.

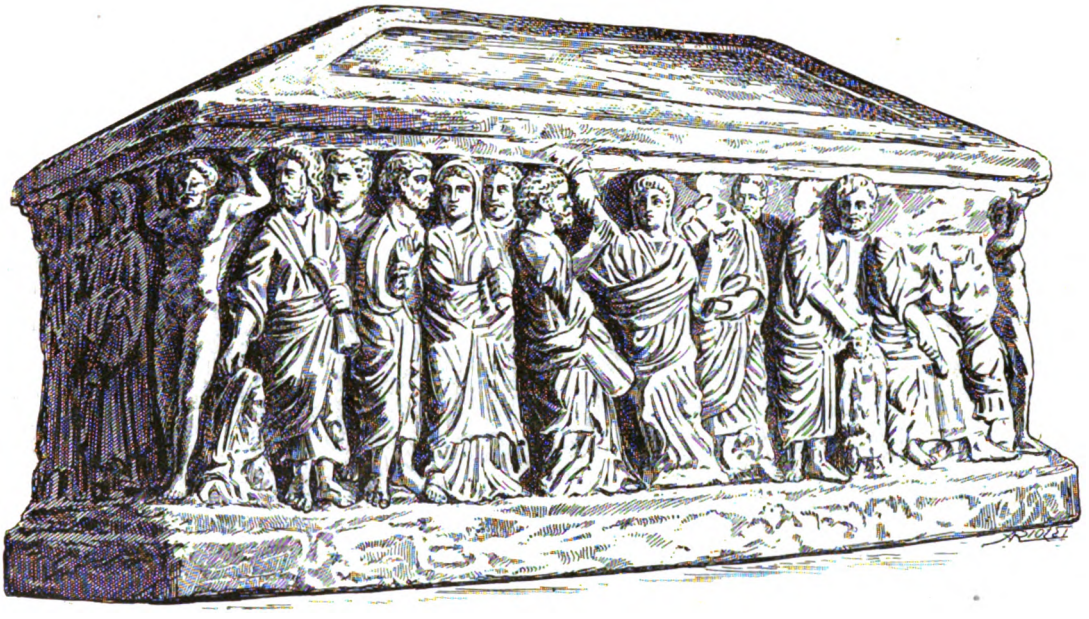
Digitized by Google

sous, Marie, couronnée d'une auréole et les deux bras levés sous un ample manteau, monte comme par l'effort de sa prière; et par terre, les apôtres dans des attitudes diverses, plus ou moins étonnés, lèvent les mains au ciel ou se couvrent la bouche en signe de respect, de surprise, ou bien pour étouffer un cri de douleur. On remarquera avec Roller leurs simples tuniques à la romaine, réminiscence historique dont il faut savoir gré à l'artiste et qui tranche avec les costumes sacerdotaux des deux saints logés dans les angles. Il faut noter aussi la sécheresse du pinceau; l'artiste n'a point cherché à modeler des surfaces, il a tracé des raies l'une à côté de l'autre.

A droite, saint Avit, archevêque de Vienne, apparaît l'auréole en tête, vêtu des ornements épiscopaux. A gauche, se montre le pape Léon IV, restaurateur de la basilique; on lit à côté de son nimbe vert : SANCTISSIMVS DOM· LEO· QRT PP ROMANVS.

Au-dessous de la peinture est inscrite la dédicace suivante: QVOD HAEC. PRAE CVNCTIS SPLENDET PICTVRA DECORE COMPONERE HANC STVDVIT PRÆSBYTER ECCLESIÆ. « Le prêtre de l'Église s'étudia à composer cette peinture, avec décors, afin qu'elle brillât devant tous [1]. » Au lieu de *presbyter Ecclesiæ* on peut lire :... ECCE LEO.

On aura remarqué que dans les trois monuments que nous avons étudiés, Marie est représentée dans l'attitude de la prière, en orante. Le type de l'orante n'était pas exclusivement réservé à cette représentation. En recherchant les divers symboles chrétiens de l'âme, nous avons rencontré l'orante (voir t. I, col. 1488), mais cette application n'avait rien d'exclusif; c'est ainsi que Marie peut être représentée en orante tout en gardant sa personnalité historique. Des fonds de coupe dorés nous font voir en effet Marie en orante [2], parmi les arbres figurant le paradis [3], sur lesquels perchent des colombes [4]. Mais ces représentations visent plutôt le séjour de la Vierge dans le ciel que l'acte même de son assomption dans le ciel. Cependant, il faut remarquer que sur un fond de coupe doré Marie est accompagnée de deux apôtres désignés par leurs noms : *Petrus, Paulus,* [5] et elle-même est nommée *Maria.* Mais à ce propos on a soulevé la question de savoir si c'était bien de la mère de Jésus qu'il s'agissait dans les images qui la nomment, ou bien s'il n'y faudrait pas voir une martyre illustre. La partie supérieure de la mosaïque de l'abside de la chapelle Saint-Léon à Rome exécutée sous Jean VII (705-707) porte une inscription qui semble n'attribuer de place à Marie que parmi les martyrs [6]. Les mosaïques de Sancta-Maria-in-Præsepe [7] et de Sainte-Praxède [8] ont été invoquées également en faveur de cette thèse qui n'est qu'ingénieuse et ne doit pas nous retarder.



1025. — L'Assomption. Sarcophage de Santa-Engracia. D'après une photographie.

En définitive, au VIIIe-IXe siècle nous voyons la représentation de l'Assomption débuter un peu brusquement dans l'art. Ni les textes, ni les monuments de l'époque antérieure ne permettent de ressaisir les origines de ce sujet; les textes contemporains ne nous apprennent rien non plus sur ce point. Ce qui paraît plus probable, c'est que les représentations de l'Assomption dépendent de la notoriété croissante de la fête liturgique. Lorsque celle-ci fut assez répandue et assez solennelle on se prit à en donner une interprétation telle quelle; c'est celle que nous avons rencontrée et dont plusieurs textes postérieurs résumeront bien le caractère dans cette épigraphe : *Assumpta est Maria in cælum, gaudent angeli.*

V. Sarcophage. — Nous arrivons au monument le plus précieux de tous ceux qui représentent l'Assomption. C'est un sarcophage conservé dans l'église sou-

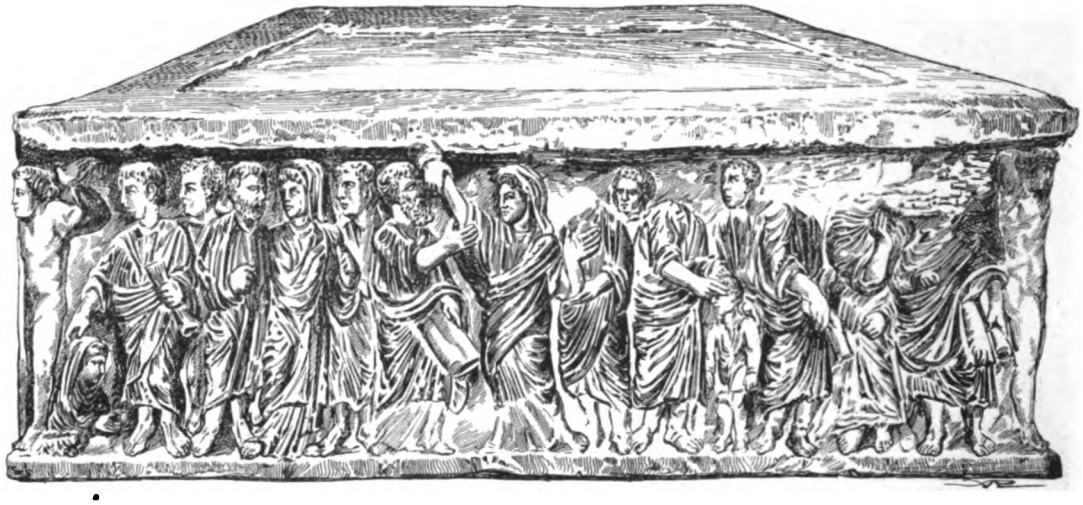
[1] Th. Roller, *Saint-Clément-de-Rome,* dans la *Revue archéologique,* 1872, t. XXIV, p. 294 sq., pl. XXIII; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* in-8°, Rome, 1902, t. III, p. 295; A. Pératé, dans Ch. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours,* in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 87, fig. 52, interprète cette fresque de l' « Ascension ». Marriott, *Vestiarium christianum,* in-8°, London, 1868, pl. XL. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* pl. 178, n. 11, — [3] *Ibid.,* pl. 178, n. 10. — [4] *Ibid.,* pl. 178, n. 6. — [5] *Ibid.,* pl. 178, n. 7. — [6] *Ibid.,* pl. 272, 273. — [7] *Ibid.,* pl 279, n. 2. — [8] *Ibid.,* pl. 275.

Digitized by Google

terraine de *Santa-Engracia*, à Saragosse [1], appelée aussi « basilique des XVIII martyrs » [2]. Ce sarcophage pourrait fournir la matière d'une longue étude, nous n'en aborderons ici que le groupe central de la face principale après avoir décrit l'ensemble [3] (fig. 1025, 1026).

Le sarcophage consiste en une cuve de marbre occupant le centre du mur sud de la crypte appelée de *Santas Masas;* il mesure 1m83 de longueur sur 0m84 de hauteur [4]. Le relief en est tellement saillant que quelques-unes des figures semblent se détacher du fond. La face principale en a seize, et à chaque angle on voit un télamon nu qui paraît soutenir le lourd couvercle du sépulcre. Le côté droit offre quatre figures, et le côté gauche trois. Le côté droit représente le péché originel. Au centre, l'arbre défendu, Adam et Ève de chaque côté. Le côté gauche montre le Christ prenant la gerbe et l'agneau, symboles des travaux de l'homme et de la femme dont il vient partager l'existence. La face principale du sarcophage contient plusieurs représentations, ce sont : la guérison de l'aveugle-né; le changement de l'eau en vin à Cana; la prédication du Christ ou plutôt le personnage de l'évangile nommé l'intendant, *architiclinus*. Ce sarcophage est rempli de dépouilles humaines. C'est un ouvrage du début du IVe siècle dont le travail n'est pas sans mérite. Son principal intérêt est d'offrir une représentation apparaissant alors pour la première fois, à notre connaissance, dans l'art chrétien au lendemain de la persécution, puisque la crypte des XVIII martyrs fut construite peut-être en 312 et dédiée à ces saints dont les restes ont dû presque certainement être enfermés, dès lors, dans le sarcophage que nous étudions [5].

Ce qui fait la nouveauté [6] de ce sujet, ce n'est pas le groupe d'une femme debout entre deux hommes, disposés comme dans la sculpture en bas-relief en Espagne, dès une époque antérieure [7], c'est la présence d'une main venant du ciel et saisissant le poignet de celle qui va être tirée ainsi au ciel. Le peu d'attention qu'on prête aux antiquités de l'Espagne fait que le sarcophage qui porte cette représentation semble être resté



1026. — L'Assomption. Autre sarcophage de Santa-Engracia. D'après une photographie.

son de l'Hémoroïsse; Marie entre les deux apôtres, Pierre et Paul; l'assomption de la Vierge; la guérison inconnu de la plupart des archéologues qui ont étudié les monuments ayant rapport à la Vierge [8]. Fernandez

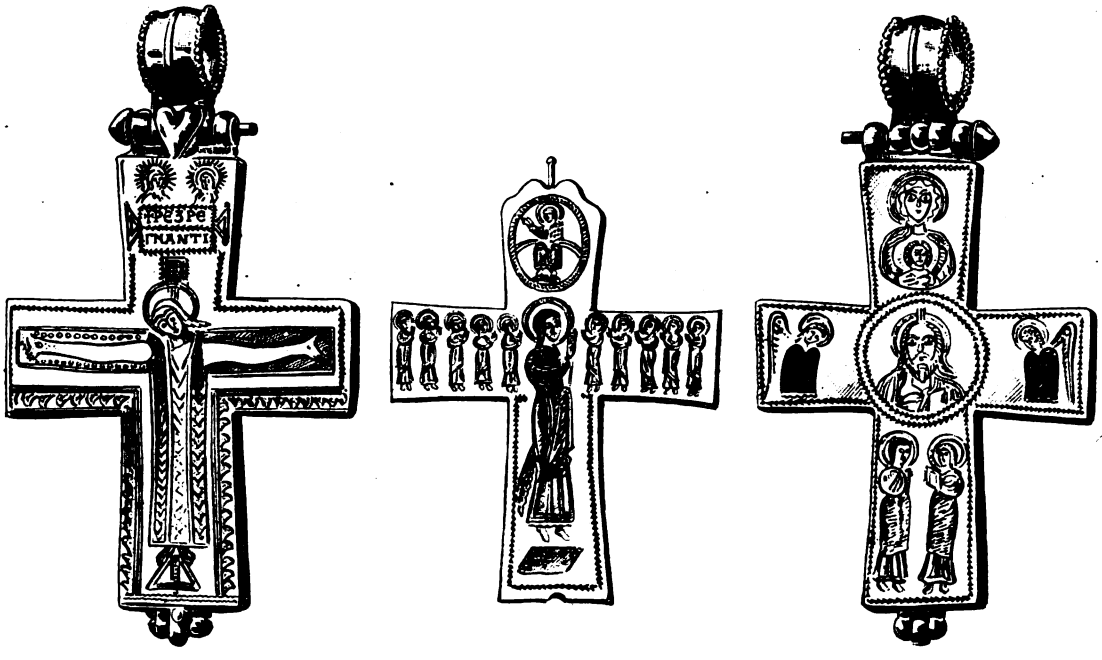
[1] Diego Murillo, *Fundacion de la capilla del Pilar y exelencias de Zaragoza*, Zaragoza, 1626, p. 265 sq., *inde* P. Madoz, *Diccionario geografico-estadistico-historico de España y sus posesiones de ultramar*, in-8°, Madrid, 1846, t. VI, p. 579; L. B. Marton, *Historia del real monasterio de Santa Engracia*, Zaragoza, 1757, p. 59; Le même. *Origen y antiguedades del subterraneo y celeberrimo santuario de Santa Maria de las Santas Masas oy real monasterio de Santa Engracia de Zaragoza*, in-4°, Zaragoza, 1737, p. 69; R. Garrucci, *Sarcofago cristiano della Spagna*, dans *Bulletin dell'Instituto di corrispondenza archeologica*, 1860, p. 176; Aur. Fernandez-Guerra y Orbe, *Trois sarcophages chrétiens des IIIe, IVe et Ve siècles, en Espagne*, dans le *Bulletin monumental*, 1867, t. XXXIII, p. 43 sq.; Em. Hübner, *Antike Bildwerke in Madrid*, in-8°, Berlin, 1862, p. 340; Aur. Fernandez Guerra y Orbe, *Monumento Zaragozano del año 312 que representa la asuncion de la Virgen*, in-8°, Madrid, 1870; avec p. 16, la lecture et l'interprétation des inscriptions par J.-B. De Rossi qui suit Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, p. 48, n. 152; R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. III, pl. 381, n. 5, p. 121; A. Breymann, *Adam und Eva in der Kunst der christlichen Alterthums*, in-8°, Wolfenbüttel, 1893, p. 68, note 2; P. Gascon de Gotor, *Espagne*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1899, t. X, p. 132-138; X..., *Sepulcros del primitivo arte cristiano existentes en la cripta de Santa Engracia de Zaragoza*, dans *Atti del II Congresso internazionale di archeologia cristiana*, in-4°, Roma, 1902, p. 79-84. — [2] *Basilica sanctorum decem et octo*. — [3] Ce sarcophage porte un grand nombre d'inscriptions qu'on trouvera dans E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ cristianæ*, Berolini, 1871, n. 152. Voir SARAGOSSE. — [4] Y compris le couvercle qui a 0m15 d'épaisseur. — [5] Il existe dans la même crypte un autre sarcophage servant de table au maître-autel, lequel est dédié à santa Engracia; sa technique est préférable à celle du précédent, cf. X..., *Sepulcros del primitivo arte cristiano*, dans *Atti del II Congresso intern. di arch. crist.*, 1902, p. 83, bonne photographie. — [6] Et aussi sa rareté. Aur. Fernandez Guerra, dans *Bull. monum.*, 1867, p. 45, voit une autre « Assomption » sur un sarcophage d'Astorga, c'est simplement la main divine arrêtant le bras d'Abraham à l'instant du sacrifice. Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 314, n. 6; Aur. Fernandez Guerra, *Arte cristiana*, t. VI, p. 589-601. — [7] E. Hübner, *I viaggi nella Spagna*, dans *Bull. dell' instituto di corrispond. archeol.*, 1860, p. 155. — [8] Nulle mention dans un ouvrage anonyme intitulé : *Die bildlichen Darstellungen vom Tode und der Himmelfahrt-Mariæ. Eine ikonographische Abhandlung*, in-8°, Frankfurt a. M., 1854; Alw. Schultz, *Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria und ihre Darstellung in der bildenden Kunst des Mittelalters*, in-8°, Leipzig, 1878. Ol. Sinding, *Mariæ Tod und Himmelfahrt*, in-8°, Christiania, 1903, p. 47, ne voit dans le sarcophage que deux orantes entre les apôtres Pierre et Paul leur servant d'introducteurs dans le paradis ou bien encore symbolisant la « communion des saints ». C'est une explication simplifiée qui ne saurait prévaloir, croyons-nous, contre celle que nous établissons sur le texte du *Transitus Mariæ*.

Digitized by Google

Guerra, qui soutenait que le groupe en question représentait l'assomption de la Vierge, était parvenu à faire accepter cette interprétation à J.-B. De Rossi. Il ne faut pas craindre de reconnaître qu'elle n'a pas pour elle la certitude absolue; nous pensons néanmoins qu'elle doit être admise. Bien qu'unique et ne pouvant profiter d'une comparaison instituée sur les types d'une série qui ordinairement s'éclairent les uns les autres, la représentation de Saragosse ne présente rien que de conforme au récit apocryphe de l'assomption de Marie dans le livre intitulé *Transitus Mariæ*[1]. La date de cet apocryphe est postérieure à celle du sarcophage de Saragosse, mais le *Transitus* n'est lui-même qu'une élucubration d'après un thème plus ancien. Nous y lisons ceci : « Notre-Seigneur apparut en son humanité... et il s'approcha de la Vierge Marie... alors il étendit la main et la posa sur elle, et il la bénit, et Marie prit sa main et elle l'embrassa et elle la posa sur ses yeux et elle pleura... Et les disciples s'approchèrent et dirent : O Mère de la Lumière, prie pour le monde dont tu vas sortir[2]. Et le visage de la bienheureuse Marie resplendissait d'une clarté merveilleuse, *et ayant étendu les mains,* elle les bénit tous, *et le Seigneur étendit sa main sainte,* et il prit son âme pure qui fut portée aux trésors du Père[3]. »

Ainsi donc la représentation de l'Assomption, très négligée, presque complètement ignorée par les chrétiens, a inspiré un essai resté isolé. Le sarcophage de Saragosse témoigne d'une initiative personnelle demeurée lettre morte. On peut dire que ce n'est en réalité qu'au VIIIe siècle environ que les artistes chrétiens entreprennent de figurer l'événement solennel qui a depuis inspiré des œuvres admirables; en définitive, au point de vue de nos études et dans les limites chronologiques où elles se renferment, ce sujet n'existe pas ou du moins ne compte pas, ni pour une idée, ni pour une œuvre durable, ni pour une conception artistique.

VI. ORFÈVRERIE NIELLÉE. — Un encolpium du cabinet Dzyalinska, à Goluchow[4], se compose d'une croix d'or enveloppée de nielles. Sur la face on voit le Christ en croix, nimbé, vêtu du *colobium*. Le titre de la croix porte ces mots : + PEZ PEΓNANTI (= *Rex regnantium*), au-dessus on voit le soleil et la lune. Voir ASTRES. Au revers, le buste du Christ, dans un médaillon circulaire, est accompagné de deux anges agenouillés. Plus haut, la Vierge à mi-corps; au bas, deux saints debout. Sur la tranche est niellé le texte de l'ἐπινίκιον (= *hymnus victoriæ*) de la liturgie de saint Basile. A l'intérieur de cette enveloppe est placée une croix cloisonnée de verroterie rouge et verte, au revers de laquelle est représentée, gravée et niellée, l'assomption de la Vierge. Ce reliquaire vient de Rome, Ch. de Linas le croit originaire de l'Italie méridionale, à la



1027. — L'assomption. Encolpium du cabinet Dzyalinska.
D'après Frœhner, *Collections du château de Goluchow. L'orfèvrerie,* pl. XVIII.

[1] Mis sous le nom de l'apôtre saint Jean et publié pour la première fois par Max Enger, d'après un manuscrit arabe de la bibliothèque de Bonn, in-8°, Elberfeld, 1854. — [2] *Dictionnaire des apocryphes,* in-4°, Paris, 1858, t. II, col. 524-525; A. Le Hir, *De l'Assomption de la sainte Vierge et des livres apocryphes qui s'y rapportent,* dans les *Études religieuses,* 1866, t. X, p. 544-555; M. Enger, *Johannis apostoli de transitu beatæ Mariæ virginis liber. Lateinische Uebersetzung eines arabischen Textes,* in-8°, Frankfurt am Main, 1854; A. Janucci, *De Dei parentis Assomptione,* in-8°, Torino, 1884. — [3] *Ibid.,* col. 526. Signalons sur le sarcophage de Saragosse une particularité unique, la présence de *télamons* aux angles. Cf. Le Blant, *Sarcophages chrét. de la ville d'Arles,* in-fol., Paris, 1879, préf., p. VI. La voûte en mosaïque de Sainte-Constance présente aussi des *télamons,* t. I, col. 951. — [4] Ch. de Linas, *Émaillerie, Métallurgie, Toreutique; Les expositions rétrospectives en 1880,* p. 179 sq.; W. Froehner, *Collections du château de Goluchow. L'orfèvrerie,* in-4°, Paris, 1897, p. 76, n. 201, pl. XVIII; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie,* in-fol., Paris, 1901, t. IV, p. 41.

Digitized by Google

fin du VIIe siècle ou au commencement du VIIIe; E. Molinier est disposé à le faire remonter jusqu'au VIe siècle. H. LECLERCQ.

II. ASSOMPTION (FÊTE DE L'). — I. Fondements historiques de la fête. II. Les noms de la fête. III. L'assomption de Marie et la fixation de la fête. IV. Les origines. V. Le 18 janvier et le 15 août. Vigile et octave. VI. Bibliographie.

I. FONDEMENTS HISTORIQUES DE LA FÊTE. — La fête de l'Assomption repose sur un triple fait : la mort de la sainte Vierge, sa résurrection, son entrée triomphale dans le ciel en corps et en âme. Nous n'avons pas à étudier ici cette fête au point de vue théologique. Voir la bibliographie à la fin de cet article.

Nous n'avons même pas à nous arrêter longuement à discuter les diverses opinions émises au sujet de la date et du lieu de cette mort; il nous suffira de montrer en peu de mots l'état de la tradition sur laquelle repose la fête liturgique.

Malgré quelques hésitations dont saint Épiphane s'est fait l'écho au sujet de la mort de la sainte Vierge, la tradition n'a pas hésité à se prononcer pour l'affirmative; c'est-à-dire pour la mort de la sainte Vierge. Quelques-uns même ont pensé qu'elle avait subi le martyre, mais du reste sans fondement sérieux[1]. L'assomption aurait suivi la mort de trois jours selon les uns, de quarante selon d'autres.

Quant à la date de cette mort, on ne saurait affirmer rien de certain : les uns la mettant en 48, d'autres choisissant une autre date; les uns la faisant mourir à 63 ans, d'autres à 69 ans, d'autres dans une extrême vieillesse[2].

Pour le lieu de cette mort, et le tombeau de la sainte Vierge, quoique de nombreuses discussions aient surgi qui ne sont pas à la veille de s'apaiser, cependant il est plus facile d'arriver, sinon à une certitude historique, au moins à une probabilité. La contestation est entre deux villes, Éphèse et Jérusalem.

A. TRADITION D'ÉPHÈSE. — Saint Jean s'étant retiré à Éphèse et le IVe Évangile laissant entendre que la sainte Vierge avait été confiée à saint Jean, il était assez naturel que l'on conclût en faveur d'Éphèse. En 431, cette tradition est affirmée par le texte suivant, qui, malgré son obscurité, est encore le meilleur argument que l'on puisse faire valoir pour cette ville. Le concile d'Éphèse dit qu'il a condamné Nestorius dans cette ville : ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης, καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία, *ubi theologus Joannes et virgo Dei genitrix sancta Maria*[3]. La phrase est elliptique, et l'on a proposé bien des moyens, soit pour la compléter en supposant une lacune du manuscrit, soit pour l'expliquer. Le plus simple paraît d'admettre purement l'ellipse et d'expliquer *ubi (sunt) theologus Johannes*, etc. Dans ce cas ce serait une allusion aux tombeaux. Il est fait plusieurs fois dans ce concile allusion à cette église de la Vierge à Éphèse, et saint Cyrille fait un sermon dans cette église, « où cette sainte Mère de Dieu nous a aujourd'hui tous assemblés »[4] (en 431). Or, la présence d'une église dans l'antiquité est une forte présomption en faveur de l'existence d'un tombeau, ou de reliques, ou tout au moins d'un souvenir célèbre du saint titulaire.

Les autres textes sont postérieurs et n'ont pas grande valeur, mais le texte du concile n'a pas encore été expliqué d'une façon satisfaisante par les partisans de l'opinion opposée[5].

Récemment la controverse s'est réveillée avec plus d'ardeur que jamais par suite de fouilles faites dans les environs d'Éphèse et de la découverte des ruines dites de Panaghia Capouli. On prétendait retrouver dans ces ruines la maison de la Vierge, telle qu'elle est décrite par Catherine Emmerich, qui tient, on le sait, pour Éphèse, tandis que Marie d'Agréda est pour la tradition de Jérusalem.

Après de longues polémiques dans lesquelles nous n'avons pas à entrer (on trouvera les principaux titres dans notre bibliographie), nous conclurons, avec les critiques sérieux, qu'il ne faut pas attacher d'importance à cette prétendue découverte, et que la question reste ce qu'elle était au temps de Tillemont.

B. TRADITION DE JÉRUSALEM. — Les apocryphes dont la tradition a bien quelque valeur à cause de leur antiquité et de leur unanimité sur ce point, les récits des pèlerins anciens et quelques autres témoignages se prononcent en faveur de Jérusalem. Le plus célèbre et le plus ancien est celui de Juvénal, évêque de Jérusalem, en 451, en réponse à l'empereur Marcien, qui lui demandait où se trouvait le corps de la sainte Vierge qu'il voulait transporter dans une église de Constantinople, nouvellement bâtie. Nous en reparlerons tout à l'heure.

Mais ici, la tradition de Jérusalem se divise en deux courants. Le premier en faveur de Gethsémani, au mont des Oliviers, près de Jérusalem, où fut en effet de bonne heure une église dédiée à la sainte Vierge, avec un tombeau, auquel il est fait allusion dans la réponse de Juvénal à l'empereur. L'évêque ayant dit que le corps de la sainte Vierge était au ciel, l'empereur et l'impératrice se contentèrent de faire transporter le tombeau et les linceuls qui furent mis dans l'église des Blachernes; c'est du moins le récit de Nicéphore[6].

L'itinéraire de 570 (dit d'Antonin de Plaisance) nous dit : *In qua (valle Gethsemane) est basilica sancte Marie, in qua monstratur sepulcrum, de quo dicunt sanctam Mariam ad cælos fuisse sublatam*[7]. Plusieurs itinéraires témoignent dans le même sens[8].

D'autres témoignent, au contraire, en faveur de la maison du Cénacle, située dans la ville même de Jérusalem, où se trouve le lieu dit de la *Dormition* de la Vierge, qui fut acheté, en 1898, par l'empereur d'Allemagne, Guillaume II[9].

II. LES NOMS DE LA FÊTE. — Il était nécessaire de résumer ces faits, car la question topographique a une grande importance en liturgie, et il est vraisemblable que si la fête de l'Assomption a été célébrée, elle a dû l'être d'abord sur le lieu qui possédait le tombeau. C'est en effet ce que nous verrons dans le § III. Mais il faut auparavant donner les différents noms de cette fête. Les mots *dormitio, pausatio*, longtemps employés dans la liturgie, sont suffisamment clairs pour désigner la mort de la sainte Vierge; ils paraissent la traduction du mot grec κοίμησις, mais il ne semble pas qu'il faille attacher beaucoup d'importance au sens même du mot; c'est une métonymie qui désigne aussi bien la résurrection et l'assomption que la mort, et le terme était employé encore au XVe siècle alors que la croyance à l'Assomption ne faisait plus doute pour personne.

Il faut dire la même chose du mot *transitus* et du mot *depositio* souvent employés en liturgie et dans

[1] S. Épiphane, *Hær.*, 78, *P. L.*, t. XLII, col. 737. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. I, note 14 et 15 sur la sainte Vierge. — [2] Benoit XIV, *De festis Christi*, p. 278, Baronius, *ad an. 48*, n. 11, 12. Les diverses opinions sur la mort de la sainte Vierge, *ibid.*, n. 4, 7. — [3] Labbe, *Concil.*, éd. 1671, t. III, col. 573. — [4] Labbe, *Concil.*, t. III, col. 384, cf. col. 373. — [5] En faveur de la tradition d'Éphèse parmi les anciens critiques, on ne compte guère que Tillemont, *Mémoires, loc. cit.*, t. I, notes 1 et 15. — [6] Nicéphore, l. XV, c. XIV, *P. G.*, t. CXLVII, col. 44; cf. l. II c. XXIII, *P. G.*, t. CXLV, col. 816. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 183 (*Sainte Pulquérie*). — [7] Tobler, *Itinera et descriptiones Terræ sanctæ*, t. I, p. 100; De Rossi, *Bulletin d'arch. chrét.*, 1865, p. 85. — [8] Voir les autres textes en faveur de cette tradition dans Nirschl, *Das Grab der heil. Jungfrau Maria*, Mainz, 1896. — [9] Voyez l'art. du P. Lagrange : *La dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean Marc*, cité à la bibliographie.

Digitized by Google

les martyrologes ou calendriers pour signifier la mort.

On trouve encore en grec les termes μετάστασις, passage, ἀνάληψις, analogue à notre mot *assumptio* [1].

Ce dernier mot Assomption, qui est employé aujourd'hui et depuis longtemps exclusivement pour cette fête, en exprime l'objet plus exactement que les termes cités ci-dessus; c'est la traduction littérale du fait de Marie ressuscitée et portée au ciel en corps et en âme par une force divine. Voir ASCENSION, col. 2935. Mais en réalité et à l'origine, le mot a été employé moins exclusivement et désigne parfois la mort des saints, surtout des martyrs et leur entrée dans le ciel. On trouve dans les œuvres de saint Augustin et d'autres Pères, des sermons *in assomptione episcopi* pour signifier le jour de la mort [2].

III. L'ASSOMPTION DE MARIE ET LA FIXATION DE LA FÊTE. — Il faut distinguer entre le fait même de l'assomption et la fête; ils ont pu exister indépendamment l'un de l'autre. Je veux dire que l'existence d'un récit de l'assomption de la Vierge ne prouve pas directement celui de la fête. On aurait pu se transmettre ce récit pendant des siècles sans songer à en faire l'objet d'une fête, de même qu'on a lu pendant longtemps dans les Évangiles le récit de l'ascension et celui de la purification sans que l'idée d'une fête liturgique y ait été rattachée. Nous avons dit ailleurs que d'ordinaire même la genèse d'une fête est tout autre; elle naît plutôt sur place, d'un souvenir local, d'un tombeau par exemple, que d'un texte d'écrivain. Si nous insistons sur ce point, c'est que précisément on s'y est parfois mépris et en particulier pour l'Assomption.

Il n'est pas exact de dire avec Renan et d'autres après lui que cette fête, comme bien d'autres, naquit d'un récit apocryphe [3]. Malgré l'obscurité qui règne sur les origines de cette institution, il paraît plus vraisemblable qu'elle naquit, comme les principales fêtes du culte chrétien, à Jérusalem, par suite des pèlerinages au tombeau de la Vierge.

Prenons d'abord la fête au moment où son existence est clairement affirmée par des textes, nous verrons ensuite si nous pouvons remonter plus haut.

Le *Liber pontificalis* dans la notice de Sergius Ier (687-701) s'exprime ainsi : *Constituit ut diebus adnuntiationis domini, dormitionis et nativitatis sanctæ Dei genitricis semperque virginis Mariæ ac sancti Symeonis quod Ypapanti greci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat* [4].

L'empereur Maurice (582-602) ordonne de célébrer cette fête au 15 août avec solennité; mais il en parle comme d'une fête établie antérieurement.

Donc, à la fin du VIe siècle, en Orient, un peu plus tard à Rome, car la notice de Sergius en parle comme d'une fête ancienne, la fête est célébrée.

IV. ORIGINES. — On a cherché à remonter au delà de cette date; comme nous l'avons dit dans le § III, il faut distinguer entre la tradition littéraire et la fête proprement dite.

1. *Tradition littéraire.* — Elle est représentée par plusieurs témoignages, la plupart apocryphes, il est vrai, mais qui ont une valeur sérieuse au point de vue historique. Le premier est le livre *De transitu virginis* attribué à Saint Méliton (IIe siècle), mais en réalité du commencement du Ve ou même de la fin du IVe [5].

Il découle d'un récit qui, d'après Turmel, remonte au IIe siècle [6]. Il en est aussi parmi les apocryphes syriaques qui remontent au delà du Ve siècle.

Le témoignage du pseudo-Denys, l'aréopagite, ne peut guère prouver, quoi qu'on ait essayé de dire, que pour le VIe siècle. Encore le témoignage que l'on citait jusqu'ici était-il obscur. Mais on a découvert récemment un texte tout à fait clair; c'est une lettre de Denys l'aréopagite à l'évêque Titus, récemment traduite de l'arménien par le Dr Vetter, où il est dit que Marie fut ensevelie à Gethsémani; Nirschl met cette lettre en 363, peut-être sans de bien sérieuses raisons; dans tous les cas le témoignage est ancien [7]. La chronique d'Eusèbe contient ce passage : *Virgo Christi mater ad filium assumitur, ut quidam fuisse revelatum scribunt.* Mais cette phrase paraît une interpolation; elle ne se trouve pas dans les plus anciens manuscrits [8].

2. *La fête.* — Nous avons vu qu'elle est connue en Orient et en Occident à la fin du VIe siècle. Mais ne peut-on pas remonter au delà de cette date ? Les témoins liturgiques que l'on a invoqués, le *Gothicum* et le *Bobbio*, ne sauraient nous faire remonter plus haut [9]. Le Gélasien, dont on a invoqué le témoignage [10], n'est guère antérieur au VIIe siècle dans son état actuel.

Les homélies sur la fête que l'on invoquait autrefois sont reconnues aujourd'hui apocryphes et postérieures à ces dates.

Grégoire de Tours (544-593) nous dit : *Hujus festivitas sacra mediante mense undecimo celebratur.* (Le 11e mois est janvier pour les gallicans qui commençaient l'année en mars.) *Nam in Oratorio Marcianensis domus arverni territorii, ejus reliquiæ continentur. adveniente vero hac festivitate, ego ad celebrandas vigilias ad eum accessi. De glor. martyr.*, l. I, c. 9, *P. L.*, t. LXXXI, col. 713.

Il n'est pas dit que cette fête soit l'Assomption; selon G. Morin ce serait une fête générale de la Maternité de Marie, antérieure à la fête de l'Assomption [11]. Dans une inscription des Gaules, reportée par Le Blant vers l'an 676, il est question de l'Assomption au 15 août; ce témoignage précieux n'avait pas encore été relevé. *Inscriptions chrét. de la Gaule*, t. I, p. 181.

Tillemont ayant dit que l'Assomption est la plus ancienne des fêtes en l'honneur de la sainte Vierge, on a cru qu'on pouvait s'appuyer sur son témoignage pour faire remonter l'Assomption au delà de la fête de l'hypapante (purification) célébrée dès le milieu du IVe siècle. Mais outre que Tillemont n'affirme rien de pareil, il faut remarquer que depuis cette époque plusieurs faits et textes nouveaux ont changé complètement ces questions d'héortologie; en outre l'hypapante, originairement, était plutôt une fête du Christ [12].

Dans la vie de l'abbé saint Théodore, qui vivait auprès de Jérusalem († 529), il est parlé d'une fête de la Vierge très solennelle et où se réunissait un grand concours de peuple [13]. Tillemont et après lui dom Bäumer n'hésitent

[1] Cf. *Acta sanct.*, maii t. I, p. 38; Fiorentini, *Martyrologium*, p. 264; Nilles, *Kalendarium*, t. I, p. 248; Benoît XIV, *De festis*, p. 285, 287; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, t. II, p. 122, Ve Κοίμησις: Du Cange, *Glossarium infimæ latinitatis*, Ve *Assumptio*. — [2] Cl. Tillemont, *loc. cit.*, p. 476. — [3] « L'Assomption naissait comme tant d'autres fêtes du cycle des apocryphes. » Renan, *Origines du christianisme*, t. VI, p. 513. La fête de l'Assomption au IIe siècle! la méprise est plaisante; aucun critique catholique ne lui avait donné cette antiquité. — [4] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 376, 381. — [5] *P. G.*, t. V, col. 1233 sq.; Le Hir, *Études bibliques*, 1869, t. II, art. 4; Batiffol, *Littér. grecque*, p. 331; Bickell, dans *Tüb. theol. Quartalsch.* 1866, p. 465-479; Enger, *De transitu B. M. V.*, Elberfeld, 1854; Tischendorf, *Apocal. Apocr.*, p. XXIV sq., 95 sq.; W. Wright, *Contrib. to the apocr. Lit.*, Londres, 1865; *Journal of sacred Lit.*, janvier et avril 1865; Révillout, *Apocr. coptes*, t. I, p. X-XII. — [6] Art. *Assomption*, dans le *Dict. de la Bible*. — [7] *De divin. nominibus*, c. III; Nirschl, *loc. cit.* Cf. Vetter, dans *Theol. Quartalsch.* 1887, t. LXIX, p. 133-138. — [8] *P. L.*, t. XXVII, col. 581. — [9] La messe de l'Assomption dans le missel de Bobbio fait partie de celles que dom Cagin attribue au document S, c'est-à-dire au second Bobbio, et qui ne saurait bénéficier en conséquence de l'antiquité que cet auteur reconnaît au document A ou premier Bobbio (Ve siècle). Cf. *Paléogr. musicale*, t. V, p. 115. — [10] Turmel, *loc. cit.*, col. 1135. — [11] Dans le *Messager des fidèles* (*Revue bénédictine*), 1888, p. 344. — [12] L'Annonciation pourrait être du IVe siècle, voyez notre article, col. 2245; on a essayé récemment de faire remonter la Présentation au IVe siècle aussi. Cf. *Échos d'Orient*, avril 1902, p. 224. — [13] *Acta sanct.*, 11 januarii p. 690, § 31.

Digitized by Google

pas à y voir l'Assomption, et ce dernier place le fait en 507 [1].

Le sermon de saint Cyrille, en 431, que nous avons cité plus haut, col. 2995, fut prononcé pour une fête de la Vierge, selon Tillemont, qui n'est pas loin d'y voir la fête de l'Assomption. Il serait assez disposé à donner la même interprétation au sermon de saint Proclus contre Nestorius en 428 ou 429 [2].

Récemment le Dr Baumstark trouvait la preuve d'une fête de Marie à la fin du IVe siècle. Μνήμη τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας [3]. Cette fête avait lieu à Antioche, mais il n'est pas dit que ce fût une fête de l'Assomption. La mention n'en est pas moins curieuse.

Dans l'article de dom Leclercq, *Assomption dans l'art chrétien*, col. 2990, on a pu voir que les monuments paraissent inspirés par la fête liturgique et commencent vers le VIIe et le VIIIe siècles. Il n'y a qu'une seule exception, mais qui est bien curieuse. Si l'on admet son interprétation qui paraît, en effet, probable, le sarcophage de Saragosse du IVe siècle contiendrait une représentation de l'Assomption. Mais il est difficile de croire que l'on puisse voir ici une allusion à la fête, car la *Peregrinatio Etheriæ*, un témoin du dernier tiers du IVe siècle, ne connaît pas cette fête, à moins qu'il n'y ait eu une allusion dans la partie de son manuscrit qui nous manque, ce qui est peu probable, car la lacune s'étend du mois de septembre à Noël.

Dans tous les cas, et même en ne tenant pas compte de ces derniers témoignages, le fait que, à la fin du VIe siècle, l'Assomption est célébrée solennellement en Orient et en Occident, nous permet de remonter pour son institution jusqu'au commencement de ce siècle ou même à la fin du Ve. C'est, dans l'état actuel des recherches, tout ce que nous pouvons affirmer.

Quant à l'origine même, il semble assez vraisemblable que la fête prit naissance auprès du tombeau de la Vierge à Gethsémani, à la suite des pèlerinages qui conduisaient les fidèles en ce lieu. Comme nous l'avons vu à propos de l'*Annonciation* (voir col. 2245 sq.), la plupart des fêtes anciennes sont nées en des circonstances analogues, auprès du tombeau d'un martyr, ou aux lieux saints de Palestine [4].

V. Le 18 janvier et le 15 août. La vigile et l'octave. — La date primitive à laquelle la fête fut fixée semble être, au moins pour l'Occident, le 18 janvier. C'est le jour qui lui est assigné dans le missel de Bobbio, dans le sacramentaire gallican et dans les anciens calendriers et martyrologes. On ignore jusqu'ici pourquoi ce jour fut choisi [5]. C'est en Gaule que nous avons trouvé pour l'Occident les premiers témoignages de la fête. Elle est mentionnée encore au concile de Mayence, en 813, et dans quelques autres documents.

Cependant il semble qu'une certaine hésitation se soit produite; on en a un témoin dans une lettre faussement attribuée à saint Jérôme, puis à saint Sophrone (637), dans laquelle l'auteur met en doute la résurrection de Marie, en corps, tout en admettant son entrée dans le ciel : *Hæc idcirco dixerim quia multi dubitant, utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore. Quomodo autem, vel quo tempore, aut a quibus personis sanctissimum corpus ejus inde ablatum fuerit, vel ubi transpositum, utrumne resurrexerit, nescitur, quamvis nonnulli astruere velint eam jam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in cælestibus vestiri* [6]. Cet apocryphe est généralement assigné au IXe siècle; dom Morin a pu récemment le faire remonter au VIIIe [7]. On trouve quelques autres traces du même sentiment de doute dans Adon, Usuard, le vénérable Bède, les Capitulaires, etc. [8].

Mais le sentiment général l'emporta bientôt, et la fête devint de plus en plus solennelle. Le pape Léon IV la gratifia d'une octave vers 847, et probablement d'une vigile. Dans tous les cas, la vigile est mentionnée en 856, par Nicolas Ier, dans sa lettre aux Bulgares [9].

Nous avons dit que l'empereur Maurice la transporta au 15 août, qui est resté sa date. Voyez col. 2997.

Dans certaines contrées, on a l'habitude, le jour de la fête, de bénir des herbes [10].

VI. Bibliographie. — *Pour la fête de l'Assomption.* — *Liturgie grecque :* Fabricius, *Biblioth. græca*, t. IX, p. 192. — *Liturgie mozarabe : P. L.*, t. LXXXV, col. 819-826. — *Liturgie romaine et gallicane :* Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, præf., p. XXIII, 147, 254. — *Leofric Missal*, 1883, p. XXXIX, XLV, XLVI, 155. — Mabillon, *Liturgia gallicana*, p. 118, — *Musæum Italicum*, t. I, p. 297-300. — Le mélode Romanos (VIIIe s.), cantique sur l'Assomption, dans Pitra, *Analecta sacra*, Romæ, 1876, t. I, p. 164 [11]. — Benoît XIV, *De festis*, dans *Opera*, t. IX, p. 276-288. — Gretser, *De festis christianorum*, Ingolst., 1612, p. 68. — Thomassin, *Traité des fêtes de l'Église*, 1697, p. 415-423. — Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 465 sq. : *Notes sur la S. V.* notamment notes 12 à 18. — Lequien, éd. des *Œuvres* de saint Jean Damascène, 1712, t. II, p. 857. — Herzog, *Real-Encyclopädie*, art. *Maria Himmelfahrt*, t. XII, p. 320. — *Dict. de la Bible*, v° *Assomption*, art. de l'abbé Turmel. — *Dict. de théologie catholique*, v° *Assomption*, art. de l'abbé Bellamy. — Germer-Durand, *L'Assomption, théologie, légende et iconographie*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1878, t. VIII, p. 50-63. — G. Morin, *Notes liturgiques sur l'Assomption*, dans le *Messager des fidèles*, 1888, t. V, p. 342-351, cf. p. 337-342. — Lana, *La résurrection et l'assomption en corps et en âme de la S. V.* — Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, Œniponti, 1896, t. I, p. 245, 249, 480, 489; t. II, p. 563, 684, 703. — Duchesne, *Origines du culte*, 2e éd., p. 117, 261, 262. — U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, Paris, v° *Assomption*. — Kirchenlexicon, *Marienfeste, Mariä Himmelfahrt*, col. 812-814. — K. A. H. Kellner, *Heortologie oder das Kirchenjahr*, etc., Freiburg i. Br., 1901, p. 148-151.

Pour la question théologique : Suarez, *Opera, In IIIa part.*, q. XXXVII, a. 4, disp. XXI, sect. 2. — Benoît XIV, *De canonizatione sanctorum*, t. I, c. XLII, n. 15, et l'ouvrage cité : *De festis*, où la question théologique est étudiée, p. 282 sq. — Vaccari, *De B. M. V. Mariæ morte, resurrectione, et in cælum gloriosa assumptione*, 1887. Cf. Hurter, *Nomenclator literarius*, éd. 2a, t. III, col. 1253. — Terrien, *La Mère de Dieu*, 2 in-8o, Paris, 1899, t. II, p. 340 sq. — A. Janucci, *De Dei parentis assumptione*, in-8o, Torino, 1884. — Renaudin, *De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. V.*, Angers, 1900, et dans la *Revue thomiste*, 1901.

Pour les apocryphes relatifs a l'Assomption : Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866,

[1] Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 476; Bäumer, *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 267. Cf. Usener, *Der heilig. Theodosius*, Leipzig, 1890, p. 38, 144, et Funk, dans *Tub. Quartalsch.*, 1891, p. 528. — [2] Tillemont, *loc. cit.*, p. 477. — [3] *Röm. Quartalsch.*, 1897, p. 55, 56. — [4] Il paraît démontré aussi que la fête de la Présentation au temple a pris naissance à Jérusalem à la fin du VIIe siècle, au moins. Cf. l'article du P. Bouvy, dans *Bessarione*, t. I, p. 555-562, et celui du P. Vailhé, dans les *Échos d'Orient*, avril 1902, p. 221-224. — [5] Mabillon, *Liturgia gallicana*, p. 118, 119; *Musæum Italicum*, t. I, p. 299-300; Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 254 et note sur la date; Fiorentini, *Martyrologium*, p. 269; *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 545; De Rossi et Duchesne, *Martyrol. Hieronym.*, *Acta sanct.*, t. LXIV, nov. t. II, p. L. Cependant il faut se rappeler ce que nous disions plus haut, qu'il n'est pas démontré que la fête du 18 janvier ait été celle de l'Assomption. Cf. dom G. Morin, *Notes liturgiques sur l'Assomption*, *loc. cit.*, p. 343 sq. — [6] *P. L.*, t. XXX, col. 123. — [7] Dom G. Morin, *Messager des fidèles* (*R. bénédictine*), 1888, 347 sq., et *Revue bénédictine*, 1892, p. 496. — [8] Cf. Tillemont, *loc. cit.*, p. 473. — [9] Tillemont, *loc. cit.*, p. 477, Thomasi, *loc cit.*, p. 421. — [10] Nilles, *Kalendarium*, *loc. cit.* — [11] On semble disposé aujourd'hui à le faire remonter au Ve.

Digitized by Google

p. 94-136. — Le Hir, *De l'Assomption de la S. V. et les livres apocryphes qui s'y rapportent,* dans les *Études religieuses,* 1866, t. x, p. 514-555, et à part dans les *Études bibliques.* — *Texts and Studies,* t. iv, p. 2 sq. — Bonnet, *Bemerkungen über die älteste Schriften von der Himmelfahrt Mariä,* dans *Zeitsch. f. wissensch. Theol.,* 1880, p. 222-247.

Contre Éphèse et en particulier la Panaghia-Capouli : *Revue biblique,* t. vi, p. 136-138 (art. Pelt); t. viii (1899), p. 141 sq. *Le lieu de la dormition de la T. S. V.,* par le P. Séjourné (à propos de la concession de ce terrain à l'empereur Guillaume II; t. viii (1899), p. 589-600. *La dormition de la S. V. et la maison de Jean Marc,* par le P. Lagrange; t. xii, 1903, p. 458-467, critique du livre du P. Barnabé d'Alsace : *Le tombeau de la sainte Vierge à Jérusalem.* — *Analecta Bollandiana,* t. xvi (1897), p. 189-191, en faveur de la tradition de Jérusalem. — Le P. Barnabé d'Alsace O. F. M., *Tombeau de la S. V. à Jérusalem,* 1903, 300 p.; cf. p. x, xi. *Bibliographie du sujet.* — Gabrielovich : *Le tombeau de la S. V. à Éphèse,* in-8°, Oudin, 1905. — *Revue de l'Orient chrétien,* 1897, p. 320. — Mgr Duchesne, dans la *Revue des Revues* (en faveur de Jérusalem), 1897, août, p. 230 sq. — *Revue biblique,* 1892, t. i, p. 463, annonce les fouilles commencées à Panaghia-Capouli. — *Panaghia-Capouli, ou maison de la S. V., près d'Éphèse,* Paris, Poitiers, 1896 (par Mgr Timoni, archevêque de Smyrne). — Le Camus, *Les sept églises de l'Apocalypse,* 1896, p. 131 sq. (contre la tradition d'Éphèse). — S. Nirschl, *Das Grab der heil. Jungfrau Maria,* in-8°, Marinz, 1896 (contre Éphèse). — Th. Zahn, *Die Dormitio S. Virginis,* dans la *Neue kirchl. Zeitsch.,* t. x, fasc. 5 (en faveur de Jérusalem). Cf. *Revue biblique,* 1899, t. viii, p. 141, 595-600. — *Éphèse ou Jérusalem. Tombeau de la S. V.,* Paris, Poitiers, 1897.

F. Cabrol.

ASTÈRE D'AMASÉE, critique d'art. Nous devons faire une place dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* à un évêque du ive siècle, qui se signale par une aptitude bien rare chez ses coreligionnaires. Astère d'Amasée fut un connaisseur délicat et un critique d'art. Il avait vu des tableaux profanes, il s'en souvenait et ne craignait pas de leur comparer les ouvrages chrétiens. Nous lui devons une description irréprochable d'un tableau sur toile qui laisse voir que, chez lui, l'archéologue n'était pas moins consciencieux que le critique d'art était perspicace et raffiné. Cette peinture représentait le martyre de sainte Euphémie; en voici la description [1] :

« Le juge est assis sur son siège; il regarde la vierge d'un air farouche et cruel. L'art sait, en effet, quand il veut, peindre la colère, même sur une matière inanimée. Tout près sont les satellites, la foule des soldats; les greffiers ont leurs tablettes et leurs stylets; l'un d'eux suspend sa tâche et se tourne vivement vers la vierge, comme s'il lui ordonnait de répondre plus haut, craignant d'entendre mal et de commettre quelque erreur dans le procès-verbal. Euphémie porte des vêtements sombres, et le pallium, signe de la philosophie. Le peintre lui a donné une physionomie aimable; pour moi, son âme me paraît embellie par ses vertus. Deux soldats la conduisent au juge; l'un marche en avant et la traîne, l'autre est derrière et la pousse. La pudeur se mêle au courage dans la démarche de la vierge. Elle baisse la tête comme si elle rougissait d'être regardée par des hommes, mais elle se tient sans crainte et ne souffre point de montrer la moindre terreur dans le combat. Autrefois j'admirais comment certains peintres ont rendu l'histoire de Médée; comment, lorsqu'elle est sur le point d'égorger ses enfants, la pitié et la colère se mêlent sur son visage; un œil exprime la fureur, l'autre trahit la mère prête à épargner et prenant en horreur un tel crime. Maintenant, j'ai reporté mon admiration sur la peinture dont je parle; je suis étonné du talent de l'artiste qui, mélangeant mieux encore les sentiments que les couleurs, a tempéré l'un par l'autre la pudeur et le courage, vertus qui semblent contraires par leur nature. Plus loin, dans la suite de cette peinture, les bourreaux, vêtus seulement d'une tunique, accomplissent leur tâche : l'un d'eux a saisi la tête de la vierge et la renverse en arrière, il la maintient ainsi immobile exposée aux tortures; l'autre lui arrache les dents. On voit les instruments du supplice, un maillet et un foret. Mais ici je fonds en larmes et la douleur me coupe la parole. Car le peintre a si distinctement rendu les gouttes de sang, qu'il semble qu'on les voie réellement couler, et qu'on s'éloigne en sanglotant. Puis on aperçoit la vierge en prison; elle est assise seule, dans ses vêtements de deuil; elle tend les mains vers le ciel; elle invoque Dieu, au milieu de ses souffrances. Pendant qu'elle prie, apparaît au-dessus de sa tête le signe que les chrétiens ont l'habitude d'adorer et de représenter; c'est je pense le symbole du martyre qu'elle va subir. Tout près, en effet, le peintre a placé un bûcher embrasé qui répand çà et là ses flammes rougeâtres et épaisses. Euphémie est au milieu, les mains vers le ciel; son visage ne trahit aucune tristesse; il montre plutôt la joie de fuir vers la vie immatérielle et bienheureuse. »

C'est ainsi que l'ancienne critique prête à la nouvelle son esthétique et ses principes; c'est ainsi que, rajeunissant son vieil idiome et ses vieilles formules au contact d'idées et de sentiments jusqu'alors inconnus à l'âme humaine, elle perpétue ses traditions au milieu des ruines mêmes de la société antique.

H. Leclercq.

ASTÉRISQUE. Ἀστερίσκος, ἀστήρ. L'astérisque ou étoile est un instrument liturgique du rite byzantin. Il est constitué par deux lames métalliques étroites, croisées l'une sur l'autre et fixées entre elles, mais de façon à pouvoir se replier aisément, par un écrou à tête en forme d'étoile ou de croix : dans ce dernier cas, à la partie inférieure de l'écrou est souvent suspendue une petite étoile; les lames sont tantôt en demi-cercle, tantôt recourbées presque à angle droit à leurs extrémités [2].

La préparation des oblats terminée à l'autel de la prothèse, le prêtre fait encenser l'astérisque par le diacre et le place sur le disque ou patène, en prononçant ces mots : καὶ ἐλθὼν ὁ ἀστὴρ ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον [3]. Lorsque le prêtre chante les dernières paroles de la préface, le diacre trace le signe de la croix en frappant quatre fois la patène des quatre extrémités de l'astérisque, purifie celui-ci sur le corporal, le baise, le replie et le dépose sur le voile [4]. Enfin, après la communion, il le remet sur la patène [5] : il frappe alors de nouveau la patène de manière à produire assez de bruit pour avertir les chantres de ne pas prolonger le chant de la communion. Tel liturgiste grec moderne rapproche ces coutumes de l'usage romain d'agiter la sonnette au *Sanctus* et au *Domine, non sum dignus!*

[1] S. Astère, *Homilia xi in laudem S. Euphemiæ, P. G.,* t. xl, col. 336 sq.; De Rossi, *Bull. di. arch. crist.,* 1871, p. 61-62; Ch. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture en Orient avant la querelle des iconoclastes,* in-8°, Paris, 1879, p. 63-64; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs,* in-8°, Paris, 1893, p. 2; Ed. Bertrand, *Étude sur la peinture et la critique d'art dans l'antiquité,* in-8°, Paris, 1893, p. 420-423. — [2] Cf. Du Cange, *Gloss. med. et inf. græc.,* s. v. ἀστήρ : L. Clugnet, *Dictionn. grec-français des noms liturg.,* s. v. ἀστήρ; Brightman, *Liturgies eastern and western,* t. i, p. 595; Goar, Εὐχολόγιον, édit. Venise, 1617, p. 117 (figure), 121; Daniel, *Codex liturgicus,* t. iv, p. 391 (figure). — [3] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édit. Rome, 1873, p. 39, cf. p. 113. — [4] *Ibid.,* p. 62. Cf. la Diataxis de Philothée, dans Sirkou, *Histoire de la correction des livres en Bulgarie au xive siècle* (en russe), t. i, p. 164; A. von Maltzew, *Liturgikon,* p. 124. — [5] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, p. 74.

Digitized by Google

L'astérisque est également employé par l'Église copte et par les Syriens catholiques : serait-ce chez les Byzantins une importation tardive? Les plus anciens eucologes grecs ne le connaissent pas; il faut descendre jusque vers 1354-1376 pour le voir mentionné par la Diataxis du patriarche Philothée [1]; le commentaire liturgique de Nicolas Cabasilas, où il figure aussi [2], est de la même époque. La *Theoria mystica* de saint Germain, soit sous la formé où elle fut traduite, en 869 ou 870, par Anastase le bibliothécaire, soit même sous la forme interpolée où on la possédait jusqu'ici, est muette au sujet de l'astérisque; muet aussi le commentaire de Théodore ou Nicolas d'Andida. Le fragment de commentaire publié par Maï sous le nom de saint Sophrone, et qui est peut-être du XIIe siècle, en donne le symbolisme : ἀστερίσκος καθὼς τὰ τέσσαρα ζῷα ἐπικαλύπτει τὸν οὐράνιον ἄνθρακα· ἔστι δὲ καὶ διὰ τὸ μὴ κολλᾶσθαι τοὺς μαργαρίτας ἐν τῷ δισκοκαλύμματι [3]. J'ai trouvé dans le *cod. 303* du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople une nouvelle recension de cet ouvrage, où l'astérisque, fol. 327, est signalé à peu près mot à mot dans les mêmes termes.

D'après Brightman, le *cod. Paris. 323*, du XVe siècle, représenterait un stade de développement de la prothèse postérieur de peu au IXe siècle. Or, ce manuscrit connaît l'usage de l'astérisque : ἐπιτίθησι τὸν ἀστερίσκον ἐπάνω τῶν ἁγίων ἄρτων λέγων τῷ λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν [4]. On peut en rapprocher le *cod. Crypt.* Γ6 *III*, du XIVe siècle, qui fait prononcer au prêtre les mêmes paroles, mais suppose qu'il peut ne pas avoir d'astérisque à sa disposition [5], et le *cod. Paris. 2509*, écrit vers 1430 [6]. Il est à remarquer que Nicolas Cabasilas combine les deux textes, Matth., II, 9, et Ps. XXXII, 6.

Nous ne possédons pas d'astérisque ancien, mais les βρέβια ou inventaires signalent souvent cet instrument liturgique : ainsi l'inventaire du couvent fondé à Constantinople en 1074, par Michel Attaleiates [7]; l'inventaire du couvent d'Irène, fondé en 1118 [8]; l'inventaire du couvent de la Theotokos τοῦ Ξυλουργοῦ au mont Athos, daté de 1143 [9]; l'inventaire d'une église de Thessalonique, daté de 1189 [10]; l'inventaire de Saint-Christodule de Patmos, de 1201 [11]; l'inventaire de la métropole de Mesembria, de 1494 [12]. On voit par ces textes que l'astérisque était souvent en métal précieux.

D'après Syméon de Thessalonique [13], l'astérisque symbolise les étoiles, et en particulier l'étoile miraculeuse de Bethléhem, tandis que les voiles du calice et de la patène représentent à la fois le firmament, les langes de Jésus enfant et le suaire dont il fut enveloppé. Les liturgistes modernes se contentent de répéter que l'astérisque rappelle l'étoile des mages. Ce symbolisme, imposé par le texte qui accompagne l'emploi de l'astérisque, rompt l'harmonie du symbolisme général de la prothèse, tout entière consacrée au souvenir de la Passion. Il a conduit les Grecs à orner la prothèse d'une image de la Nativité, tandis que les Russes, plus fidèles à la tradition primitive, y placent un crucifix.

Notons enfin qu'au concile de Florence, les latins demandèrent aux grecs pourquoi ils disent : *Et ecce stella venit*. Dorothée de Mitylène leur répondit d'une manière satisfaisante, ce qui n'avait rien de difficile [14].

S. PÉTRIDÈS.

ASTORGA. Astorga, siège d'un des plus anciens évêchés d'Espagne, ne nous a cependant guère conservé de monuments chrétiens. A partir du milieu du IIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque précise où un siège épiscopal y est fondé, il semble que des influences gnostiques s'y soient exercées.

Nous avons donné déjà (voir t. I, col. 2213, fig. 749) un anneau gnostique trouvé à Astorga [15]; nous en rapprochons un autre monument, que nous croyons, jusqu'à ce jour, unique en son genre. C'est une tablette rectangulaire de pierre calcaire, découverte aux environs de la ville et conservée aujourd'hui au *Museo arqueologico* de Léon (fig. 1028). On y voit une sorte de temple

1028. — Tablette gnostique.
D'après *Boletin de la real Academia de la Historia*, 1887, t. X, p. 243.

se composant d'une façade à deux colonnes, supportant un tympan, cantonné de deux cercles, peut-être le soleil et la lune. Dans la baie qui figure l'entrée du temple une main ouverte, les doigts écartés, fait voir ces mots gravés sur la paume :

ΙΑϢ

Le tympan du temple porte une autre inscription

ΕΙϹ ΖΕΥϹ
ϹΕΡΑΠΙϹ

Εἷς Ζευς Σεράπις. — Ἰαώ.
Un seul Jupiter Serapis [16]. — Jao.

Une circonstance ajoute à l'intérêt de ces deux monuments gnostiques. C'est leur rencontre dans les environs d'Astorga, qui fut un des foyers de résistance

[1] Sirkou, *op. cit.* — [2] *P. G.*, t. CL, col. 389. — [3] Maï, *Spicil. rom.*, t. IV, p. 34, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3985. — [4] Brightman, *op. cit.*, p. 545. — [5] *Ibid.*, p. 548. — [6] *Ibid.*, p. 550. — [7] C. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 48, 68; Miklosich et Müller, *Acta et diplom. græca*, t. II, p. 324, 471; Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates*, p. 81. — [8] A. P. Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 116. — [9] *Acta, præsertim græca, Rossici in monte Athos* (sic) *monasterii*, Kiew, 1873, p. 52. — [10] P. N. Papageorgiou, Περὶ χειρογράφου εὐαγγελίου Θεσσαλονίκης, dans *Byzantin. Zeitschrift*, t. VI, p. 545. — [11] Ch. Diehl, *Le trésor et la biblioth. de Patmos*, même revue, t. I, p. 513. — [12] M. Gédéon, Ἀνέκδοτος κώδηξ τῆς μητροπόλεως Μεσημβρίας, dans Ἡμερολόγιον τῆς ἀνατολῆς, Constantinople, 1886, p. 180. — [13] *De sacra liturgia*, 85, *P. G.*, t. CLV, col. 264. — [14] Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. XXXI *a*, col. 1040. — [15] F. Fita y Colomé. *El anillo gnostico de Astorga*, dans *Boletin de la real Academia de la historia*, 1903, t. XLII, p. 144-153, 220, note 1. — [16] Sur le culte de Sérapis en Espagne, cf. *Boletin de la real Acad. de la historia*, t. III, p. 124-129; t. IV, p. 115-144.

Digitized by Google

et d'effervescence de l'hérésie priscillianiste. On sait que les partisans des doctrines de Priscillien étaient couramment désignés au IVe siècle sous le nom de *gnostiques* [1]; ce n'est qu'après la mort de leur fondateur qu'on les nomma « priscillianistes ». La pierre que nous publions est attribuée par son éditeur, le P. Fidel Fita y Colomé, au IIIe ou au IVe siècle, et cette date ajoute encore à la valeur relative du monument [2].

Nous donnerons ailleurs un sarcophage chrétien d'Astorga [3].

H. LECLERCQ.

ASTRES. — I. Épigraphie astrifère. II. Les sept étoiles. III. L'étoile et le chrisme. IV. Les astres et la crucifixion. V. Déformations. VI. Divers monuments. VII. Les astres et le firmament. VIII. Gnostiques.

I. ÉPIGRAPHIE ASTRIFÈRE. — Les anciens aimaient à représenter sur les gemmes, les lampes, les animaux et autres objets similaires, soit les astres, soit les signes du zodiaque. Le précieux recueil d'Abraham Gorlée contient plusieurs spécimens de décoration astrifère [4]. Chez les gnostiques et chez les chrétiens divers monuments portent une décoration de ce genre. L'épigraphie est la moins bien partagée pour le nombre comme pour l'intérêt. Fabretti a publié l'épitaphe suivante [5] :

SOTERIS MATER FILIO LEONI
☧ ☧
QVI VIXIT ANNIS PLVS MINVS
☧
XX DORMIT IN PACE DORMIT
ꝏ ✱ ꝏ

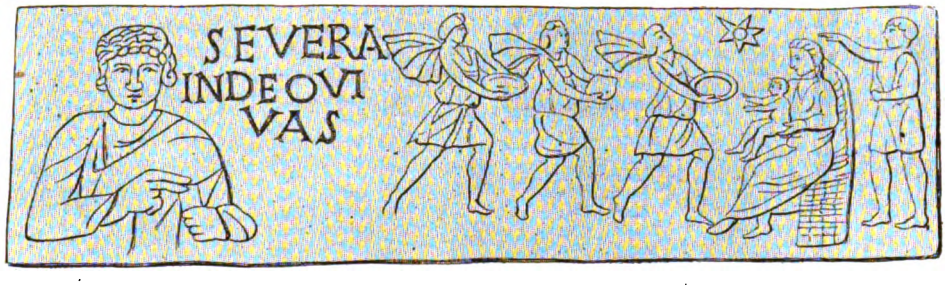
Muratori donne celle-ci [6] :

✱
LEONTIAE
FILIAE SVAE

enfin Gruter [7] :

✱
AVRELIAE PEREGRINAE
FILIAE
AVRELIA LEONTIS FIL
ADOPTATAE FECIT
QVAE · VIXIT · ANNIS · XLI · ET
DIES · XX
DEPOSITA EST VIII KAL
NOVEMBRIS · IN · PACE

A ces monuments épigraphiques appartient un marbre du début du IIIe siècle provenant de la catacombe de Priscille et présentant l'ancre cruciforme dressée verticalement entre deux étoiles [8]. Voir fig. 579, col. 2023. Les graffites de la crypte papale, au cimetière de Callixte, ont laissé lire IN Pace ASTRA PETE [9] et une inscription de l'année 364 offre une mention jusqu'ici unique. Ce marbre est certainement d'origine catacombale et fait mention du signe du Capricorne [10] (voir ZODIAQUE); d'autres inscriptions portent des indications telles que celle-ci : *dies Lunæ, Jovis, Mercurii, Veneris* [11], nous y reviendrons ailleurs. Voir JOURS. Enfin, l'inscription si souvent reproduite commençant par les mots *Alexander mortuus* dit au sujet de ce défunt :....VIVIT SVPER ASTRA [12].



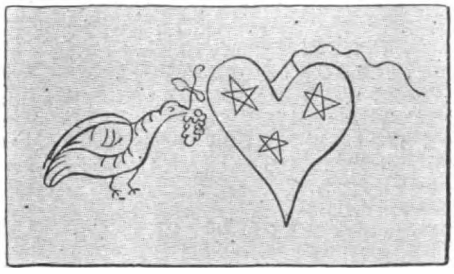
1029. — Épitaphe de Severa. D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 484.

Une des pierres les plus remarquables du musée Pio-Lateranense est l'épitaphe de Severa. A côté du buste de la défunte et de l'inscription se développe la scène de l'adoration des Mages [13] avec cette particularité d'un jeune homme, debout derrière le siège de la Vierge et désignant du doigt l'étoile qui après avoir guidé les mages plane sur le groupe de Jésus et sa mère (fig. 1029). Cette pierre provient de la *Via Salaria nova*. Une autre pierre, conservée au musée du Vatican, nous montre un oiseau becquetant une grappe tandis qu'à ses côtés se voit une feuille de lierre chargée de trois étoiles [14]. Nulle inscription ne vient éclairer ce symbole qu'il nous suffira de rapporter ici (fig. 1030).

[1] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 150 sq. — [2] F. Fita y Colomé, *Noticia*, dans *Boletin de la real Acad. de la historia*, 1887, t. x, p. 242-244. — [3] Aur. Fern. Guerra y Orbe, *Sarcofogo cristiano de la catedral de Astorga hoy deposado en el museo arquelogico nacional*, dans *Museo de antiguëdades*, 1875, t. VI, p. 587-601. — [4] *Dactyliothecæ seu annulorum sigillarium quorum apud priscos tam græcos quam romanos usus ex ferro ære, argento et auro promptuarii pars prima*, in-8°, Lugduni Batavorum, 1695, n. 105, 185, 192, 194; *pars altera*, n. 107, 144, 330, 335, 336, 360, 369, 370, 378, 397, 399, 402, 406-408, 423, 428-434, 437, 439, 459, 494, 498, 499, 505, 517, 536, 598, 620. — [5] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, c. VIII, n. 43. — [6] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCMI. — [7] Gruter, *Corpus inscript.*, p. ML, n. 6. — [8] Cf. *Bull. di arch. crist.*, 1892-1893, p. 32-33, 106, n. 17. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXX, p. 16, 381. — [10] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 92, n. 172, — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. V, p. 1211, col. 1. — [12] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3364. — [13] S. d'Agincourt, *Hist. de l'art. Sculpture*, in-fol., Paris, 1823, pl. VII, n. 6, 7 (il divise cette épitaphe en deux tronçons); L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. XII, n. 2; Garrucci, *Storia dell' arte*, t. VI, pl. 484, n. 5; De Rossi, *Triplice omaggio alla santità di papa Pio IX*, in-4°, Roma, 1877, pl. XIV; J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 285, fig. 57; De Rossi, *Immagini scelte della B. V. M.*, in-4°, Roma, 1863, p. 6, 11; *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 25 sq.; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, in-8°, Stuttgart, 1886, p. 327, pl. VIII, n. 76; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. X. — [14] Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXII, n. 36; Garrucci, *op. cit.*, t. VI, pl. 486, n. 10,

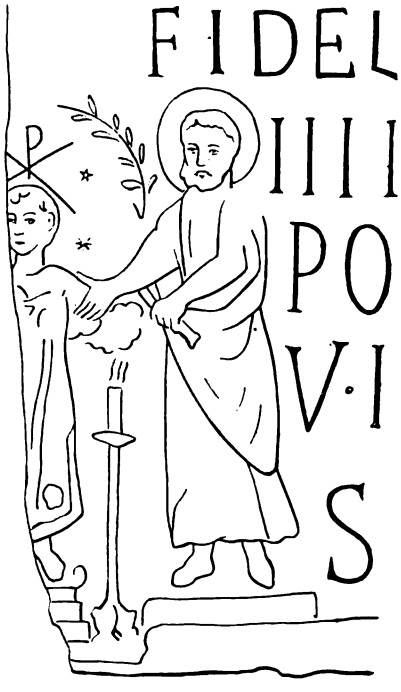
Digitized by Google

Enfin, une épitaphe plus importante parce qu'elle appartient à la question du monogramme et de l'étoile provient d'Aquilée ou de ses environs. On y voit



1030. — Marbre du musée du Vatican.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 485, n. 10.

l'image d'un enfant entre ses saints protecteurs. Le défunt, vêtu d'une dalmatique à callicules, est debout sur un petit strapontin élevé de trois marches. Au-dessus de l'enfant se voit le monogramme du Christ



1031. — Épitaphe.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 486, n. 14.

dans une couronne sur un fond qui commence à devenir le semis d'étoiles des mosaïques mais qui, pour le moment, n'en a encore que quatre [1] (fig. 1031).

Un des carreaux de la crypte découverte à Milan en 1845 semble représenter une Résurrection de Lazare dans laquelle on a fait place, semble-t-il, au croissant de la lune et à un autre astre [2]. Nous ignorons l'emplacement exact de ces carreaux dans la crypte, il n'est pas toutefois inutile de rappeler que le soleil et la lune étaient peints de chaque côté de la porte d'entrée des chambres sépulcrales à Chef 'Amer, en Palestine [3].

Mais c'est surtout un sarcophage à Milan qui nous offre, sur son couvercle, un emploi original de la décoration astrifère. La voici telle que la représente le *Corpus* [4] :

(*stella*)
LVCIFER
(*caput radiatum*)
ET SOLE

(*stella*)
ANTIFER
ωϤA
(*luna dimidiata*)
ET LVNA PERIMA

En 1750, J.-B. Passeri disait n'avoir rencontré au cours de toutes ses recherches que deux gemmes chrétiennes ornées de symboles astrifères : *gemmas christianorum astriferas binas tantum ad hoc usque tempus observari* [5]. La première (fig. 1032) est d'une

1032. — Gemme.

1033. — Anneau.

D'après Passeri, *Thesaurus gemmarum*, t. III, p. 235.

antiquité discutable [6], la deuxième (fig. 1033) est certainement ancienne [7]. Depuis Passeri le nombre des gemmes portant une ou plusieurs étoiles s'est augmenté [8]. Outre celle qui est ornée d'un siège épiscopal dont le dossier porte une étoile [9] et que nous étudierons ailleurs (voir CHAIRE) nous pouvons introduire ici un monument appartenant à une catégorie que nous avons déjà rencontrée en parlant des anneaux. C'est un sceau de bronze en forme de semelle représentant deux colombes affrontées à une grappe de raisin et surmontées chacune, comme

1034. — Sceau de bronze.
D'après Passeri, *Thesaurus gemmarum*, t. II, p. 249.

dans notre cornaline (fig. 1034), d'une étoile. Le musée chrétien de la bibliothèque du Vatican conserve une petite lame de bronze qui peut être rapprochée des objets ci-dessus [10]. Il y aurait lieu de se demander si toutes les

[1] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 485, n. 14. Comparer l'agneau sur fond étoilé de la chapelle de saint Zénon, *Ibid.*, pl. 260. — [2] *Ibid.*, t. II, pl. 105 *b*. — [3] *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 321-330. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6244. Rapprocher cette inscription des antefixes d'un couvercle de sarcophage chrétien (voir fig. 383). Ces antéfixes astrifères ont remplacé les masques de comédie, mais la pensée est demeurée la même, symboliser le cours et les vicissitudes de la vie humaine. Voir, au sujet du symbolisme des astres par rapport à la création, E. Stevenson, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 322-324. — [5] *De gemmis astriferis veterum christianorum*, dans *Thesaurus gemmarum antiquarum astriferarum*, in-4°, Florentiæ, 1750, t. III, p. 236. — [6] *Ibid.*, t. I, pl. CC. — [7] *Ibid.*, t. III, p. 235, d'après Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. II, p. 187; Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 478, n. 4, Bottari, *Pitture e sculture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, p. 1; Perret, *Catac. de Rome*, t. IV, pl. XVI, n. 81; d'Agincourt, *op. cit. Sculpture*, pl. VIII, 31. — [8] Voir *Manuel d'arch.* t. II, *Glyptique*. — [9] Passeri, *De* ΙΕΡΟΘΡΟΝΟΣ *sive De throno sacro*, dans *Thesaurus gemm. astrif.*, t. III, p. 221-232; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 478, n. 39. — [10] Passeri, *op. cit.*, t. III, p. 249. Cf. De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1880, pl. VII, n. 3 *a* (voir fig. 712, col. 2199).

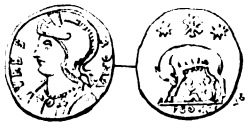
Digitized by Google

pièces de cette catégorie n'ont pas quelque affinité avec les monuments, ou plutôt les modèles gnostiques, à raison de la ressemblance qui existe entre eux et une gemme publiée par Chifflet [1] (fig. 1035). Nous retrouvons deux étoiles rayonnant au-dessus du nom d'Ἰχθύς (fig. 1036), sur une cornaline trouvée dans la campagne

1035. — Anneau gnostique.
D'après Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, t. I, pl. 46.

1036. — Gemme.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 477, n. 20.

romaine [2] que Garrucci rapprocha ingénieusement du revers d'une monnaie constantinienne faisant voir le monogramme entre deux étoiles par-dessus la louve romaine [3] (fig. 1037). Dans une de ces trop rares pierres gravées contenant plusieurs symboles, nous voyons une



1037. — Monnaie constantinienne.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 481, n. 27.

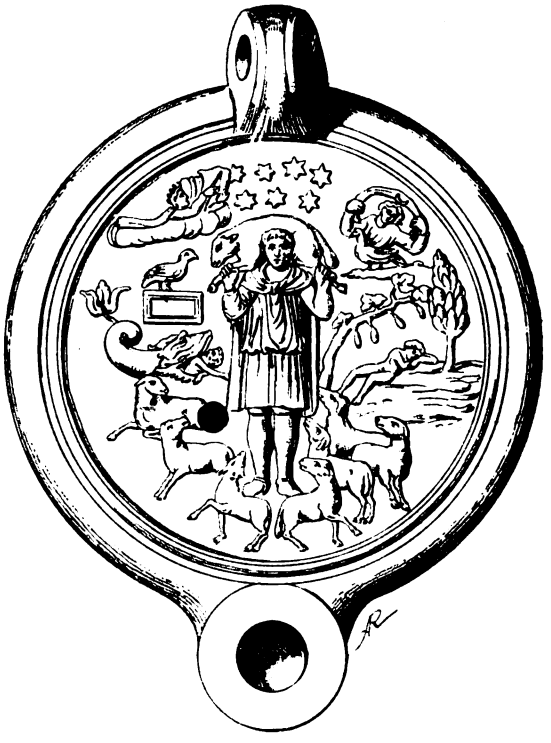
étoile dont il est difficile de dire si elle rappelle un épisode ou bien si elle figure la voûte du ciel [4]. Avant de laisser cette partie de notre sujet, nous devons indiquer encore un rapprochement entre l'étoile et le monogramme, rapprochement qui nous préparera à ce

1038. — Gemme.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. IV, pl. XVI, n. 29.

1039. — Gemme.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 477, n. 6.

qui doit suivre. Une pierre gravée, publiée dans le recueil de Perret [5], nous fait voir un type absolument identique à celui que nous venons d'étudier; c'est une colombe perchée sur un rameau et surmontée, non plus cette fois d'une étoile, mais d'un chrisme (fig. 1038).

II. Les sept étoiles. — Mais la plus intéressante des gemmes ayant rapport à la présente étude est un gypse représentant le Bon Pasteur portant la brebis sur ses épaules, ayant à ses pieds un troupeau de sept brebis qui folâtrent et au-dessus de sa tête sept étoiles.



1040. — Lampe chrétienne.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1870, pl. 1.

Dans le champ on a voulu rappeler le paysage en représentant à gauche deux cyprès et, à droite, la bergerie devant laquelle un chien est couché [6] (fig. 1039).

On pourrait être tenté de croire que nous n'avons ici qu'une scène champêtre si nous ne devions rapprocher de cette pierre une lampe célèbre, qui est un des morceaux les plus curieux de la première période de l'art chrétien [7] (fig. 1040). Cette lampe passa de la collection de Bellori dans celle de l'électeur de Brandebourg. L'original est aujourd'hui perdu et nous n'en pouvons juger que d'après le dessin de Bartoli, enclin à embel-

[1] Chifflet, *Abraxas seu Apistopistus*, in-4°, Antwerpiæ, 1657, pl. V, p. 22; Passeri, *op. cit.*, t. I, pl. XXXXVI. — [2] Garrucci, *Storia*, pl. 477, n. 20. — [3] *Ibid.*, pl. 481, n. 27; cf. pl. 481, n. 13, 32, 36, 43; pl. 482, n. 3. — [4] Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852, t. IV, pl. XVI, n. 29. — [5] Garrucci, pl. 477, n. 8. — [6] *Ibid.*, pl. 477, n. 6; Perret, *op. cit.*, t. IV, pl. XVI, n. 80. — [7] P. Santi Bartoli, *Veterum lucernæ sepulcrales, collectæ ex cavernis et specubus subterraneis urbis Romæ*, in-4°, Venetiis, 1737, pl. XXIX, p. III; réimprimé dans Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, in-fol., Lugduni Batavorum, 1702, t. XII, p. 97, fig. 29; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1870, pl. I, n. 1, p. 85 : *Della singolare lucerna nella quale è effigiato il pastore con e busti del sole della luna e sette stelle sul capo;* Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XXVIII, n. 3; Bottari, *Scult. e pitture*, t. III, p. 79, cf. 77; Garrucci, *Storia*, pl. 474, n. 2; Perret, *op. cit.*, t. IV, pl. XVII, n. 3; Mamachi, *Origines et antiquitates Ecclesiæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. III, p. 76, note 3; p. 78; Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, in-8°, 2° édit., part. IV, p. 420-423; 3° édit., part. IV, p. 363; atlas, 1819, pl. VII, n. 2; Nell, *Baphomet. Actenstücke zu dem durch Herrn van Hammer wieder angeregten Prozesse gegen die Tempelherren*, in-8°, Wien, 1820, p. 34; Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1825, part. I, pl. III, p. 24-64; Buonarotti, *Vetri di vetro*, 1716, p. 7; Passeri, *De gemma pastorali*, dans A. Gori, *Thesaur. gemm. astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 90, 92; A. Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, p. 215; Kopp, *Palæographia critica*, in-5°, Mannheimii, 1817-1829, t. III, p. 298; Raoul Rochette, *Trois mémoires*, in-4°, Paris, 1837, p. 185; Schöne, *Geschichtforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen*, part. I, p. 310; Bellermann, *Ueber die ältesten christlichen Begräbnisstätten*, in-4°, Hamburg, 1839, p. 53; O. Jahn, *Archäologische Beiträge*, p. 86, note 33; F. Piper, *Mythologie und Symbolik*, in-8°, Weimar, 1851, t. II, p. 133 sq.; Nieder's, *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. XVI, part. I, p. 48; Hase, dont les fantaisies en matière d'antiquité chrétienne ne se comptent pas, prenait le Soleil et la Lune pour Apollon avec la lyre et Junon avec le paon, cf. *Tübing. Kunstblatt*, 1829, p. 240.

Digitized by Google

lir les modèles qu'il copiait. Mais si le style est sujet à caution, la composition ne l'est pas. Gaetano Marini avait vu l'original dans le cabinet de Monsignor di Bagno, et il le décrit ainsi : *Romæ apud Joannem Franciscum a Balneo lucerna fictilis in qua opere satis eleganter conspicitur bonus pastor, qui manibus*

1041. — Fragment de terre cuite.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 465, n. 1.

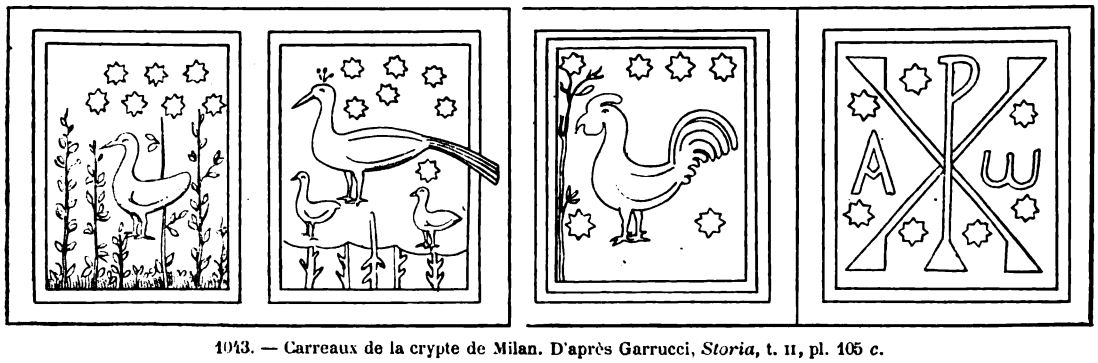
tenet oviculam collo impositam et incedit ea parte qua visitur luna crescens et stellæ septem; in area multæ oves, pone collum pastoris caput radiatum solis et infra arbor, in aversa facie litteris bonis et incusis SAECVL. L'omission faite par Marini de divers épisodes qui occupent le champ de la lampe et le transfert de l'arbre du côté du soleil donne lieu de croire que l'antiquaire décrivait un exemplaire d'un type plus simple. Il a disparu comme celui que Bartoli nous a conservé. Nous reviendrons ailleurs sur l'officine qui a émis cette lampe, pour le moment les astres doivent seuls nous occuper. Il est impossible de se soustraire à l'évidence et de mettre en doute le lien qui unit le décor de la lampe à celui du gypse. On remarquera que la description de Marini mentionne un arbre dans la partie gauche et c'est précisément de ce côté que se voient les deux cyprès sur notre gypse. Cette rencontre nous met sur la voie d'un modèle chrétien bien certain dans lequel nous trouvons un des exemples les plus anciens du rapprochement d'un type sacré, le Bon Pasteur, et d'un type emprunté à l'art profane sans amendement ni correction, et juxtaposés pour former une composition unique.

De ce monument nous pouvons encore rapprocher un grossier tesson de terre cuite laissant voir le buste du

1042. — Sarcophage de Brescia.
D'après Odorici, *Le antichità di Brescia*, pl. XII, n. 4.

Bon Pasteur se détachant sur un ciel semé d'étoiles sans nombre. A droite, on voit quelques vestiges de la de la lune peu différente de celle de la lampe précédente (fig. 1041).

Avant de laisser cette partie de notre sujet nous voulons faire mémoire d'une opinion plus recherchée que probable sur les sept étoiles. Polidori croit qu'on a eu l'intention de représenter la constellation de la Grande Ourse qui, ne disparaissant jamais de l'horizon, symbolisait la durée indéfectible du paradis[1]. Cette explication n'a pour se soutenir aucun texte et aucun monument figuré. Elle nous semble pure conjecture et sans force par conséquent pour prévaloir contre l'interprétation la plus naturelle. De même que le nombre sept représente dans les brebis le troupeau entier ainsi que nous le voyons sur les deux monuments que nous venons d'étudier, mais encore sur une fresque célèbre de Cyrène, où sept poissons répondent aux sept brebis. Mais c'est un sarcophage de Brescia qui nous paraît donner le sens de ces étoiles (fig. 1042). Le pan-

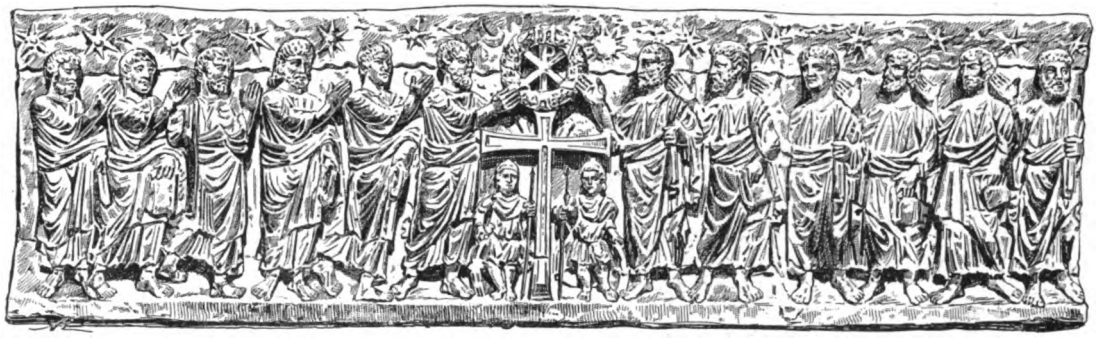


1043. — Carreaux de la crypte de Milan. D'après Garrucci, *Storia*, t. II, pl. 105 *c*.

[1] Polidori, *Alcuni sepolcri di Milano*, in-8°, Milano, 1846. Cf. pour les sept étoiles chez les gnostiques, Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, pl. 145, 146, 148. Cavedoni, *Ragguaglio critico dei monumenti delle arti cristiane primitive*, in-8°, Modena, 1849, y voit un symbole de l'éternité du Christ.

Digitized by Google

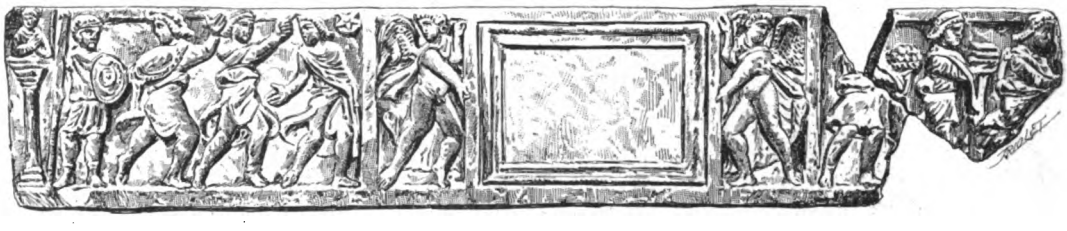
neau représente le prophète Habacuc transporté dans les airs auprès du prophète Daniel, auquel il porte son dîner. Par suite de l'inhabileté de l'artiste, Daniel dans sa fosse et Habacuc dans les airs se trouvent au même plan; afin de remédier dans une certaine mesure à cet inconvénient, Habacuc est représenté suspendu par les cheveux à une main qui pour bien faire comprendre qu'elle sort du ciel traverse sept étoiles



1044. — Sarcophage de Manosque. D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. I, fig. 1.

représentant la voûte céleste [1]; comme dans la scène que nous rappelons ailleurs, de Dieu donnant à Moïse les tables de la Loi, la main divine sort de la nuée sur laquelle se voient trois étoiles.

Enfin, et pour bien montrer l'invraisemblance de l'opinion de Polidori nous invoquerons les carreaux trouvés dans une crypte découverte à Milan en 1845 [2] et sur lesquels on voit le monogramme avec sept étoiles disposées sans ordre régulier (fig. 1043); ces étoiles n'affectent en aucune manière la disposition de la Grande Ourse, pas même sur les carreaux où le monogramme est remplacé par un canard, un paon, un



1045. — Sarcophage chrétien de Saint-Gilles. D'après une photographie.

coq. Nous croyons donc, jusqu'à démonstration du contraire, que les sept étoiles représentent dans un certain nombre de monuments chrétiens l'étendue de la voûte céleste. Dans d'autres, mais surtout dans les textes des Pères, les sept étoiles sont souvent une allusion au verset de l'Apocalypse qui nous montre le Christ ayant dans sa main les sept étoiles, c'est-à-dire les sept Églises, *habebat in dextera sua septem stellas* [3], et encore : *septem stellæ angeli sunt Ecclesiarum* [4]. Ces anges des Églises sont leurs évêques et il est possible que dans quelque rencontres l'étoile représente l'Église entière ou un de ses pasteurs. C'est ce que tendrait à faire croire un sarcophage de Palerme sur lequel nous voyons les douze apôtres acclamant la croix [5]. A côté de chaque apôtre on voit, à hauteur de la tête, une étoile. Un sarcophage de Manosque [6] (fig. 1044), du même type que le précédent, accompagne également chaque apôtre d'une étoile, à l'exception toutefois de saint Pierre et saint Paul qui n'en ont pas parce que leur étoile est supprimée pour laisser la place au soleil et à la lune. « C'est un détail dont je ne sais pas d'autre exemple sur les sarcophages antiques, » écrit E. Le Blant. Enfin, à Arles, un magnifique sarcophage du même type place des étoiles alternativement une et deux, près de chacun des douze apôtres [7]. Mais sur ce dernier sarcophage nous retrouvons une nouvelle preuve de l'interprétation donnée aux étoiles lorsqu'elles figurent le ciel. Ici, l'alternance des étoiles, tantôt une, tantôt deux, indique clairement la voûte étoilée, le ciel; or de cette voûte sortent douze mains, déposant chacune une couronne sur la tête des apôtres.

On pourrait peut-être encore rapprocher deux médailles [8] (fig. 498, 499, col. 1829) représentant l'adora-

[1] F. Odorici, *Le antichità cristiane di Brescia*, in-fol., Milano, 1845, pl. XII, n. 4; R. Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 323, n. 2; E. Le Blant, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, t. XXXV, p. 77; *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 12, 27, n. 4. — [2] Polidori, *Alcuni sepolcri cristiani in Milano*, in-8°, Milano, 1846; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. 105 b. — [3] *Apoc.*, I, 16. — [4] *Apoc.*, I, 20. Dans la pensée de la plupart des Pères, les *sept* Églises signifient toutes les églises, c'est-à-dire l'Église catholique. — [5] Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 349, fig. 4. — [6] *Ibid.*, pl. 351, n. 1. Henry, *Recherches sur la géographie ancienne et les antiquités du département des Basses-Alpes*, in-8°, Digne, 1872, p. 146. — [7] E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XIV; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. 351, n. 4; cf. pl. 308, n. 4; 372, n. 5. Parmi les monuments principaux portant des astres et sur lesquels nous reviendrons au cours du *Dictionnaire d'arch.*, signalons P. Allard, *Verres chrétiens des premiers siècles conservés dans une collection rouennaise*, dans *Précis de l'Acad. de Rouen*, 1890, p. 227-236. Sous le sacrifice d'Abraham analogue à fig. 54, col. 251, le *chrisme* est flanqué du soleil à gauche, la lune et dix étoiles à droite; lampe-basilique, étoile sur l'abside. *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 15, n. 2; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 322. — [8] *Ibid.*, pl. 480, n. 5, 6.

Digitized by Google

tion des mages sur lesquelles on voit, volant en plein ciel, la colombe portant le rameau d'olivier à côté de

1046. — Sarcophage de Ravenne.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 387, n. 8.

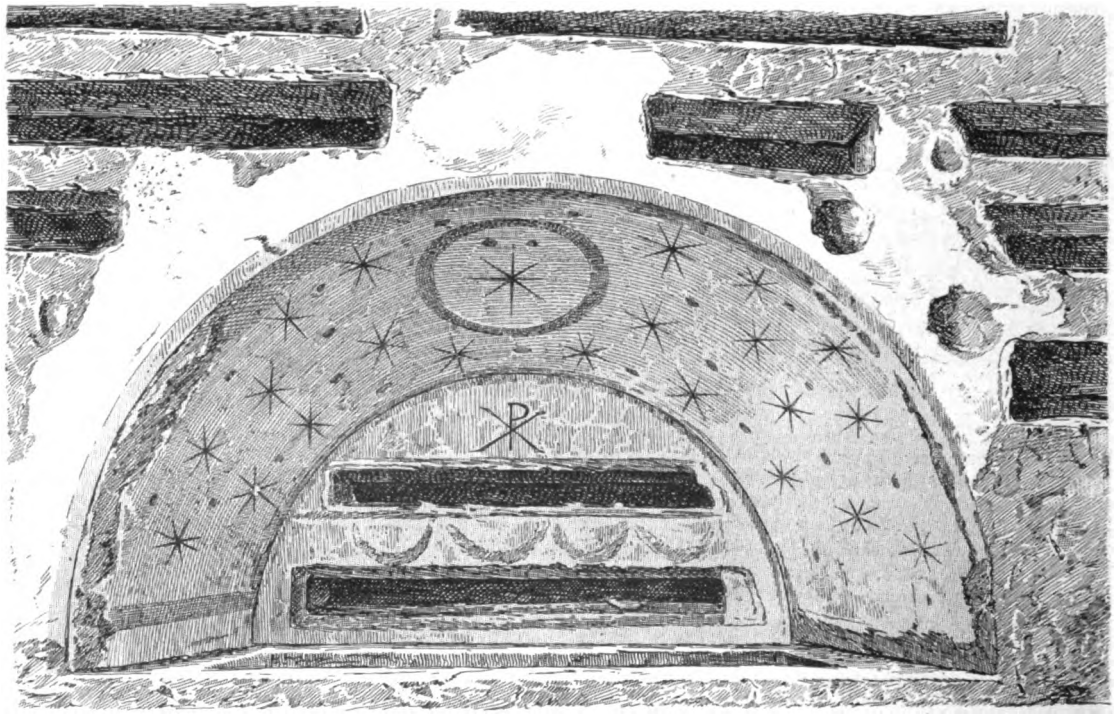
l'étoile des mages, ce qui mettrait sur la voie d'une interprétation nouvelle. Toutefois, nous n'avons jusqu'ici rencontré aucun rapprochement entre ces deux épi-

nité et l'étoile, messagère, elle aussi, de l'alliance dans le Christ et de la délivrance du passé. Mais sur ce

1048. — Fond de verre.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. VII, n. 16.

terrain de l'imagination chacun préférera sa propre trouvaille à celle qu'on pourrait lui suggérer.

III. L'ÉTOILE ET LE CHRISME. — Plusieurs monuments figurés nous montrent les altérations progressives de



1047. — Arcosolium du cimetière de Callixte. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXXV, n. 2.

sodes dans les écrits des Pères, quoique la convenance apparaisse assez entre la colombe messagère de la délivrance et de l'alliance nouvelle de Dieu avec l'huma-

l'étoile vers le monogramme du Christ. La confusion semble avoir commencé par les représentations des mages. On ne se contenta pas d'une étoile brillant dans

Digitized by Google

le ciel on dut imaginer de lui faire exprimer le nom même du Sauveur vers lequel elle conduisait. C'est du moins dans les scènes où l'étoile désigne la crèche que l'on saisit le plus anciennement la tendance à faire de l'astre un monogramme[1]. Une circonstance matérielle a pu y conduire à défaut d'autre préoccupation. Les sculpteurs laissaient une saillie circulaire pour tailler l'étoile avec le relief convenable; or, par suite de la difficulté qui s'attachait à faire affleurer les pointes de l'étoile avec la masse du sarcophage on s'habitua à laisser l'étoile dans une sorte de rondelle et on ne se donna plus la peine d'épointer les rayons, on arrivait ainsi bien vite au monogramme dans un cercle fermé, si fréquent vers cette époque. C'est surtout sur les sarcophages que ce fait est sensible[2]. Le besoin impérieux de symétrie qui dirigeait les artistes chrétiens, principalement les sculpteurs[3], les conduisit à donner aux trois hébreux, comme aux trois mages, une étoile, afin que les sujets, mis en pendant, fussent bien en balance et que rien n'y manquât. Or, ceci se présente sur des marbres de Milan[4], de Luxembourg[5], et de Saint-Gilles[6] (Première Narbonnaise). Sur ce dernier monument, un sarcophage (fig. 1045), l'étoile est inscrite dans la saillie en forme de roue. Il est clair que son caractère s'altère progressivement. Bientôt l'astre ne sera plus que le monogramme et sur le bas-relief d'un autel mérovingien trouvé près d'Aix, la transformation nous paraîtra achevée. L'étoile sera cantonnée de l'A ω, ainsi qu'on le fait au monogramme même[7]. Enfin à Ravenne, un sarcophage nous fait voir l'étoile devenue un simple enjolivement du monogramme et c'est peut-être son dernier stade dans la progression que nous venons d'indiquer[8] (fig. 1046).

Au cimetière de Callixte, nous rencontrons un *arcosolium* monochrome d'une teinte rougeâtre (fig. 1047). La voûte est ornée d'étoiles à huit pans, et au sommet, une étoile plus grande et encadrée dans un cercle, a paru justement à De Rossi une allusion au monogramme par la superposition de + sur ×. Dans la lunette, un vrai monogramme[9].

Nous pouvons signaler un fond de coupe doré qui marque peut-être une étape vers cette absorption de l'étoile par le chrisme. Ce fond de coupe est conservé à la bibliothèque du Vatican[10] (fig. 1048). Il représente Jésus-Christ vêtu de la tunique et du pallium bénissant les sept corbeilles remplies de pains, tandis qu'un disciple l'écoute. Entre ces deux personnages, dans un cartel, se voit le chrisme entre deux étoiles. Ailleurs les étoiles sont remplacées par deux points[11]. D'après Buonarotti[12], le chrisme représente Jésus-Christ et les étoiles indiquent le souverain domaine qu'il exerce sur les mondes qu'il a rachetés et qui lui font cortège. Cette interprétation doit être étendue du chrisme aux autres symboles affectés exclusivement à la personne du Christ, tels que l'agneau dans un champ parsemé d'étoiles d'une mosaïque de Saint-Vital de Ravenne[13] (fig. 1049) et la croix au milieu d'un ciel étoilé dans la mosaïque du tombeau de Galla Placidia, également à Ravenne[14] (fig. 1050), et dans l'abside de Saint-Apollinaire in Classe (fig. 1051). Au même ordre d'idées se rapporte un fragment de verre doré publié d'une manière négligente par Boldetti[15] et dont l'interprétation offre quelques difficultés. Il semble que le sujet soit une femme, dont le vêtement si elle en porte un, moule les formes du corps (fig. 1052). Elle émerge d'une gerbe d'épis, ou de plusieurs gerbes rapprochées. Le champ est couvert d'étoiles parmi les-

1049. — Mosaïque de Saint-Vital de Ravenne.
D'après une photographie.

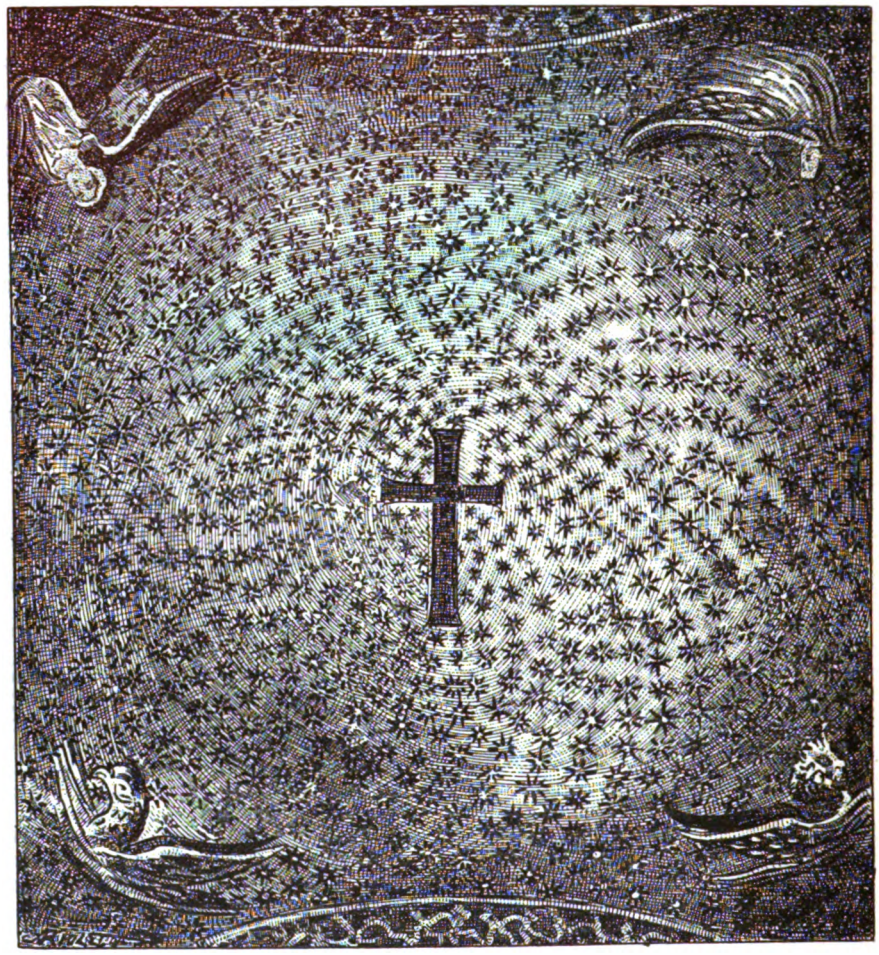
quelles brille un monogramme sous une des formes les plus anciennement adoptées pour ce symbole. Il est possible que nous ayons ici l'automne et ses fruits ce qui rappellerait les têtes enguirlandées de la *Cappella greca* et les petits amours moissonneurs de la crypte de Saint-Janvier.

IV. Les astres et la crucifixion. — Nous ne voyons pas de raison d'exclure des monuments chrétiens un large fragment de verre publié pour la première fois par Passeri et conservé à la bibliothèque du Vatican (fig. 1053)[16]. Il représente Apollon vêtu d'une tunique d'étoffe transparente tombant sans être serrée à la taille. A côté de lui, se voit le trépied sacré supportant une sphère étoilée. La légende, sans avoir rien de nécessairement chrétien, et pouvant même être rapprochée de quelques *graffiti* de Pompéi, se termine par le *pie zeses*, si fréquent sur les fonds de coupe chrétiens, aussi nous sommes très disposés à voir dans l'Apollon un fragment de vase ayant servi à un fidèle. Voici ce qui subsiste de la légende : ....*vi*]VAS MVLTIS ANNIS PIE ZESES. Les modèles païens portant des astres étaient toujours susceptibles d'explications de la part des chrétiens qui interprétaient par exemple les étoiles, le soleil et la lune avec ce verset : *Cæli enarrant gloriam Dei;* ou bien par exem-

[1] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1863, p. 76; 1866, p. 66; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 388. — [2] E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XXXV; *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1888, p. 53. On trouve une ingénieuse *Explication de l'étoile à six rayons sculptée au-dessus de la Vierge sur plusieurs sarcophages*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1862, t. VI, p. 119 sq. — [3] C. L. Meader, *Symmetry in early christian relief sculpture*, dans *American Journal of archæology*, 1900. — [4] Allegranza, *Sacri monumenti antichi di Milano*, in-4°, Milano, 1757, t. IV. — [5] Wiltheim, *Luciliburgensia, sive Luxemburgum romanum*, in-4°, Luxembourg, 1842-1851, p. 167, pl. XXVII, n. 97; E. le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. 11. — [6] *Ibid.*, p. 946, pl. XXXVI, n. 2; Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 385, n. 1. — [7] E. Le Blant, dans le *Bulletin de la Société nation. des antiq. de France*, 1882, p. 187. — [8] Garrucci, *op. cit.*, pl. 387, n. 8. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Rome, 1877, t. III, p. 250, pl. XXXV, n. 2. — [10] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati nei cimiteri di Roma*, in-4°, Firenze, 1716, pl. VIII, n. 1; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, in-4°, Roma, 1720, p. 208; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. VII, n. 16, p. 25. Cf. Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-4°, Florentiæ, 1750, t. III, p. 289, cf. t. II, p. 220, et le chrisme entre deux étoiles. Voir fig. 689, col. 2195. — [11] *Ibid.*, pl. XXIX, n. 5; XX, n. 6. — [12] Buonarotti, *op. cit.*, p. 38. — [13] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Roma, 1690, t. II, pl. XVIII; Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 260. — [14] Ciampini, *op. cit.*, t. I, pl. LXV; Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 265, n. 1. — [15] Boldetti, *op. cit.*, p. 216. — [16] J.-B. Passeri, *De poculis astriferis veterum profanis et sacris*, dans *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. III, p. 281 sq.; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, p. 75, pl. XXXVI, fig. 5. Passeri a vu le fragment plus complet, depuis il a été écorné, la tête et une lettre V ont disparu.

Digitized by Google

ple, à propos d'une petite plaque de verre montrant le Christ assis, les pieds posés sur un globe céleste[1], ils disaient : *In omnem terram exivit sonus eorum*, faisant allusion à l'expansion de la doctrine évangélique. Ces raffinements, qui nous semblent puérils, comblaient d'aise les fidèles de ces temps éloignés. On alla même à ce point d'imaginer une explication assez étrange des paroles suivantes : *Benedicite stellæ cœli Domino*, et *Quum me laudarent simul astra matutina et jubilarent omnes filii Dei*. Au lieu de se contenter de voir ici le sens allégorique, on supposa des esprits angéliques auxquels on assigna la surveillance de chaque planète et le soin de l'exprimer en son nom. C'était un moyen terme entre les personnifications de la mythologie et la doctrine chrétienne. Plusieurs artistes ne virent pas le piège, ou bien ne le comprirent pas, et sur certain sarcophage nous voyons le soleil et la lune représentés sous une forme humaine. L'exemple le plus connu est la lampe de Sante-Bartoli que nous étudions ici-même (col. 3010, fig. 1040). Le soleil y est un bel adolescent qui n'a rien à envier au Phœbus des monnaies impériales contemporaines. La lune est une jeune personne coiffée d'un croissant et apparentée d'assez près à Diane[2]. Passeri décrit un diptyque d'ivoire de sa collection *in cujus sinistro latere Christus e cruce pendens exsculptus est : gemini vero angeli hinc et inde adstant, quorum unus utraque manu solarem globum, alter vero lunarem profert et proprio Conditori, obscurato in ejus acerbissimo funere orbe, testimonium doloris ostendunt*[3]. Les fioles de Monza présentent plusieurs exemplaires notables de la représentation des astres. C'est principalement dans ses reliefs offrant le crucifiement que nous voyons le soleil et la lune sous l'aspect de buste masculin et féminin surmontés, l'un d'une couronne radiée, l'autre d'un croissant[4]; mais, d'autres fois, les bustes sont supprimés, le soleil et la lune sont seuls figurés[5].



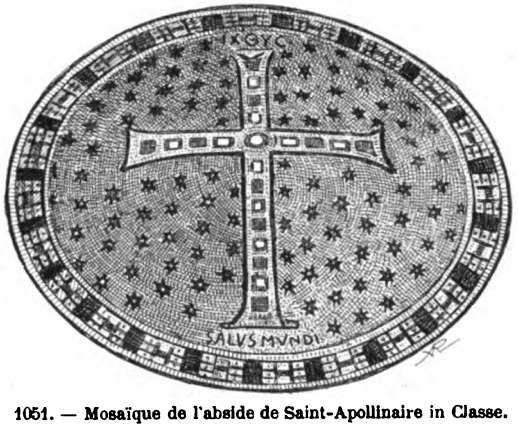
1050. — Voûte du mausolée de Galla Placida. D'après une photographie.

C'est ce que nous voyons sur un sceau de bronze

[1] Buonarotti, *op. cit.*, pl. XVII. — [2] Du Cange, *De imperatorum Constantinopolitanorum... dissertatio*, in-4°, Romæ, 1755, p. 45, rappelle que sur certaines monnaies païennes comme celle de Maxence on voit le chrisme; on le voit même sur une gemme publiée par Goltzius où les têtes de Jupiter Apollon (= le Soleil), Diane (= la Lune), sont surmontées du chrisme. On rencontre encore d'autres combinaisons. Nous avons donné (voir fig. 703) une cornaline du trésor de la cathédrale de Raguse, montrant un empereur flanqué de deux croix, du soleil et de la lune; on peut en rapprocher une pierre fine analogue publiée par Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, pl. 173. — [3] Passeri, *op. cit.*, t. III, p. 288 sq. — [4] Garrucci, *Storia dell' arte*, t. VI, pl. 434, n. 2, 5, 6. — [5] *Ibid.*, t. VI, pl. 433, n. 2, 3; pl. 434, n. 4; pl. 435, n. 1.

Digitized by Google

publié par Fabretti qui, pour des raisons qui ne paraissent pas évidentes, le croyait d'origine basilidienne[1] (fig. 1054). H. Greppo regardait l'objet comme chrétien et comme une tessère équivalente à une lettre d'admission ou de crédit; nous verrons plus loin qu'il s'agit d'un simple cachet. Dans les notes manuscrites laissées par Greppo[2] on lit une explication où la conjecture confine à la fantaisie touchant l'inscription



1051. — Mosaïque de l'abside de Saint-Apollinaire in Classe.
D'après une photographie.

dont Marini avait depuis longtemps donné l'interprétation vraie et reçue pour telle par Borghesi et J.-B. De Rossi[3]. Voici la lecture de Marini :

MINSTEI TERTV
LLIVCET STATIL
AEMILIA NAE·C·F

D'après cette lecture, il faut donc attribuer le cachet à M. Insteius Tertullus et à sa femme Statilia Emiliana,

1052. — Fond de verre.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XXXIX, fig. 4.

clarissime. La petite gravure qui est au-dessous de l'inscription ne représente pas nécessairement Daniel; il peut être simplement question d'un condamné aux bêtes. Ce cachet paraît pouvoir être rapporté à la première moitié du IVe siècle.

Nous ne connaissons qu'un monument qui mette en

1053. — Fragment de verre.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XXXVI, fig. 5.

pendant la lune et une étoile, c'est une pâte de verre représentant la Nativité[4] (fig. 594).

Enfin, une petite lame de plomb, ayant servi de philactère comme en témoigne la trace de la bélière, change la position des astres par rapport à la croix

1054. — Sceau de bronze.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 468, fig. 10.

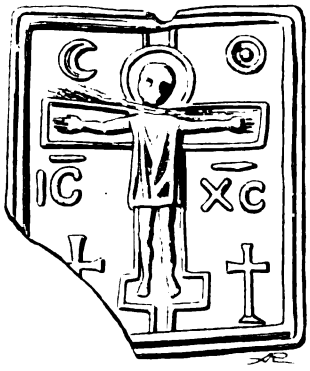
mais cet objet est si grossier qu'on ne peut guère lui accorder d'attention, n'ayant pas dû être du nombre de ceux qui exercent quelque influence[5] (fig. 1055).

Mais si cette lamelle de plomb est, en elle-même, parfaitement insignifiante, elle nous amène cependant à parler d'un groupe important dans l'iconographie astri-

[1] R. Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 536, n. 48; Passeri, *Thesaur. gemmar. astrif.*, in-4°, Florentiæ, 1750, t. III, p. 250; B. de Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, pl. CXXXVIII. — [2] Martigny, *Dictionn. des antiq. chrét.*, in-8°, Paris, 1877, p. 757. — [3] Marini, *Iscrizioni figuline*, ms. p. 448; Borghesi, *Lettre au Dr Labus*, dans *Œuvres complètes* in-4°, Paris, 1864, t. VI, p. 140; De Rossi, *De monumentis christianis* ἰχθὺν *exhibentibus*, in-4°, Parisiis, 1855, p. 12, n. 2; Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 104, pl. 468, n. 10. — [4] Perret, *Les catac. de Rome*, t. IV, pl. XVI, n. 84. — [5] Garrucci, *op. cit.*, pl. 480, n. 16.

Digitized by Google

fère. Déjà sur deux fioles de Monza nous avons vu une scène de crucifixion. Voir fig. 458, col. 1739; 459, col. 1741. Le Christ entre les larrons et les saintes femmes. De chaque côté du buste du Christ se voient les repré-



1055. — Petite lame de plomb.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 480, n. 16.

sentations du soleil et de la lune. La croix pectorale des prévôts de Monza, qui passe pour être un don de Grégoire Ier à la reine Théodelinde[1], montre le Christ entre une circonférence et un croissant figurant les astres. Ces monuments nous reportent au début du VIIe siècle. Nous pouvons remonter quelques années plus haut avec le manuscrit syriaque de Rabulas, conservé à Florence (*plut. I, cod. 56*), daté de l'année 586, la scène du crucifiement laisse voir le Christ entre les larrons, le soleil et la lune à hauteur du sommet de la croix[2]. C'est le plus ancien monument à date certaine sur lequel nous trouvions cette représentation des astres de chaque côté de la croix. Faut-il voir dans ce symbolisme une réminiscence du texte de l'évangile dans le récit de la mort de Jésus : *Erat autem fere hora sexta et tenebræ factæ sunt in universam terram usque in horam nonam. Et obscuratus est sol*[3]. L'interprétation ne s'impose pas. Cependant il est possible que l'air affligé qu'on voit sur quelques monuments aux deux astres ne soit pas simplement l'effet de la maladresse, mais rappellent la douleur de la création entière assistant à la mort du créateur.

A partir du VIIe siècle, les monuments qui représentent la crucifixion avec les astres se multiplient mais sans offrir d'autre variété que l'emploi du disque et du croissant ou bien des deux bustes. Au nombre des fresques les plus anciennes et les plus intéressantes nous signalerons le crucifiement de l'église de Santa-Maria Antiqua, au Forum, dans le style du VIIIe siècle et en parfait état de conservation[4]; le crucifiement du cimetière Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne, à gauche le soleil, à droite la lune avec le mot[5] :

L
V
N
A

Parmi les ivoires, nous rappellerons celui du musée de Cluny (voir fig. 989), sur lequel les astres sont de même accompagnés de leur nom, une plaque du musée de South Kensington[6], la couverture de l'évangéliaire, *n. 9453*, à Paris[7]. Mais le type le plus curieux de cette classe est le diptyque de Rambona[8], conservé au musée du Vatican. Ce diptyque remonte à la fin du IXe siècle, ainsi qu'en témoigne une inscription. Ici le soleil et la lune seraient méconnaissables, s'ils n'étaient accompagnés de leurs noms, SOL LVNA. Au lieu du buste, nous avons deux personnages à mi-grandeur, ayant

1056. — Ampoule de Monza. D'après Garrucci, *Storia*, pl. 434, n. 4.

[1] A. F. Frisi, *Memorie della chiesa Monzese, raccolti e con varii dissertazioni illustrate*, in-4°, Milano, 1774, p. 52, pl. I; Smith et Cheetham, *Diction. of christ. antiq.*, t. I, p. 512. — [2] D'Agincourt, *Hist. de l'art, Peinture*, in-fol., Paris, 1822, pl. XXVII, n. 5; Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 139; Assemanni, *Catalogus biblioth. medic.*, in-fol., Florentiæ, 1792, pl. XXIII; Smith and Cheetham, *op. cit.*, t. I, p. 515. — [3] Luc., XXIII, 44-45. — [4] Chr. Huelsen, *Die neuen Ausgrabungen auf dem Forum Romanum*, dans J. Ilberg's, *Neue Jahrbücher für das klassiche Altertum*, 1904, t. XIII, p. 43, fig. 20; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 215, fig. 178. — [5] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l. III, c. LXV; Fr. Leon Benito Marton, *Origen y antiguedades de el subterraneo y celeberrimo santuario de Santa-Maria de las Massas oy real monasterio de Santa-Engracia de Zaragosa*, in-4°, Zaragosa, 1737, p. 110; Garrucci, *Storia delle arte cristiana*, t. II, pl. 84, n. 2; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Rome, 1902, t. III, p. 391. — [6] A. Venturi, *Storia delle arte italiana*, Milano, 1903, t. II, p. 196, fig. 163. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 197, fig. 164. — [8] Gori, *Thesaurus diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, p. 203; Smith et Cheetham, *op. cit.*, t. I, p. 515; F. Hermanin, *Il dittico di Rambona*, dans *Atti della reale Società romana di storia patria*, 1898; Venturi, *op. cit.*, t. II, p. 175, fig. 145, p. 214.

Digitized by Google

perdu l'un son auréole l'autre son croissant, et prenant l'attitude de la douleur[1].

Nous ne dirons rien des monuments de date plus tardive.

Par suite de l'inhabileté des artisans dont les ouvrages nous sont parvenus, il est parfois difficile de décider si c'est le soleil ou bien une étoile qu'on a sous les yeux.

1057. — Sculpture à Iconium. D'après Laborde, *Voyage de l'Asie Mineure*, pl. LXIV.

V. DÉFORMATIONS. — A mesure que, nous éloignant du IVe siècle, nous nous enfonçons dans la période de décadence, les astres — dont cependant la représentation semble n'offrir guère de difficultés — sont interprétés avec une maladresse croissante. L'autel de Cividale de Frioul transforma l'étoile des mages en une rosette à six pans[2] et la face principale du même monument représente le Christ dans la gloire, parmi les anges, sur un semis d'étoiles à sept, huit, neuf, dix et onze pans[3]. Sur une fiole de Monza représentant le Christ entre le bœuf et l'âne, l'étoile a cinq pans[4] (fig. 1056); une autre fiole offre au revers une croix entourée d'étoiles à six pans disposées en cercle[5]. Mais c'est évidemment un motif de décoration connu et non une tentative isolée puisque nous retrouvons cette croix sous un portique de verdure entourée cette fois de douze médaillons représentant les apôtres et d'une rangée d'étoiles[6]. Un ivoire de la collection Basilewsky, à Saint-Pétersbourg, représente la main de Dieu sortant de la nuée et donnant à Moïse les tables de la Loi[7]; c'est la seule fois que sous un sujet semblable nous avons vu les étoiles sur la nuée, elles sont ici au nombre de trois. C'est une autre exception que de rencontrer, sur le panneau supérieur d'une couverture de livre en ivoire, le Christ tenant le sceptre dans un médaillon soutenu par deux victoires et dans le champ de ce médaillon le nimbe radié du soleil avec le croissant de la lune et une étoile lui faisant face[8]. Ici faute de place, le soleil et la lune ne sont pas figurés par des bustes, ce qui est regrettable, puisque le sculpteur se serait peut-être ingénié à trouver quelque type nouveau pour personnifier l'étoile. D'autres couvertures en ivoire représentant la crucifixion ne nous offrent que la répétition monotone des deux têtes antiques d'Apollon et d'Artemis[9] que nous retrouvons jusque dans l'encoignure de quelques diptyques consulaires ou liturgiques[10]. Nous devons cependant mentionner une plaque d'ivoire servant à porter le baiser le paix[11]. Ici les bustes du soleil et de la lune seraient à peine reconnaissables si on ne lisait dans le champ : SOL et LVNA. Le soleil portait une auréole composée de palmettes, la lune est coiffée du croissant. Tous deux portent en main un flambeau allumé. Remarquons enfin que ces bustes ne se répondent pas nécessairement. Un couvercle de sarcophage à Poitiers, dont le caractère chrétien n'est qu'assez vaguement marqué[12], montre sur les antéfixes subsistantes le buste du soleil; enfin le célèbre sarcophage de la Gayole[13] offre, à gauche, le buste du soleil, dont la tête est ornée de sept rayons.

La croix, le chrisme, l'étoile, le soleil forment une sorte de progression, dont l'unique tendance paraît être vers la confusion. Nous ne trouvons cependant aucun

1058. — Panneau de la porte de Sainte-Sabine. D'après une photographie.

monument pour servir d'intermédiaire entre la croix inscrite dans un cercle et soutenue par les anges (voir fig. 647, col. 2121, 648, col. 2121, 649, col. 2122) et une

[1] G. de Caigny, *Le Christ entre le soleil et la lune à Saint-Mesme de Chinon* (XIe siècle), dans le *Bulletin monumental*, 1873, t. XXIX, p. 252-261. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 424, n. 3; cf. pl. 437, n. 4; pl. 438, n. 2. — [3] *Ibid.*, pl. 424, n. 1. — [4] *Ibid.*, pl. 433, n. 8. — [5] *Ibid.*, pl. 434, n. 8. — [6] *Ibid.*, pl. 434, n. 4. — [7] *Ibid.*, pl. 440, n. 2. — [8] *Ibid.*, pl. 449, n. 1. — [9] *Ibid.*, pl. 459, n. 3. — [10] *Ibid.*, pl. 451, n. 1, 2. — [11] *Ibid.*, pl. 459, n. 2. Cette « paix » fut faite sur l'ordre d'Ursus, duc de Ceneda, vers 752. Il était frère du duc de Frioul, Pierre, et la technique de ce petit monument vient utilement nous apprendre que tout n'en était pas encore au point où pourrait le faire croire l'autel de Cividale de Frioul dont nous avons parlé plus haut. — [12] E. Le Blant, *Études sur les sarcoph. chrét. de la Gaule*, p. 85, pl. XX, n. 2. — [13] *Ibid.*, pl. LIX. n. 1.

Digitized by Google

sculpture de la porte du Nord à Iconium (= Konieh, fig. 1057). Sur les murs de cette porte, construction du temps des Seldjoucides, ont été encastrées des sculptures d'époques diverses. Une de ces sculptures représente le soleil rayonnant, enfermé dans un disque et porté par deux anges [1]. Il n'y a pas lieu d'être surpris de rencontrer une représentation d'astre dans cette région, puisque Cedrenus nous apprend qu'en 623, Héraclius s'étant emparé de Gazæum, située près du lac Matianus (= *Ourounia*), il y trouva un temple du Soleil dans la coupole duquel Chosroès avait fait placer son image entre le soleil, la lune, les astres et des anges portant des sceptres [2]. Il est clair que cette décoration devait être d'inspiration, et peut être de travail byzantin, mais l'intervention des goûts exotiques de l'Asie orientale aura pu faire subir diverses altérations, suffisantes pour rendre méconnaissable l'archétype dont procèdent ces sortes d'ouvrages.

Nous ne pouvons nous arrêter à tous les monuments chrétiens dans lesquels on voit les astres; il suffira de mentionner quelques-uns de ceux qui invitent plus manifestement à une étude approfondie. L'Évangéliaire de Rabulas, de 586, montre au feuillet cinquième une représentation très curieuse, qui pourrait avoir voulu figurer une éclipse de soleil partielle ou totale [3]. La *Genèse* de Vienne donne une interprétation du songe que Joseph raconte ainsi : *Vidi per somnium quasi solem, et lunam et stellas undecim adorare me* [4]. On voit, en effet, Joseph couché et le soleil, la lune avec les étoiles rapprochés [5], ce que nous ne voyons que sur un petit nombre de monuments chrétiens, dont un des plus notables est le panneau de la porte de Sainte-Sabine, à Rome, contemporain du manuscrit de Vienne (IVe-Ve siècle) [6]. Ce panneau est divisé en deux parties (fig. 1058). Au sommet le Christ juvénile, imberbe, dans une couronne de laurier, entre l'A et l'ω, étendant le bras droit comme pour une proclamation et tenant de la main gauche un rouleau développé, où se lit le mot IXΘYC. Autour de la couronne sont les symboles des quatre évangélistes [7]. Dans la partie inférieure, une femme voilée, représentant l'Église que couronnent les apôtres Pierre et Paul. Pour marquer la distance qui sépare ces deux épisodes, une région s'étend entre eux où se montrent les astres, le soleil, la lune, les étoiles [8]. Nulle image plus noble ou plus ingénieusement conçue ne pouvait clore le cycle original de Sainte-Sabine [9].

Le Virgile du Vatican donne, dans sa seconde peinture, une interprétation de la scène des bergers, abreuvant leurs troupeaux au milieu du jour. Nous y voyons le soleil sous l'aspect d'une face humaine radiée, d'un type assez différent de celui qui prévalait alors et devait prévaloir longtemps encore [10].

Très différent est le soleil représenté sur le Rouleau de Josué, dans la scène célèbre ainsi racontée par l'Écriture : *Tunc locutus est Josué Domino, in die qua tradidit Amorrhæum in conspectu filiorum Israel, dixitque coram eis, Sol, contra Gabaon ne movearis, et luna contra vallem Aialon. Steteruntque sol et luna* [11]. La lune est un simple croissant, réservé en clair sur le disque sombre [12] (fig. 1059). Parmi les mosaïques de Sainte-Marie Majeure, nous avons le même épisode, mais il n'offre rien de particulièrement remarquable.

1059. — Rouleau de Josué. D'après Garrucci, *Storia*, pl. 165.

Jusqu'à ce jour, les fonds de coupe dorés n'ont pas montré de représentations du soleil et de la lune, nous avons parlé déjà d'un chrisme étoilé (voir fig. 1048).

Après cette première période, qui prend fin vers le Ve siècle, nous retrouvons les symboles astrifères en grande faveur, à l'époque de la renaissance carolingienne. La Bible de Charles le Gros (IXe siècle) nous fait voir David déchirant ses vêtements à la nouvelle de la mort de Saül et, dans l'angle supérieur gauche de la miniature, un disque rayonnant dans lequel se trouve le buste du Soleil [13]. Rappelons aussi le *ms. Cotton* d'Aratus [14]. La Bible du comte Vivien nous montre les chars du Soleil et de la Lune [15]. Le Psautier d'Utrecht montre une première fois, comme frontispice, le Soleil

[1] L. de Laborde, *Voyage de l'Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1838, pl. LXIV, p. 117. — [2] Cedrenus, édit. Bonn, t. I, p. 721-722. — [3] D'Agincourt, *Histoire de l'art. Peinture*, in-fol., Paris, 1822, pl. XXVII, n. 2. — [4] Gen., XXXVII, 9. — [5] D'Agincourt, *op. cit.*, pl. XIX, n. 9; Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 119, n. 1. — [6] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, 1901, t. I, p. 351, fig. 322. — [7] Rapprocher de la fig. 989, ivoire de Cluny. — [8] Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 351, fig. 322; *Römische Quartalschrift*, 1894, pl. I, n. 2, p. 26; H. Grisar, *Kreuz und Kreuzigung auf der altchristlichen Thüre von S. Sabina in Rom.* — [9] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 336. — [10] D'Agincourt, *op. cit.*, pl. XX, n. 2; pl. LXV, n. 5. — [11] Jos., X, 12-13. — [12] D'Agincourt, *op. cit.*, pl. XXX. Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 165, n. 1, 2. — [13] D'Agincourt, *Id.*, pl. XLI, n, 9. — [14] Brit. Mus., *Tiberius B. 5*; Westwood, *Anglo-saxon and irish Mss.* in-fol., London, 1868, pl. XLVIII. — [15] De Bastard, *Peintures des manuscrits*, 5e livraison, pl. IV, t. II, Smith-Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, t. II, p. 1317.

Digitized by Google

et la Lune; en tête du Cantique des trois Hébreux, du psaume CXXXVIII et du psaume CXLIII, on les retrouve sous forme de deux bustes, l'un portant une couronne

1060 et 1061. — Bas-reliefs de l'arc de triomphe de Constantin. D'après une photographie.

radiée, l'autre un croissant; en tête du psaume CXXI, ils sont représentés dardant des flèches acérées et des charbons ardents sur les langues trompeuses.

Les représentations les plus artistiques du Soleil et de la Lune parmi toutes celles que nous avons à étudier,

1062. — Lampe.
D'après Guignaut, *Nouvelle galerie mythologique*, t. II, pl. CL.

sont les bas-reliefs de l'arc de triomphe de Constantin. Deux médaillons nous montrent le quadrige du Soleil et le bige de la Lune. L'un sort de l'Océan dans lequel l'autre court se précipiter. L'Aurore et le Crépuscule précèdent chaque divinité (fig. 1060, 1061).

VI. Les astres et le firmament. — Millin, en publiant sa *Galerie mythologique*[1], y introduisait la lampe aux sept étoiles, dont nous avons longuement parlé, et disait à son propos : « Il faut rapprocher le ciel entouré d'étoiles, entre le soleil et la lune sur une autre lampe et les représentations analogues de la Nuit et du Matin aux deux côtés d'Isaïe sur une peinture de manuscrit,

1063. — Fragment d'un sarcophage de Junius Bassus.
D'après une photographie.

publiée par Montfaucon. » Le geste que fait la Nuit sur notre lampe aux sept étoiles est, en effet, le geste qui sert à faire reconnaître divers personnages mythologiques, tels que la Nuit et Ouranos ou le Ciel. La lampe à laquelle renvoie Millin, ne laisse aucun doute sur ce point et nous montre Ouranos dans son geste familier[2],

[1] A. L. Millin, *Galerie mythologique*, publiée avec un nouveau titre par J.-D. Guignaut, *Nouvelle galerie mythologique*, in-8°, Paris, 1850, t. I, p. 420, n. 914; t. II, pl. CCLIX, n. 914. —

[2] Passeri, *Lucernæ fictiles*, Pisauri, 1739, t. I, 7; Millin, *Galerie mythologique*, in-8°, Paris, 1850, t. I, n. 304 *a*; t. II, pl. CL, n. 304 *a*.

Digitized by Google

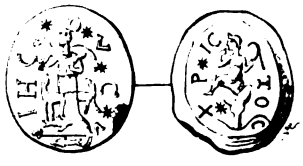
que nous allons retrouver sur les monuments chrétiens. C'est un vieillard barbu, tenant un voile éployé au-dessus de sa tête; il est tantôt vêtu, tantôt nu (fig. 1062). Le même Ouranos nous apparaît sur un bas-relief, publié également par Millin [1]. Or, c'est dans les monuments chrétiens que nous devons maintenant le chercher et nous l'y rencontrons fréquemment. Le sarcophage le plus excellent au point de vue de la technique et, sous bien des rapports, au point de vue de l'art, qui appartienne à l'art chrétien du IVe siècle, est celui du consulaire Junius Bassus, mort en 359 [2]. La face principale est divisée en deux registres. Le registre supérieur offre dans son panneau central un sujet désigné communément sous le nom de *Christ en majesté*. On

1064. — Détail d'un sarcophage de Rome.
D'après Roller, *Les catacombes*, t. II, pl. LVIII.

y voit le Sauveur assis entre deux apôtres debout. Le Christ a un trône analogue aux chaires épiscopales et consulaires; ses pieds reposent l'un sur l'escabeau, l'autre sur le voile éployé par Ouranos, dont on n'aperçoit que la tête hirsute, le haut du buste, les bras et les mains (fig. 1063). Un autre sarcophage, à peine moins ancien que le précédent, ne contient qu'une série de panneaux [3]. Celui du centre de la face principale offre une composition presque identique à la précédente, bien qu'un peu étriquée. Ici, Ouranos est imberbe et porte des cheveux longs et flottants (fig. 1064). Rapprochons encore deux sarcophages. Un à Brescia [4], celui-là même auquel nous empruntions plus haut Habacuc, et un autre à Dellys, conservé au musée d'Alger et dans lequel, par l'évidente inhabilité de l'artisan, Ouranos a perdu son large voile et présente son énorme tête comme escabeau aux pieds du Sauveur [5]. Enfin un sarcophage du IIIe siècle nous fait voir le Soleil sous un voile éployé [6].

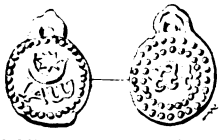
1065. — Pierre gnostique.
D'après King, *Antiq. Gems and Rings*, pl. IX, n. 2.

VII. Gnostiques. — Les astres reparaissent assez fréquemment sur les pierres gnostiques, mais nous ne pourrions entreprendre l'énumération et l'étude de tous ces monuments, sans dépasser de beaucoup les limites de cette étude; nous allons donc nous borner à quelques spécimens, où les symboles chrétiens sont mélangés à ceux de la gnose. Le plus remarquable de tous est une



1066. — Gemme gnostique.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 492, n. 14.

pierre de la fin du IIe siècle, publiée pour la première fois par Gori-Passeri [7]. A la place de deux brebis, C. W. King a mis des chiens, mais cette sardoine de l'ancien cabinet Capponi est, croyons-nous, égarée et il faut s'en tenir, sur son compte, à des conjectures (fig. 1065). Le champ porte, outre le soleil et la lune, une légende un peu en désordre et d'une interprétation labo-



1067. — Plomb gnostique.
D'après Garrucci, *Storia*, pl. 492, n. 13.

rieuse. King s'est, à ce propos, souvenu très opportunément d'avoir lu, sur un cachet, la devise suivante accompagnant un poisson :

ΗΛΕΙϹ
ϥΧΗΙ
Ἥλ ἕις Ἰησοῦς Χριστὸς

Il est difficile de n'être pas frappé des similitudes qu'offre cette légende avec celle de notre sardoine [8].

[1] *Ibid.*, t. II, pl. LXXXIII, n. 304. — [2] A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St Peter. Eine archäologische Studie*, in-4°, Rom, 1900, pl. I-II, V, p. 57-65. — [3] Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, pl. LVIII, n. 1; Garrucci, *Storia*, pl. 323, n. 4. — [4] Odorici, *Le antichità cristiane di Brescia*, in-fol., Brescia, 1845, pl. XII, n. 3. — [5] G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890, p. 88, pl. XIII; Roller, *op. cit.*, pl. LIX; Le Blant, *Étude sur les sarcoph. d'Arles*, p. 2. *Étude sur les sarcoph. de la Gaule*, p. 78; Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 321, n. 3; L. de Rostan, *Le sarcophage de Dellys au musée d'Alger*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1869, t. XXXV, p. 269-275; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-4°, Freiburg, 1896, t. I, p. 250, fig. 200; A. Berbrugger, *Livret explicatif des collections de la bibliothèque-musée*, in-12, Alger, 1861, p. 238. — [6] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 193, fig. 179, Musée de Latran, n. 119; Garrucci, *Storia*, p. 307, n. 1. — [7] Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-4°, Florentiæ, 1750, t. I, pl. CLXXXVII; t. II, p. 82; t. III, p. 221-248. — [8] C. W. King, *Antiq. gems and rings*, in-8°, London, 1872, pl. IX, n. 2; R. Garrucci, *op. cit.*, t. VI, pl. 492, n. 17; au revers on voit l'ancre accostée de deux poissons avec la légende TERAVLLI = *Tertulli*. D'après C. W. King, *Natural history of precious stones and gems*, in-8°, London, 1865, p. 160, 431, les deux astres figurés à gauche du pasteur symboliseraient la présence divine.

Digitized by Google

Une pierre de touche nous montre sur une face le Bon Pasteur, marchant sur l'ancre accostée de poisson, escorté de brebis et portant, dans le champ son nom écrit IHCOVC, les lettres séparées par quatre étoiles; au revers le jeune dieu Horus, assis sur une fleur de lotus, dans le champ le mot XPICTOC et deux étoiles. Il est clair que nous avons ici une pierre gnostique ou païenne, qui a été « désaffectée »[1] (fig. 1066).

C'est bien au contraire un travail gnostique qu'un plomb encore pourvu de sa bélière et portant sur ses deux faces une empreinte en relief. D'une part on voit le soleil et la lune avec les lettres IAΩ, d'autre part, trois fois la lettre S sous une seule traverse qui les relie, ce qui serait les initiales des trois anges préposés à la médecine[2] (fig. 1067).

Une amulette en forme de médaille avec trou de suspension et consistant en une plaque de cuivre aux bords aplatis, travaillée à la pointe et au marteau, a été trouvée à Koula, près de Smyrne (Ionie). La pleine épaisseur de la plaque est de 0m002, la moindre épaisseur 0m001, le diamètre parallèle au sens de l'image est de 0m048, le diamètre perpendiculaire est de 0m0465; le poids 13 gr. 453. Au droit, on voit les bustes du soleil et de la lune et un croissant au revers, une étoile[3]. La légende est analogue à celles que nous avons commentées déjà. Voir AMULETTES, t. I, col. 1847 sq. Au droit : Σφραγὶς τοῦ ζῶντος Θεοῦ φύλαξον τὸν φοροῦντα, Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος Κύριος. Dans le champ : Σαβαὼθ πλίρις ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξις. Au revers : † Φεύγε μισιμένι, Ἀραὰφ ὁ ἄγγελος σὲ διόκι<κι> Σολομὸν ἀπὸ τοῦ φοροῦντ(ος)[4] (fig. 1068).

1068. — Amulette. D'après le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XVII, p. 638.

Sceau du Dieu vivant gardant le porteur. — Saint, saint, saint Seigneur. — Sabaoth, le ciel et la terre sont remplis de sa gloire. — Fuis, la détestée, l'ange Araaf te chasse [au nom de] Salomon [loin] du porteur.

Enfin un talisman en or trouvé en 1828 à Llanbeblic dans le Caernarvonshire, à 20 yards de l'ancienne enceinte romaine de Segontium, portait des signes astrifères et cette formule basilidienne :

ΑΔΩΝΑΙ·✱ΛΩΑΙ·ΕΛΛΙΩΝ·ΙΑΩ

Cet objet remonte au IIe siècle[5].

H. LECLERCQ.

ASTROLOGIE. Voir DIVINATION.

I. ATHANASE (LITURGIE DE SAINT). C'est une liturgie syrienne du VIe au VIIe siècle attribuée à saint Athanase, et originaire d'Égypte (Nitrie). Cf. Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 90-129.

II. ATHANASE (SYMBOLE DE SAINT). Voir SYMBOLE.

III. ATHANASE (ÉPIGRAPHIE RELATIVE A SAINT). — I. Lettre aux moines. II. Intaille. III. Lampe. IV. Dédicace. V. Estampille.

I. LETTRE AUX MOINES. — L'arianisme avait fait sous le règne de Constance les plus grands progrès et, sur ces entrefaites, Julien montant sur le trône prétendit faire acte de tolérance en autorisant tous les évêques exilés sous le règne précédent à quitter le lieu de leur relégation, mais non à reprendre les sièges qu'occupaient les intrus qui les en avaient évincés. Il comptait qu'ariens et catholiques, mis en présence, se dévoreraient entre eux et le dispenseraient d'intervenir. Pour les catholiques, la situation déjà critique ne s'en trouvait que plus compliquée, ils le sentaient confusément et, d'instinct, se tournaient vers le grand homme qui les conduisait depuis plus d'un quart de siècle, saint Athanase d'Alexandrie. Celui-ci comprit qu'une situation exceptionnelle réclamait des mesures exceptionnelles, et il sut le faire comprendre à ceux qui se groupaient autour de lui. Beaucoup d'évêques étaient morts, d'autres étaient tombés dans l'erreur par ignorance ou par lâcheté, beaucoup de sièges étaient abandonnés, il fallait y pourvoir sans tarder sous peine d'abandonner les fidèles à eux-mêmes. Or, parmi les évêques coupables un grand nombre étaient revenus à la foi de Nicée, mais les canons du temps en les accueillant à la pénitence les repoussaient désormais du sacerdoce et les réduisaient à la communion laïque. Ce fut donc une décision nouvelle et vigoureuse que celle qui réintégrait les évêques dans le corps épiscopal et reconstituait celui-ci presque en entier et d'un seul coup. Un autre avantage était de discréditer l'arianisme et ceux qui s'obstinaient à y demeurer tandis qu'ils étaient assurés d'un accueil si libéral. Leur culpabilité devenait si évidente que saint Athanase dut interdire aux fidèles toute espèce de rapport avec eux.

Nous possédons la lettre encyclique qu'il envoya à cette occasion aux moines orthodoxes. Les éditeurs bénédictins n'en avaient connu qu'une antique version. Mais le texte grec a été en partie retrouvé à Abdelqurna[6], dans une inscription contemporaine sans

[1] Garrucci, *op. cit.*, t. VI, pl. 492, n. 14. — [2] Garrucci, *Piombi antichi del card. Altieri*, in-8°, Roma, 1847, p. 51, pl. III, n. 9; *Storia*, pl. 492, n. 13. — [3] Voir d'autres bustes très grossièrement tracés, fig. 506, 508. — [4] *Bulletin de correspondance hellénique*, 1893, t. XVII, p. 638. Signalons encore parmi les ouvrages gnostiques le livre basilidien, sur lequel nous reviendrons plus longuement ailleurs, cf. Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, pl. CLXXVII. — [5] Palgrave, dans *Quarterly Review*, 1828, p. 488; Westwood, dans *Archæologia Cambrensis*, t. II, p. 362. — [6] Près de Thèbes.

Digitized by Google

doute gravée à la porte d'une des églises monastiques [1] :

ΑΘΑΝΑCΙΟΥ ΑΡΧΙЄΠΙC [κόπου]
ΑΛЄΖΑΝΔΡЄΙΑC ΠΡ[ος τοὺς μο]
ΝΑΖΟΝΤΑC
['Αθ]ΑΝΑCΙΟC ΤΟΙC ΑΠ[ανταχοῦ]
[ὀρθ]ΟΔΟΖΟΙC ΜΟΝΑΧ[οῖς τοῖς τὸν]
[μον]ΗΡΗ ΒΙΟΝ ΑCΚΟΥ[σι καὶ ἐν πίσ]
[τει]ΧΥ ΙΔΡΥΜЄΝΟΙC Α[γαπητοῖς καὶ]
[ποθ]ЄΙΝΟΤΑΤΟΙC [ἀδελφοῖς ἐν Κυ]
[ρίῳ]ΧΑΙΡЄΙΝ · Τ[ῷ μὲν Κυρίῳ εὐχαριστῶ τῷ]
[κεχ]ΑΡΙCΜЄΝΩ[ὑμῖν τὸ εἰς αὐτὸν πισ]
[τεύ]ЄΙΝ ΙΝΑ ΜЄΤ[ὰ τῶν ἁγίων καὶ ὑμεῖς]
[ἔχη]ΤЄ ΖΩΗΝ ΑΙ[ωνιον· ἐπειδὴ δέ]
ΤΙΝ(ές) ЄΙCΙΝ ΟΙ Τ[α 'Αρείου φρονοῦσι]
ΠЄΡΙΟΙΧΟΜЄΝΟΙ Τ[ὰ μοναστήρια δι' οὗ]
ΔЄΝ ЄΤЄΡΟΝ Η ΙΝ[α ὡς πρὸς ὑμᾶς ἐρ]
ΧΟΜЄΝΟΙ [καὶ ἀ]Φ ΥΜ[ῶν ἐρχόμενοι]
ЄΧΩCΙΝ ΑΠΑΤΑΝ [τοὺς ἰδιώτας.]
[τ]ΙΝЄC ΔЄ ЄΙCΙΝ ΟΙ[λέγουσι μὲν]
[μὴ] ΦΡΟΝЄΙΝ [τὰ 'Αρείου συμποίασι]
ΔЄ ΚΑΙ CΥΝЄΥ[χονται αὐτοῖς. ἀναγ]
ΚΑΙΩC ΔΙΑ ΓΝ[ώμης τῶν ἀδελφῶν γράφειν]
ЄCΠΟΥΔΑCΑ [ἵνα τὴν εὐσεβῆ πίστιν τὴν ἐνε]
Ρ(γ)ΗΘЄΙCΑΝ [ἐν ὑμῖν Θῦ χάριτι ἐιλικρινῆ καὶ]
ΑΔΟΛΟΝ [διατηροῦντες μὴ σκανδάλου αἰ]
[τίαν ΟΦ [λισκάνητε τοῖς ἀδελφοῖς]
ΟΤΑΝ [γάρ τις ὑμᾶς τοὺς ἐκ χῷ πιστοὺς θε]
ΩΡΗ [κοινοῦντας τοῖς τοιούτοις ἢ αὐτοῖς συ]
Ν[ευχομένους πάντως δὴ οἰόμενοι ἀδιάφορον]
[τοῦτο εἶναι εἰς τὸν τῆς ἀσεβείας βόρβορον]
[ἐμπίπτουσιν...

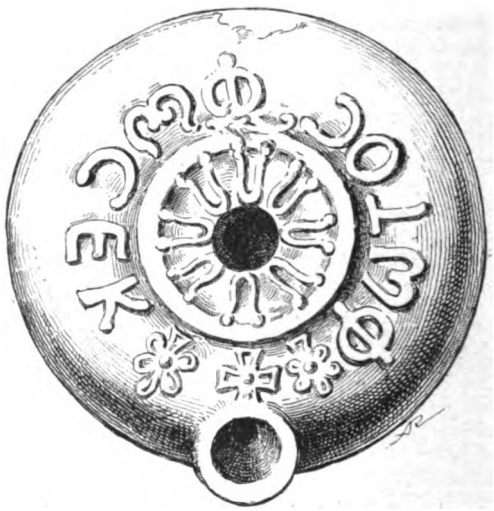
« Athanase à ceux qui s'exercent à la vie solitaire et sont affermis dans la foi, salut dans le Seigneur. Je rends grâce à Dieu, qui vous a accordé de croire en lui afin que vous partagiez avec les saints la vie éternelle. Il y a certaines gens qui goûtent les maximes d'Arius et qui parcourent les monastères sans autre dessein que de séduire les simples, allant à vous comme de notre part. D'autres assurent ne pas accepter ce qui vient d'Arius mais ils se mettent en route et on communie avec eux. En conséquence, je me suis décidé à écrire aux frères de bonne foi, afin que gardant avec simplicité et loyauté la foi que Dieu opère en nos âmes vous ne soyez pas pour les frères une occasion de scandale. En effet, celui parmi les fidèles qui vous voit communier dans le Christ avec ceux-là, ou prier avec eux, le trouvent répréhensible et tombent dans le bourbier d'impiété. Afin que rien de semblable n'arrive, prenez la résolution, très chers, d'éloigner tous ceux qui goûtent l'erreur arienne : et pour ceux qui sont réputés ne pas agréer ce qui vient d'Arius qu'ils prient pour en être épargnés ; et surtout parce que nous repoussons leurs idées il importe d'éviter leur communion. Si quelqu'un vient à vous et qu'il suit la pure doctrine de saint Jean, dites-lui : « Bonjour, » et recevez-le comme un frère.

« Si quelqu'un fait mine de confesser la foi véritable, communiez avec lui ; exhortez celui-là à s'abstenir de la doctrine mauvaise et s'il le promet tenez-le pour un frère ; mais s'il persévère dans l'esprit de querelle, écartez-vous de lui. »

II. Intaille. — C. Cavedoni a publié une intaille trouvée dans les environs de Reggio [2] et alors en possession d'un collectionneur [3]. C'est un jaspe vert de forme ovale dont les diamètres sont : en longueur 24 millimètres, en largeur 19 millimètres. L'une des faces est polie, l'autre porte vers la partie droite de celui qui la regarde une épigraphe grecque dont les caractères appartiennent à la paléographie du IVe ou du Ve siècle de notre ère :

ΑΘΑΝΑCΙ[redacted]
ΠΙCΤΙC

Ce qu'il faut suppléer ainsi : 'Αθανασίου πίστις, « la foi d'Athanase. » Cette expression équivaut dans la pensée du graveur ou du destinataire de la gemme à *Catholica fides* ou bien *orthodoxa fides*. L'expression *Athanasii fides* n'avait rien d'anormal. Le pape Jules Ier, dans une lettre aux fidèles d'Alexandrie, protestait de son admiration pour l'évêque Athanase : *etenim hoc modo cum vestra tum ipsius* (*Athanasii*) FIDES *perspecta exploratagque est* [4]. Saint Épiphane le qualifie de son côté de « Père de la foi orthodoxe » [5]. Saint Cyrille d'Alexandrie s'exprime ainsi : *loquaci hæreticorum garrulitati invicta planeque apostolica sapientia resistens, scriptis suis, veluti fragrantissimo quodam unguento, totum orbem mirifice recreavit; et ob dogmatum absolutam integritatem* FIDEIQUE RECTITUDINEM *magna apud omnes existimatione et auctoritate semper fuit* [6]. Enfin saint Grégoire de Nazianze appelle saint Athanase « la règle de l'orthodoxie », νόμον ὀρθοδοξίας [7]. Il suffira de rappeler d'un mot le « symbole de saint Athanase » qui sera étudié avec détail, mais auquel il n'est pas superflu de faire allusion dès maintenant puisque cette pièce célèbre se rencontre dans les manuscrits sous les divers titres de : *fides Athanasii, fides catholica, textus fidei*.



1069. — Lampe.
D'après Reuvens, *Lettre à M. Letronne*, 1830, titre.

III. Lampe. — Une lampe en terre, conservée au musée de Leyde, porte sur la face supérieure l'inscrip-

[1] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8607, d'après les papiers de Leipsius ; E. Révillout, *Rapport sur une mission en Italie*, in-8°, Paris, 1878, p. 23, note 1 ; Leipsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopen*, in-4°, Leipzig, 1859, t. VI, part. 2, pl. 76, n. 59 ; F. Piper, *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen*, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Gotha, 1877, t. I, p. 209. — [2] C. Cavedoni, *Dichiarazione di due antiche gemme incise provenienti dalle parte di Reggio l'una ortodossa e l'altra gnostica*, in-8°, Modena, 1852, 11 pages. — [3] Signor marchese Ferdinando Calori, guardia nobile d'onore. — [4] Socrate, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 265. — [5] C. Cavedoni, *op. cit.*, p. 4. — [6] *Epist. I ad solitarios*. — [7] *In laudem Athanasii*, 37, *P. G.*, t. XXXV, col. 1128. Cavedoni attribue cette gemme à la couverture d'un manuscrit contenant le « symbole d'Athanase » et cherche à expliquer pourquoi l'inscription est grecque et non latine. Tout cela est purement subjectif.

Digitized by Google

tion suivante : ΦΩC EK ΦΩTOC [1] (fig. 1069). Le premier éditeur, C.-J.-C. Reuvens, qualifie cette pièce « lampe greco-égyptienne ». Leemans et Janssen ont ratifié cette provenance. C. Cavedoni également et il ajoute : *sara probabilmente cristiana e apposta convenientemente ad una lucerna sacra per ricordare la consubtantialita del Verbo* [2]. Enfin, De Rossi propose d'y voir une allusion à saint Athanase et nous allons voir que rien n'est plus vraisemblable par le rapprochement d'une autre inscription.

IV. Dédicace. — L'enceinte sacrée où se sont célébrés les jeux isthmiques de la Grèce s'élève à un kilomètre de Calamaki, sur les pentes du plateau, près du chemin qui mène au vieux Corinthe [3]. Jusqu'en 1883 on s'accordait à considérer l'acropole des jeux isthmiques comme ravagée de fond en comble. Des fouilles ont fait retrouver la double muraille antique en gros appareil. C'est le mur d'enceinte de Poseidon et de Palémon dont la porte du sud, située au-dessus du stade a été d'assez bonne heure fermée par un mur épais de 1m85. Un fait curieux prouve que l'entrée est barrée depuis bien longtemps. On a découvert pendant les fouilles, le long du mur, l'inscription suivante gravée sur la face supérieure d'un morceau de corniche romaine en marbre [4].

ΦΩC EKΦΩTOCΘEOC
AΛHΘINOC EKΘEOYΛHΘINOY
ΦYΛAZHTONAYTOKPATOPA
IOYCTINIANONKAITON
5 ΠICTON AYTOY ΔOYΛON
BIKTΩPINONAMATOIC
OIKOYCEINENEΛAΔITȣCKΘEΩN
ZΩNTAC +

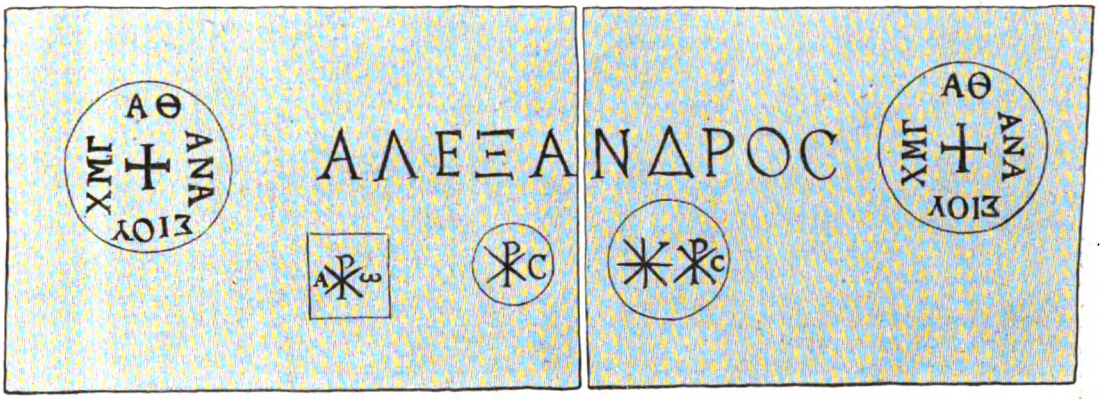
Φῶς ἐκ Φῶτος, Θεὸς
ἀληθινὸς ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
φυλάξῃ τὸν αὐτοκράτορα
Ἰουστινιανὸν καὶ τὸν
5 πιστὸν αὐτοῦ δοῦλον
Βικτορῖνον ἅμα τοῖς
οἰκούσεῖν ἐν Ἑλ(λ)άδι τοῦς κ(ατὰ) Θεῶν
ζῶντας †

Ici l'emprunt au « symbole de Nicée-Constantinople » est évident et n'a pas besoin de commentaire.

Cette dédicace fut donc consacrée au temps de Justinien; elle appartenait probablement à une des chapelles dont on voit encore les soubassements dans l'enceinte des jeux isthmiques. Ainsi, à cette date, nous rencontrons une attestation épigraphique tout à fait certaine du célèbre « symbole ».

V. Estampille. — Celestino Cavedoni a eu sous les yeux une brique provenant de la catacombe San Giovanni de Syracuse portant le nom ΑΛΕΞΑΝΔΡΟC et celui d'ΑΘΑΝΑCIOY inscrit dans un cachet portant au centre un croisillon et la légende, le nom susdit et les lettres XMΓ (voir t. I, col. 1693) (fig. 1070). Un cartouche avec le chrismon flanqué de A et ω et deux chrismes avec C [5]. Cavedoni jugeait que la rencontre des noms Alexandre et Athanase désignait deux évêques d'Alexandrie *fortissimi difensori del dogma della consustanzialita del Verbo divino incarnato, che viene ad essere simboleggiata anche nell'* A☧ω [6]. Cette interprétation n'est pas fondée, ainsi que l'a fait voir De Rossi par la publication d'une brique provenant de l'*emporium* romain et portant une estampille analogue à celle de Syracuse : XMΓ KACCIOY [7]. Nous aurions donc simplement le nom d'un défunt : Alexandre, et le nom du patron d'une officine Athanase qui a estampillé les produits de sa fabrique. La conjecture émise par Gaetani, d'après laquelle Alexandre et Athanase seraient deux martyrs syracusains de la persécution de Dioclétien, ne paraît pas soutenable [8].

H. Leclercq.



1070. — Brique provenant de la catacombe de San-Giovanni. D'après *Bullet. di archeol. cristiana*, 1870, pl. III, n. 1.

[1] C. J. C. Reuvens, *Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs et sur quelques autres monuments gréco-égyptiens du musée d'antiquités de l'université de Leyde*, in-4°, Leyde, 1830, frontispice; C. Leemans, *Description raisonnée des monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas, à Leyde*, in-8°, Leyde, 1840, p. 96-97, n. 538; L. J. F. Janssen, *Musei Lugduno Batavi inscriptiones græcæ et latinæ*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1842, p. 65, n. 11; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8516; C. Cavedoni, *Annotazioni al fascicolo 1 del volume IV del Corp. inscr. græc.*, dans *Bull. archeol. neapolitano*, 1857, t. V, p. 111; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 72. — [2] C. Cavedoni, *loc. cit.* — [3] P. Monceaux, *Fouilles et recherches archéologiques au sanctuaire des jeux isthmiques*, dans la *Gazette archéologique*, 1884, p. 273 sq. — [4] *Ibid.*, p. 277. L'inscription est entourée d'un cadre mouluré. Dimensions de la corniche : larg. 0,95; haut. 0,62; épaiss. 0,30; dimensions du cadre 0,67 sur 0,62; hauteur moyenne des lettres 0,05. Pour les variantes des copies de Phranta et du Scholiaste de la *Chronique pascale*, cf. P. Monceaux, *op. cit.*, p. 278, note 2. — [5] Gualterus, *Marm. seu tabulæ Syracusanæ*, dans Bonanni, *Delle antiche Siracuse*, Palermo, 1717, t. II, p. 277, n. 104; C. Castello, *Siciliæ et objacentium insularum vetor. inscript. nova collectio*, in-fol., Panormi, 1769, p. 232, n. 1; Franz, dans le *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5387, Kirchhoff, *ibid.*, t. IV, n. 9455. — [6] Cavedoni, *Annotazioni al Corp. inscr. græc.*, in-8°, Modena, 1860, p. 18. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 23, pl. III, n. 2. — [8] De Rossi, *Importanti aggiunte alla dissertazione nelle sigle* XMΓ *propria delle epigrafi cristiane della Siria*, dans le *Bullettino di archeologia cristiana*, 1870, p. 115 sq., pl. VII, fig. 1.

Digitized by Google

ATHÉES. Voir ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS, col. 275.

ATHÈNES. — I. Le site d'Athènes, saint Paul. II. Saint Paul et l'Aréopage. III. Le Dieu inconnu. IV. Église d'Athènes, jusqu'au IVe siècle. V. Athènes, depuis Constantin. VI. Athènes au temps de Justinien. VII. Le *Catholicon*. VIII. L'église des Saints-Apôtres. IX. Dans l'enceinte de l'Acropole : 1. Sainte-Sophie du Parthénon. 2. L'Erechthéion. X. La ville à l'Ouest de l'Acropole. XI. La ville au sud-ouest de l'Acropole. XII. La ville au sud de l'Acropole. XIII. La ville au sud-est de l'Acropole. XIV. La ville à l'est de l'Acropole. XV. La ville au nord-ouest de l'Acropole. XVI. La ville au nord de l'Acropole. XVII. L'enceinte et les portes. XVIII. La banlieue d'Athènes : 1. La région du nord-ouest. 2. La région du nord. 3. La région du nord-est. 4. La région de l'est. 5. La région du sud-est. 6. La région du sud-ouest. XIX. L'origine des vocables chrétiens. XX. Le fond antique sous la forme chrétienne. XXI. Le monastère de Daphni. XXII. Église du Lycabettos. XXIII. La céramique d'Athènes et les cimetières. XXIV. Sculpture. XXV. Bas-relief. XXVI. Chapiteaux. XXVII. Architraves XXVIII. Divers. XXIX. Imposte d'Athènes. XXX. Épigraphie. XXXI. Amulette. XXXII. Bibliographie : 1. Généralités. 2. L'Aréopage et saint Paul.

I. LE SITE D'ATHÈNES, SAINT PAUL. — Quand se fut apaisé le trouble profond qui suivit en Grèce la bataille d'Actium, Athènes commença à se relever. Le commerce et l'industrie y avaient été frappés trop profondément pour que ce relèvement fût l'œuvre de peu de jours, mais Athènes conservait son prestige, et tant de gloire lui ramena une ombre de puissance. Athènes était alors de plus en plus visitée par des gens considérables que des intérêts de diverse nature, personnels, scientifiques ou esthétiques, amenaient dans les pays helléniques. La munificence de Jules César et d'Auguste ajouta de nouveaux édifices à ceux qui faisaient de la ville le plus illustre des musées. Les Athéniens s'y prêtaient de la meilleure grâce et se surpassaient eux-mêmes en servilité à l'égard des potentats bâtisseurs. Les nouvelles constructions n'étaient pas indignes de leurs splendides aînées lesquelles respiraient, dit Plutarque [1], comme un parfum d'éternelle jeunesse et semblaient douées d'une âme qui ne devait pas vieillir. L'abandon où se trouvait la contrée, qui avait déjà perdu ses forêts et ses prairies, ne rendait pas l'Attique moins attrayante. « Partout, dit Aristide de Smyrne, on se sentait envahi par la grâce comme par un souffle caressant. L'aménité des campagnes et des champs, le reflet brillant des montagnes et la beauté de leurs lignes avaient d'autant plus de charme que l'air était plus pur, et la lumière plus pleine et plus intense. Une promenade le long de ses côtes était comme un beau rêve; il semblait que l'âme eût besoin de se purifier et de s'élancer avant de contempler Athènes » [2] (fig. 1071).

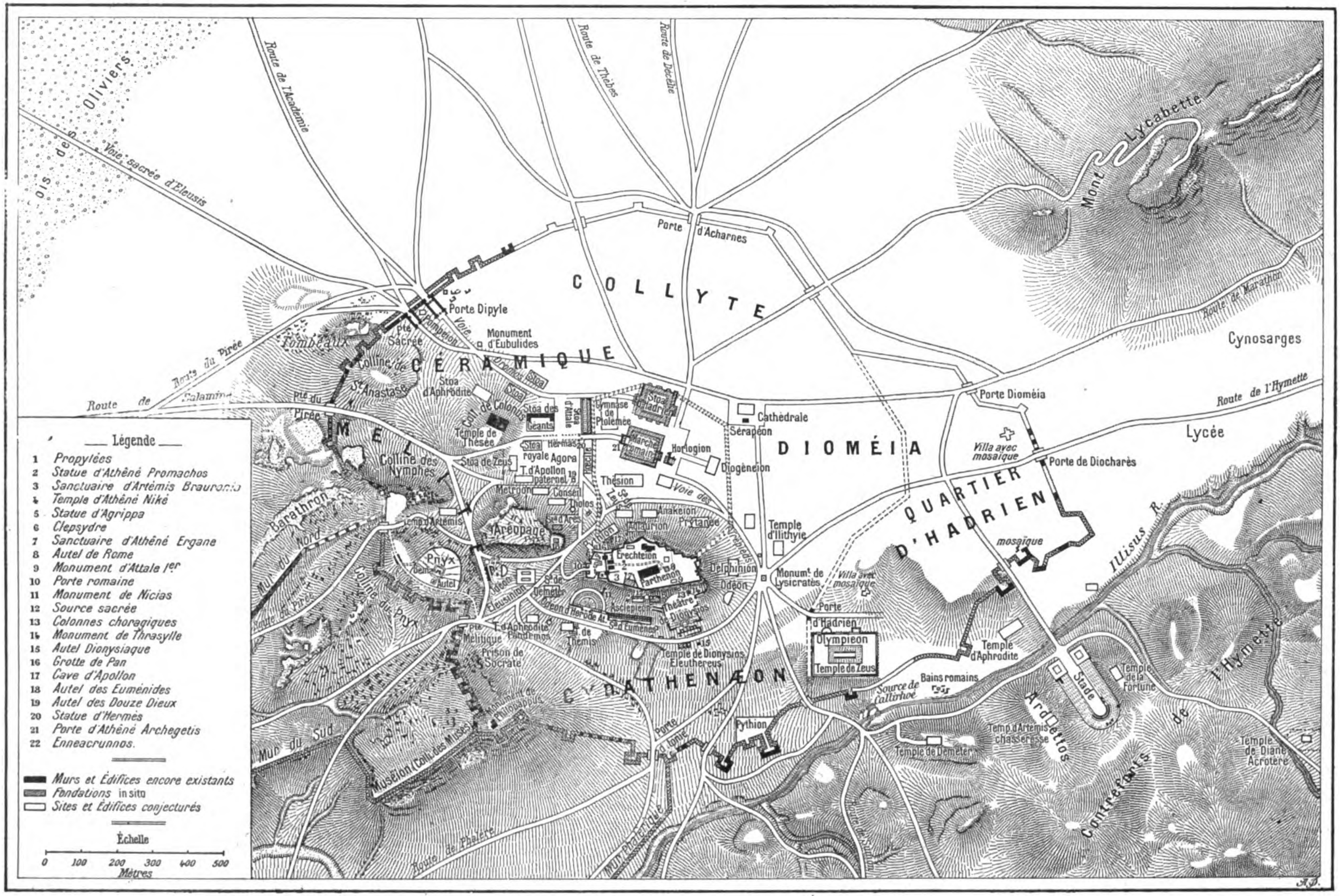
Ce fut dans cette Athènes merveilleuse qu'Apollonius de Tyane entra vers l'automne de l'an 60 de notre ère, et saint Paul vers l'an 53 [3]. Cette mission n'obtint qu'un très médiocre succès, ou plutôt un échec. Parmi les Grecs d'aujourd'hui, rapporte Hertzberg [4], pour lesquels le christianisme est véritablement devenu une partie de leur nationalité, qui, en traversant, pour arriver jusqu'au XIXe siècle, les longs siècles sombres de la domination étrangère, ont sauvé leur nationalité presque exclusivement avec et dans le christianisme, les Athéniens sont fiers de se dire « les chrétiens les plus orthodoxes »; c'est pour eux un titre de gloire; ils ont encore la coutume [5], pour donner aux serments une solennité particulière, d'ouvrir le XVIIe chapitre des Actes des Apôtres. Mais l'Athènes du Ier siècle était très différente. Elle était la dernière ville dans laquelle une religion décentralisatrice exigeant l'humilité, le sacrifice et la piété — bien plus annonçant la fin des temps et de la splendeur antique — pût s'implanter et réussir. Le séjour de l'apôtre à Athènes fut de courte durée et le nombre des nouveaux croyants fut très minime. Parmi ceux-ci on comptait une femme nommée Damaris et l'aréopagite Denys destiné à fournir le sujet d'une curieuse légende hagiographique [6]. Ce fut d'Athènes que Paul data les deux lettres aux Thessaloniciens.

II. SAINT PAUL ET L'ARÉOPAGE. — Un des épisodes les plus célèbres de la prédication de l'Évangile est le discours et l'accueil fait à saint Paul à Athènes. Le texte des *Actes des Apôtres* paraît ne laisser rien à désirer pour la clarté [7]. Laissant à Thessalonique deux de ses disciples, Silas et Timothée, l'apôtre se rendit à Athènes où il prêcha en public à plusieurs reprises, Tout d'abord, il importe de remarquer que l'auditoire ne nourrissait aucune hostilité préconçue contre l'orateur discutant sur l'Agora avec des épicuriens et des stoïques. Le terme συνέβαλλον [8] n'autorise aucune conjecture en bonne ni en mauvaise part, et le contexte n'apporte rien dans un sens ou dans l'autre. Après quelques moments d'attention, les auditeurs s'aperçurent qu'ils ne comprenaient rien; les uns trouvaient le discours incohérent, les autres n'y découvraient que l'annonce d'un nouveau couple divin : *Jésus* et la *Résurrection*, Ἰησοῦς et Ἀνάστασις [9]. Tous s'exprimaient avec dédain et tenaient l'apôtre pour un hâbleur, σπερμολόγος [10], mais sans lui faire un grief d'introduire des dieux nouveaux à Athènes, où ils étaient tous curieusement accueillis [11]. La discussion s'animant on lit ces mots : ἤγαγον ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον, que les uns traduisent : « Ils le conduisirent sur la colline de l'Aréopage; » les autres : « Ils le menèrent devant le conseil de l'Aréopage. » Ces deux traductions sont, grammaticalement, aussi défendables l'une que l'autre.

Nous avons vu que rien, dans ce qui précède, n'autorise à imputer cet incident à une intention hostile à l'égard de saint Paul. Le motif vrai de la démarche est exposé dans cette question des Athéniens : Δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή; ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι [12]. « Pourrons-nous savoir quelle nouvelle doctrine tu enseignes? Tu jettes dans nos oreilles des nouveautés; nous voulons savoir ce que cela veut dire. » Et saint Luc montre à quel point l'animosité était étrangère aux auditeurs de l'apôtre quand il ajoute : « Tous les Athéniens et les étrangers de passage dans la ville ne s'occupaient

[1] Plutarque, *Periclès*, c. XIII. — [2] Aristide Smyrn., *Orat. XIII*. — [3] La chronologie des voyages de saint Paul est trop incertaine pour permettre de préciser cet événement. — [4] G. T. Hertzberg, *Histoire de la Grèce sous la domination des Romains*, in-8°, Paris, 1888, t. II, p. 81. — [5] Ellissen, *Zur Geschichte Athens*, in-8°, Göttingen, 1847, p. 39 sq. — [6] A Denys et à Damaris, la légende a ajouté un nom, celui qui passe pour le maître et le prédécesseur de Denys, le thesmothète Hiérothée. Cf. Ellissen, *op. cit.*, p. 43 sq. — [7] Act., XVIII, 15-33. — [8] Συμβάλλω n'est employé que cinq fois dans le Nouveau Testament. Une fois, Luc., XIV, 31, avec un sens hostile; une fois XX, 14, avec un sens favorable. — [9] S. Jean Chrysostome, *In Acta Apostol.*, homil. XXXVIII, 18, *P. G.*, t. LX , col. 267 : Τὴν Ἀνάστασιν θεόν τινα εἶναι ἐνόμιζον, ὅτι εἰωθότες καὶ θηλείας σέβειν. — [10] W. M. Ramsay dans *The Expositor*, sept. 1895, donne à ce mot le sens de *plagiarist*. A. F. Findlay, *St. Paul and the Areopagus*, dans *The Annual of the british School at Athens*, 1894-1895, t. I, p. 79, note 1, dit que le mot en question *suggest contempt but nothing more*. E. Beurlier, *Saint Paul et l'Aréopage*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, t. I, p. 344, traduit par « semeur de mots », Renan, par « radoteur ». — [11] Strabon, *Geogr.*, l. X, c. III, 18 : Ἀθηναῖοι δ' ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν οὕτω περὶ τοὺς θεοὺς· πολλὰ γὰρ τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο, ὥστε καὶ ἐκωμῳδήθησαν· καὶ δὴ καὶ τὰ Θρᾴκια καὶ τὰ Φρύγια. — [12] Act., XVII, 19-20.

Digitized by Google



1071. — Plan d'Athènes à l'époque romaine. D'après Butler, *The story of Athens.*

Digitized by Google

guère à autre chose qu'à imaginer ou à écouter des nouveautés ». Dès lors l'incident est parfaitement caractérisé. On désire écouter à l'aise le discoureur énigmatique; il ne s'agit pas le moins du monde d'une arrestation tumultuaire ni d'une indignation soudaine ayant pour effet de livrer un blasphémateur aux magistrats.

Ce point acquis, reste à savoir ce qu'il faut entendre par ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον ἤγαγον. Les anciens interprètes n'ont eu aucune hésitation. Saint Paul a été traduit devant le conseil qui siégeait sur la colline de l'Aréopage. Saint Jean Chrysostome dit que « les Athéniens conduisirent l'apôtre à l'Aréopage, non pour s'instruire mais pour le punir, parce que là sont jugés ceux qui sont accusés de meurtre » [1]. L'explication donnée sur ce ton tranché ne sembla plus sujette à discussion; l'Aréopage pour Œcuménius [2], pour Théophylacte [3], pour Isidore de Peluse [4], c'est le tribunal d'Athènes.

Les Pères latins se sont presque désintéressés de cette question de topographie. Saint Jérôme, le seul qui eût le goût et le sens de ces détails précis, fait allusion aux discours prononcés par l'apôtre *in curia Martis* [5]. Arator dépeint la troupe qui conduit saint Paul devant les magistrats de la cité [6]. Cassiodore suppose qu'il s'agit de comparution devant une académie de philosophes [7]. Pendant tout le moyen âge, l'idée même d'éclaircir et de fixer un fait historique ne vint à personne. Les érudits de la Renaissance ne pouvaient manquer de s'apercevoir du problème et s'attachèrent à le résoudre. Erasme traduisit Ἄρειον πάγον par *Martis vicum* [8] et avança que saint Paul y fut conduit parce que le lieu convenait éminemment à une argumentation théologique, mais qu'on choisit le temps où le tribunal n'était pas en séance. Calvin est de cet avis [9] et traduit Ἄρειον πάγον par « la rue de Mars ». Le savant M. E. Beurlier, qui a fait l'histoire littéraire de ce point d'érudition [10], montre que deux courants se dessinèrent de bonne heure, l'un suivant la traduction d'Érasme et comptant parmi ses adhérents : Cajetan, Vatable, Castalio, Zegerius, la version anglaise officielle; l'autre, comptant surtout des catholiques et Théodore de Bèze, préférant la traduction de la Vulgate et se servant du mot *Areopagus*. Les exégètes et les historiens qui, depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, ont abordé la question, semblent, pour la plupart, avoir pris parti sans être toujours en mesure de rendre compte de leur décision. Il n'y a guère de profit à savoir à quelles conclusions leur critique, ignorante des données vraies du problème, a pu s'arrêter [11]. C'est le problème lui-même qu'il faut, en définitive, aborder.

Au début de notre ère, la population athénienne suivait son habitude déjà ancienne de désigner le plus illustre de ses tribunaux par le nom de la colline sur laquelle il siégeait; mais elle avait, à la longue, introduit une abréviation et au lieu de dire ἡ βουλὴ ἡ ἐξ Ἀρείου Πάγου, elle disait, ainsi qu'Aristote lui-même, Ἄρειος Πάγος et ce mot suffisait à désigner le conseil. A l'époque romaine, cette locution était courante. On lit dans une lettre de Cicéron : *Senatus* Ἄρειος Πάγος *nihil constantius, nihil severius, nihil fortius* [12], et dans une inscription datant de la seconde moitié du Ier siècle de notre ère, trouvée à Épidaure, on lit : Ἄρειος Πάγος ἐν Ἐλευσεῖνι λόγους ἐποιήσατο [13]. En outre, la préposition ἐπί employée avec l'accusatif est spécialement en usage quand il s'agit de marquer l'action de se rendre devant les autorités publiques. Outre les exemples à emprunter aux écrivains classiques, on peut invoquer ceux qu'on rencontre dans le Nouveau Testament. Les *Actes des Apôtres* et l'Évangile de saint Luc emploient jusqu'à sept fois ἐπί et l'accusatif au sens que nous avons indiqué [14]. En conséquence, dans le texte relatif à l'Aréopage au livre des *Actes* il s'agissait non du conseil mais de la colline Ἄρειος Πάγος. Ce qui se lit au verset 22 confirme cette interprétation : Σταθεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου ἔφη doit s'entendre de l'apôtre se plaçant au centre du conseil et non au milieu d'une colline: Le rapprochement du verset 33 : οὗτος ὁ Παυλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν, ne laisse d'ailleurs aucun doute [15]. Renan, avec sa pénétration ordinaire, a très bien vu que « la mention de l'Aréopage n'est pas une simple indication de lieu » [16]. Du reste, il est probable qu'à l'époque romaine le nom d'Aréopage n'avait plus de sens topographique.

L'étroit rocher en plein air qui porte ce nom devait sembler bien incommode; on y substitua quelque édifice, ou plutôt on transféra l'institution au Portique-Royal, à la Basilique située près de la colline. Malgré cette translation, le nom d'*Aréopage* put rester, comme il demeure de nos jours, pour désigner un tribunal qui ne siège nullement sur la colline; de même les noms de « tribunal de la Rote », de « cour des Arches », etc., ont été autrefois justifiés, mais ne le sont plus. Or, ce n'est pas seulement de nos jours que le vocable d'Aréopage appliqué au tribunal ne répondait plus à la réalité topographique, mais il en était ainsi, et depuis longtemps déjà, à l'époque où saint Paul vint à Athènes, le tribunal ne se réunissait plus sur la colline de Mars que dans les procès pour meurtre; dans les procès d'autre nature intentés devant sa juridiction, il siégeait sur l'Agora, dans le Portique-Royal (βασιλείος στόα). En supposant que saint Paul ait été traduit judiciairement devant le conseil — ce qui, nous l'avons vu, n'est ni établi, ni même présumable — il n'a pas dû être conduit à la colline de Mars, et E. Curtius a soutenu le premier, contrairement à l'opinion courante, que ce fut à l'Agora, au Portique-Royal où se faisait la προδικασία que saint Paul fut amené par ses auditeurs [17]. Reste à savoir si saint Paul a comparu sous un chef quelconque d'inculpation devant l'aréopage siégeant à l'Agora ou bien s'il a été emmené sur la colline de Mars pour y exposer plus à l'aise, loin du bruit de la place publique, ses opinions et ses doctrines.

A quel titre saint Paul aurait-il été déféré à la juridiction de l'aréopage? Serait-ce pour avoir voulu introduire des dieux nouveaux dans la Cité? En ce cas, l'aréopage devait connaître de sa cause, puisque l'accu-

[1] S. Jean Chrysostome, *loc.cit.*, XXXVIII, 20 : Οὐχ ὥστε μαθεῖν, ἀλλ' ὥστε κολάσαι, ἔνθα οἱ φονικαὶ δίκαι. — [2] Cramer, *Catenæ græcorum Patrum*, in-8°, Oxonii, 1844, t. III, p. 285. — [3] *Expositio in Actus Apostolorum*, XVII, 21, *P. G.*, t. CXXV, col. 746. — [4] *Epist. ad Theod.*, epist. II, 91, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 536. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, LXX, *Ad Magnum oratorem romanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 664. — [6] Arator, *De Actibus apostolorum*, l. II, n. 453, *P. L.*, t. LXVIII, col. 200. — [7] *Complexiones in Actus apostolorum*, c. XLII, *P. L.*, t. LXX, col. 1395. — [8] Erasme, *In Acta apostolorum paraphrasis*, XVII, 19. — [9] J. Calvin, *Commentaire de J. C. sur la concordance ou harmonie du Nouv. Test.*, p. 261. — [10] E. Beurlier, *op. cit.*, p. 347 sq. — [11] On trouvera dans le travail de M. E. Beurlier, *op. cit.*, p. 348 sq., les *sentiments* de Beelen, Patrizzi, Fouard. — [12] Cicéron, *Epist.*, l. I, n. XIV, 5. — [13] *Fouilles d'Epidaure*, t. I, p. 68, n. 206. — [14] Luc., XII, 58; XXI, 12; XXXII, 1; Act., IX, 21; XVI, 19; XVII, 6; XXV, 12; cf. Matth., X, 18. — [15] Kuinoël, *Comment. in Act.*, in-8°, Leipzig, 1827, p. 59; Plumpke, *The Acts of the Apostles*, in-8°, London, 1879; Cook, *The Holy Bible*, in-8°, London, 1880, t. II, p. 470, estiment qu'il s'agit du lieu, non du conseil. F. Blass, *Acta apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter*, in-8°, Göttingen, 1895, p. 190 : *Permire cum aliis E. Curtius non de loco sed de collegio Areopagitarum intellegit;* Conybeare et Howson, *The life and Epistles of St. Paul*, in-8°, London, 1891, p. 290, imaginent une réunion du tribunal de l'aréopage sur la colline de l'Aréopage, mais réunion purement privée. — [16] E. Renan, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1869, p. 194, note 2. Sur l'Aréopage, voir, p. 192-193, et la bibliographie de notre dissertation. — [17] E. Curtius, *Stadtgeschichte von Athens*, in-8°, Berlin, 1891, p. 262.

Digitized by Google

sation d'impiété, ἀσεβείας γραφή, ressortissait de lui [1]. Flavius Josèphe rapporte que « les Athéniens mirent à mort la prêtresse Ninos parce qu'un citoyen l'accusa d'initier à des dieux étrangers ». « A Athènes, la loi, ajoute-t-il, défendait pareille chose, et la peine portée contre ceux qui introduisaient une divinité étrangère était la mort [2]. » Un texte de Servius [3] et le procès de Phryné poursuivie ὡς καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτρια [4] confirment ce témoignage qu'on a cependant révoqué en doute [5]. Néanmoins on doit tenir l'affirmation de Josèphe, confirmée par le réquisitoire prononcé contre Phryné, pour exacte. En face de cette législation sévère et pour la contre-balancer, se trouvait la tolérance dont, en pratique, les Athéniens se faisaient honneur à tel point qu'« il n'y avait pas à Athènes de magistrats spécialement chargés de poursuivre les infractions commises; il fallait qu'un accusateur se chargeât de les dénoncer et de faire punir les coupables » [6]. Que ce dénonciateur se trouvât, et verrait-on fonctionner le tribunal dans une cause religieuse? Les textes invoqués sont tous contestables ou apocryphes [7]; d'autre part, nous savons que dans divers procès pour cause d'impiété, ce furent les juges de droit commun, les héliastes, qui eurent à se prononcer [8]. A l'époque de la domination macédonienne, nous voyons l'Aréopage connaître de deux causes de religion, celles de Stilpon et de Théodore; mais dans ces deux cas l'intervention du tribunal s'explique uniquement par son rôle de censeur des mœurs. Au surplus, il est impossible de découvrir dans tout le récit des *Actes* rien qui ressemble à un procès régulièrement instruit, tel que ceux qui se présentaient devant l'Aréopage, avec l'accusation, l'interrogatoire du coupable et des témoins, la défense, la délibération, le jugement, la sentence. Quelques érudits, constatant l'impossibilité de supposer un procès, admettaient une sorte d'enquête analogue à l'interrogatoire qui précède, dans nos usages judiciaires actuels, le mandat d'amener. Telle était la pensée d'Arrias Montanus et celle de E. Curtius; ce dernier voyait dans la scène des *Actes* une προδικασία [9]. Une objection se présente d'elle-même. Dans les crimes d'impiété, l'enquête était conduite par l'Archonte-roi qui faisait l'instruction et renvoyait l'affaire au tribunal compétent, c'est-à-dire à l'Héliée. Dans aucun cas l'aréopage n'avait à intervenir [10]. E. Curtius abandonna bientôt une opinion insoutenable [11] et imagina de faire parler saint Paul à l'Agora afin de donner plus d'importance à son discours en y intéressant la plus haute autorité d'Athènes. L'explication est étrangement arbitraire. De quel droit suppose-t-on au conseil le plus respecté de la Cité l'obligation d'écouter tous marchands d'orviétan qui viendraient débiter les rêveries à Athènes [12]. M. W. M. Ramsay fait comparaître saint Paul au Portique-Royal, mais il en donne une raison différente [13]. Par suite de l'importance de l'Université d'Athènes, l'aréopage exerçait un contrôle sévère sur l'éducation qui s'y donnait. Saint Paul se présentant avec une doctrine nouvelle ne sera admis à la répandre parmi la jeunesse universitaire que si, à la suite d'une sorte de discours-programme, il obtient le visa officiel sur son enseignement; de là le caractère de son discours qui est plus un exposé qu'une défense [14]. Ici encore l'explication repose sur l'imagination. Le contrôle de l'aréopage en matière d'enseignement ne s'exerçait que lorsqu'il s'agissait des cours donnés dans les écoles officielles, telles que le collège des Éphèbes, les collèges de νέοι. Saint Paul n'a eu à aucun moment de sa carrière apostolique l'intention de renoncer à sa mission ambulante pour s'installer chef d'institution à Athènes. Son enseignement à lui était celui qui se donne sur la place publique et point ne lui était besoin de la patente de l'Aréopage ni, par conséquent, d'un discours-programme devant ce haut tribunal.

En définitive, si on ne peut donner aucune raison qui rende indispensable la présence de l'apôtre devant la haute cour judiciaire d'Athènes, si les raisons de convénance tirées de l'installation rudimentaire et de l'espace exigu de la colline de l'Aréopage ne peuvent être critiquement invoquées, si les arguments tirés de l'emploi des termes ἐπι et ἐν μέσῳ ne sont pas incontestables, si enfin le titre de ἄνδρες ἀθηναῖοι adressé non à de simples citoyens mais aux premiers magistrats d'Athènes [15] s'explique par la maladresse d'un étranger glorieux pour lui-même de son titre de *civis romanus*, il nous faudra conclure que le problème posé est insoluble. Paul a-t-il parlé sur la colline de l'Aréopage parmi un auditoire de curieux, ou bien a-t-il parlé sur l'Agora, au Portique-Royal en présence de quelques philosophes et de quelques aréopagites qui l'auraient introduit dans une dépendance de la salle des séances du tribunal afin de s'y entretenir commodément, nous l'ignorons et ce n'est pas sur les éléments de discussion que nous avons exposés que nous pensons pouvoir établir les bases d'une certitude.

III. Le « Dieu inconnu ». — Le discours de saint Paul débuta par ces mots : « Athéniens. En tout, je vous trouve le plus religieux des peuples. Passant, en effet, dans vos rues et regardant vos objets sacrés, j'ai trouvé un autel sur lequel était écrit : « Au Dieu in- « connu. » Ce que vous honorez sans le connaître, moi je viens vous le révéler [16]. » Des commentateurs n'ont pas manqué de voir dans ce Dieu inconnu, le Dieu véritable pressenti et prophétisé d'une certaine façon. La vérité est tout autre. Pausanias mentionne les autels ἀγνώστων θεῶν, élevés au port de Phalère et à Olympie [17], et Tertullien attribue aux Athéniens l'origine du culte,

[1] C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 3. — [2] Flav. Josèphe, *Adv. Apionem*, l. II, c. xxxvii. — [3] *Ad Æneidem*, l. VIII, vs. 187. — [4] *Fragm. orator. græcor.*, édit. Didot, t. II, p. 426, fragm. 217. — [5] Principalement Schœmann et Caillemer. — [6] P. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, in-8°, Paris, 1873, p. 137. — [7] E. Beurlier, *op. cit.*, p. 355; Dugit, *Étude sur l'aréopage athénien*, in-8°, Paris, 1867, p. 99. — [8] *Ibid.*, p. 183-187; Meier et Schœmann, *Das attische Prozess*, édit. Lipsius, p. 383 sq.; Caillemer, dans le *Dict. des antiq. gr. et rom.*, de Daremberg et Saglio, au mot *Aréopage;* Schœmann, *Antiq. grecq.*, trad. Galuski, t. II, p. 674-679. On n'est arrivé à faire comparaître Euripide devant l'aréopage sous une accusation religieuse qu'en utilisant un texte de Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. II, c. xiv, *P. G.*, t. VIII, col. 997 sq., qui doit être réduit à sa juste valeur par un texte d'Héraclide de Pont. Cf. E. Beurlier, *op. cit.*, p. 356. — [9] E. Curtius, *Die Stadtgeschichte von Athens*, p. 262. — [10] Caillemer, dans le *Dict. des antiq. gr. et rom.*, au mot *Asebeia*, t. I, p. 466; A. Hauvette, *De Archonte rege*, in-8°, Parisiis, 1884, p. 81. — [11] E. Curtius, dans *Bericht. d. berlin. Akad.*, 1883, p. 925 sq., reproduit dans *Gesammelte Abhandlungen*, in-8°, Berlin, 1894, t. II, p. 528 sq.; *Paulus im Athen*, in-8°, Kjobenhavn, 1895, dans F. Nielsen, *Smaaskrifter til Oplysning for Kristne*, t. IX, 20 p.; J. Marshall, *The account of St. Paul at Athens, illustraded by monuments and literature*, dans *Proceedings of Society of biblical Archæology*, 1887-1888, p. 281-286. — [12] A. F. Findlay, *St. Paul and the Areopagus*, dans *The annual of the british School at Athens*, 1894-1895, t. I, p. 78. — [13] W. M. Ramsay, dans *The Expositor*, 1895, p. 209-222, 261-277; *St. Paul the traveller and the roman citizens*, in-8°, London, 1896, p. 242 sq.; 1903, p. 249 sq. — [14] Telle paraît être aussi l'opinion de M. Thalheim, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, nouv. édit., t. II, col. 633, au mot *Aréopage*. — [15] A. F. Findlay et E. Beurlier croient voir l'emploi de ἄνδρες ἀθηναῖοι au lieu de ἄνδρες δικασταί, qui sont de style en s'adressant aux aréopagites, un argument péremptoire. « Il n'y a qu'un moyen d'expliquer [cette] façon de parler, c'est que [Paul] n'ait pas été en présence de [la] vénérable assemblée. » Cf. E. Beurlier, *Prédication de saint Paul à Athènes*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1896, p. 112-113. — [16] Act., xvii, 22-23. — [17] Pausanias, *Descript. Græciæ*, l. I, c. iv : Ῥωμοὶ δὲ θεῶν τῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστων. Cf. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*, in-8°, London, 1898, t. II, p. 33.

Digitized by Google

rendu aux dieux inconnus : *attica idololatria est* [1]. Dans la partie S.-O. du Palatin, à quelques mètres du vieux mur de fortification qui décrit à cet endroit un angle, au point précis du changement de direction, sur le bord même du chemin, à gauche, on découvrit, en 1829, un autel de travertin dédié au dieu inconnu [2] (fig. 1072).

1072. — Autel au dieu inconnu trouvé au Palatin. D'après une photographie.

Il a été laissé en place sur le lieu même où il fut érigé. Par son style, ce monument appartient à la période républicaine. On y lit [3] :

SEI · DEO · SEI · DEIVAE · SAC ·
C · SEXTIVS · C · F · CALVINVS · P P R ·
DE · SENATI · SENTENTIA
RESTITVIT

Carlo Ludovico Visconti, Rodolfo Lanciani et C. Pascal [4] ont montré combien il est vraisemblable que, sous cette forme mystérieuse de Dieu inconnu, l'autel fut dédié au génie protecteur du lieu où il était élevé. En effet, Servius [5] nous apprend qu'on conservait au Capitole un bouclier dédié au génie de Rome avec ces mots : GENIO VRBIS ROMÆ SIVE MAS SIVE FEMINA. Chez les Romains, tous les dieux tutélaires des lieux avaient le caractère de Dieu inconnu. Nous avons encore la formule relative à la consécration d'un bosquet, elle est ainsi conçue [6] : SIVE DEO SIVE DEÆ IN CVIVS TVTELA HIC LVCVS LOCVSQVE EST. Les anciens ne se croyaient pas toujours positivement certains du dieu auquel ils adressaient dédicaces et prières, et ils craignaient que s'ils faisaient erreur sur la désignation du dieu invoqué, leur hommage fût sans objet et leur demande sans effet. C'est pour cette raison qu'ils employaient la formule dubitative, comme nous le dit Arnobe : *Consuestis in precibus « sive tu deus es sive dea » dicere* [7], et c'est surtout dans le culte des divinités topiques que cette formule était en usage. Il était d'autant plus prudent d'agir de la sorte que ces Génies étaient réputés recevoir les hommages de tout venant et en protecteurs enivrés par le sacrifice qu'un ennemi leur offrait, passaient dans son parti et lui livraient la garde du site qui leur avait été confié.

Saint Paul était-il assez au courant de la mythologie romaine pour savoir ces détails, on en peut douter. Très vraisemblablement, pour lui, le Dieu inconnu était יהוה, le *tetragrammaton* qu'on évitait de prononcer et qu'on lisait אדני. Mais il n'en était pas de l'auditoire comme de l'orateur. Parmi les Athéniens le Dieu inconnu était très nettement individualisé avec le personnage égyptien *Amèn*, dont le nom signifie « inconnu » [8].

L'oracle d'*Amèn* fut connu des Grecs, dès le VIIe siècle avant notre ère; on voit par Aristophane que les oracles de Delphes et de Dodone étaient consultés par les Athéniens coucurremment avec celui d'*Amèn*. Une inscription nous apprend qu'en 333 av. J.-C. un temple d'*Amèn* était achevé à Athènes [9]; c'était le Dieu inconnu et rien de plus naturel, dès lors, que saint Paul rencontrant un autel élevé à ce Dieu ait instinctivement songé à Jéhovah, le Dieu dont le nom était *ineffable*. Il introduisit alors dans son discours une équivoque assez ingénieuse. S'il avait parlé de « dieux inconnus », on lui eût crié qu'il n'y entendait rien, mais entendant parler de l'autel du « dieu inconnu », les philosophes et les citoyens d'Athènes ne purent manquer de comprendre qu'il s'agissait de l'autel dédié à *Amèn*.

Faut-il aller plus loin et avancer que le culte de Jupiter étant connu de saint Paul ainsi que l'assimilation de Zeus à Amèn, l'apôtre aurait formé le dessein de détourner vers Jéhovah les attributs de Zeus ou d'Amèn. On est réduit sur ce point aux conjectures. Ce qui est probable, c'est que les auditeurs de saint Paul auront conclu que ce « hâbleur » en traversant la ville avait rencontré l'autel dédié à *Amèn*, sous ce vocable :

ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ

et qu'il n'avait rien compris quant au sens de l'inscription qu'ils entendaient mieux que lui.

IV. Église d'Athènes jusqu'au IVe siècle. — L'insuccès éprouvé à Athènes semble avoir touché vivement saint Paul. Il n'y séjourna pas, tandis qu'il demeura à Corinthe dix-huit mois. D'Éphèse, où il passa ensuite, il revint visiter les chrétiens de Macédoine et ceux de Corinthe, mais on ne le revit plus à Athènes. Il importe de faire remarquer que, contrairement à ce qui se passe dans presque toutes les villes où s'arrête saint Paul, la colonie juive d'Athènes ne lui suscita aucune difficulté — à raison même de son insuccès, peut-être. Nous savons cependant que, suivant son habitude, Paul avait parlé dans la synagogue; il y fut accueilli honnêtement et n'eut à se plaindre d'aucune avanie [10].

Les premiers temps de l'Église d'Athènes sont demeurés sans historien. Ce que nous lisons dans Eusèbe a peu de valeur, et la mention qu'il fait de Denys l'aréopagite dans la liste des évêques ordonnés par les apôtres, ne repose probablement que sur l'écrit d'Hégésippe [11].

[1] Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 280 sq. — [2] O. Marucchi, *Le Forum romain et le Palatin d'après les dernières découvertes*, in-8°, Paris, 1903, p. 310; C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8°, Paderborn, 1905, p. 2; H. Grisar, *L'altare del dio ignoto in Atene e il suo riscontro in Roma*, dans *Civiltà cattolica*, série XVI, 1895, t. I, p. 735. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 110. Ce Caius Sextius Calvinus, prêteur, serait, d'après Mommsen, fils d'un autre Caius Sextius Calvinus, consul en l'an 630 de Rome. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. I, n. 632. — [4] C. Pascal, dans *Bull. della commiss. arch. comunale di Roma*, 1894, p. 188-202. — [5] Servius, *Ad Æneidem*, l. II, vs. 351. — [6] G. Henzen, *Acta fratrum Arvalium quæ supersunt restituta*, in-8°, Roma, 1874, p. 144. — [7] Arnobe, *Adv. gentes*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. V, col. 946. — [8] Graff, *Études sur certains rapports entre l'Égypte et la Bible*, dans le *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1902, t. XXIV, p. 132-134. Cf. Ellisen, *Zur Geschichte Athens*, in-8°, Göttingen, 1847, p. 34 sq. — [9] P. Foucart, dans la *Revue des études grecques*, 1893, p. 6. — [10] Act., XVII, 17. — [11] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 220; l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 385.

Digitized by Google

Parmi les écrivains des trois premiers siècles, nous ne relevons aucune confirmation de ce fait.

Les autres néophytes que saint Paul aura pu grouper nous sont également inconnus. Si nous faisons abstraction des Juifs convertis, c'étaient très vraisemblablement des esclaves, des affranchis, qui formaient la majorité de la communauté. Dans les classes élevées nous avons rencontré l'aréopagite Denys et cette Damaris que saint Jean Chrysostome — on ne sait vraiment pourquoi — lui donnait pour femme [1]. Nous ignorons de quelle condition étaient sortis le philosophe Athénagore, sans doute originaire d'Athènes, qu'il quitta dans la suite, sous Marc-Aurèle, pour s'établir à Alexandrie, où il se fit une réputation d'apologiste chrétien [2]; et Hygin d'Athènes, philosophe qui joua un rôle en qualité d'évêque de Rome sous Antonin le Pieux [3]. Pendant la seconde moitié du IIe siècle, l'Église de Corinthe éclipsait celle d'Athènes et l'évêque Denys de Corinthe écrivait et admonestait l'Église voisine alors bien déchue.

Parmi les noms de ceux qui avaient, à un titre quelconque, appartenu à cette Église, nous devons rappeler Anencletos, désigné par la légende comme fils d'un philosophe d'Athènes, du nom d'Antiochos, et devenu évêque de Rome où il serait mort sous Domitien [4]. A Athènes même, et vers le même temps, l'aréopagite Denys, premier évêque de la ville d'après les légendes grecques, aurait été brûlé vif [5]. Sous le règne de Trajan, à Athènes, se place l'explosion de haine populaire contre le successeur de l'aréopagite, l'évêque Poplios [6], qui était peut-être originaire du dème de Mélite, en Attique. Ce fut alors que le vieil évêque Codratos (Quadratus), rallia les chrétiens divisés et dispersés, et, de concert avec le philosophe athénien Aristide, fit parvenir à l'empereur Hadrien (125), alors à Athènes, une apologie chaleureuse des chrétiens et de leur doctrine [7].

Athènes présentait, entre toutes les villes du monde antique finissant, un caractère original. Ainsi que Plutarque s'en rendait compte, le caractère propre de la nature du peuple athénien s'était, quand tout s'en allait, conservé avec une énergie particulière [8]. Le paganisme élégant et glorieux y avait comme son dernier réduit. Ce qui subsistait à Athènes de l'ancienne vie publique et de l'esprit démocratique alimentait le sentiment d'incompatibilité avec le christianisme. En outre, Athènes devenait alors par-dessus tout une ville d'université; bien que la splendeur de l'Université d'Athènes ne commence que sous le règne d'Hadrien. L'Université dominait Athènes et déterminait le courant d'idées des citoyens comme leurs sympathies. Ce peuple d'Athènes, aux sentiments délicats, paraît avoir fait beaucoup plus d'attention au philosophe Démonax, intelligence de premier ordre et citoyen irréprochable dans la vie publique et la vie privée, qu'aux évêques chrétiens. A côté de cette population raffinée, Athènes comptait, il faut le dire, ses fanatiques de l'abominable Alexandre d'Abonotichos. Contre ces deux courants divers, le christianisme n'avait guère eu jusque là, en Achaïe et à Athènes, d'efficacité morale. Le travail de décomposition de l'ancienne religion, qui nous apparaît visiblement dans le reste de l'Empire semblait s'arrêter ici, au seuil d'Athènes. Les nouvelles communautés se développaient dans les îles (voir ACHAÏE, col. 321) avec plus de rapidité que sur le continent, où nous entrevoyons à grand peine autour d'Athènes et de Corinthe l'extension sur de petites localités voisines, soumises à l'influence de ces villes. Dans la banlieue d'Athènes, nous relevons la trace d'une ancienne communauté chrétienne sur le mont Hymette [9].

C'était sans doute à Athènes même qu'on faisait aux chrétiens la plus vive opposition; non seulement, en effet, lors de la célébration des mystères d'Eleusis, le héraut proclamait solennellement que les chrétiens, les athées et les épicuriens étaient exclus de toute participation à la fête [10], mais encore les philosophes prenaient vis-à-vis de la nouvelle religion une attitude de plus en plus hostile. Car la nouvelle Université d'Athènes, avec ses professeurs, était, en définitive, la dernière citadelle de l'antique croyance en Achaïe; et l'histoire de cette Université, les progrès des chrétiens avançant pas à pas sur le sol de la Grèce et y jetant dès cette époque les premiers fondements de petits synodes provinciaux [11], enfin les migrations des peuples germaniques, dont le flot atteignit la Grèce, tels sont bien les points auxquels s'attache l'intérêt principal de l'histoire du pays jusqu'au règne de Justinien [12].

Au IIIe siècle le développement architectonique d'Athènes est arrivé à son terme, tandis que l'Université continue d'être en pleine prospérité. Depuis cette époque jusqu'au temps des Goths, on peut compter une imposante série de professeurs notables de rhétorique et de sophistique, qui contribuent à entretenir l'état d'esprit que nous avons signalé. Athènes était alors un centre d'attraction pour toute la côte hellénisée de la partie orientale de la Méditerranée et des pays situés derrière cette côte. La Syrie, la Phénicie, la Palestine, la Trachonitide, l'Arabie Pétrée et le Delta du Nil lui-même trouvaient dans Athènes, jusque vers l'an 250, leur capitale académique.

Cette Université, à laquelle la présence de Longin ajoutait un éclat nouveau, devenait de plus en plus, avec ses écoles savantes, le boulevard de l'antique foi aux dieux de l'Olympe. Athènes demeurait ainsi plus réfractaire que jamais à la nouvelle religion et continuait d'être pour elle un sol semé de ronces et de pierres. Cependant on n'apprend pas que la communauté ait versé dans les désordres. Athènes et Corinthe avaient des rapports actifs avec l'Orient, avec Alexandrie. Origène vint à Athènes vers 228-231, et on l'y revit en 239. Le grand homme sut se faire apprécier par la majorité du clergé de l'Achaïe. Signalons parmi les étudiants de l'université d'Athènes, Grégoire Pontique, depuis étudiant en droit à Béryte d'où il alla voir Origène à Alexandrie; c'était le futur Grégoire le thaumaturge.

Pendant la persécution de Dèce, Athènes vit de violentes explosions de haine contre les chrétiens. A cette époque semble devoir se rapporter le martyre d'au moins trois confesseurs de la foi : Héraclios, Paulin et Benedimos dont l'Église grecque célèbre la mémoire le 15 mai [13]. Pendant toute cette période il n'est jamais question, on le voit, d'édifices chrétiens appartenant à

[1] S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. XLVIII, col. 669 sq. — [2] Ellissen, *op. cit.*, p. 108; Clinton, *Fasti romani*, in-8°, Oxonii, 1845, t. I, a. 161. — [3] Ellissen, *op. cit.*, p. 72, 77. — [4] Ellissen, *op. cit.*, p. 49, note 1, 2. — [5] Ellissen, *op. cit.*, p. 40-43, 44, 48, 54. — [6] *Ibid.*, p. 52, 54. Sur un autre personnage nommé Narcisse qui aurait été évêque entre Denys et Poplios, cf. p. 54. — [7] *Ibid.*, p. 55-58. — [8] Plutarque, *De vera num. vind.*, 15. — [9] L. Ross, *Archäologische Aufsätze*, in-8°, Leipzig, 1855, t. I, p. 219. — [10] Lucien, *Alexander*, c. XXXVIII, — [11] Tertullien, *De jejunio*, c. XIII, *P. G.*, t. II, col. 1024; Eusèbe, *Hist., eccl.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 464. — [12] Athènes n'est pas à l'abri des légendes apostoliques qui offrent ici un intérêt d'une nature particulière. Au moment où les traditions antiques remontant au plus lointain passé de la Grèce et maintenues depuis un temps immémorial avec une ténacité sans exemple, commencent à s'évanouir en même temps que s'éteint la vie antique, l'esprit indestructible de ce peuple étonnant se crée un nouveau monde de récits, celui des récits de la piété chrétienne qui, grandissant en pleine lumière de l'époque historique, forme en quelque sorte un passé légendaire pour l'histoire ultérieure de la nation, où le christianisme, si difficilement accepté encore à l'époque dont nous parlons, devait s'identifier d'une manière aussi intime avec la nouvelle nationalité que jusqu'alors les antiques cultes olympiens avec celle des anciens Hellènes. — [13] Ellissen, *op. cit.*, p. 119 sq. Il y a bien peu de chose à tirer de la légende de ces saints, d'après laquelle ils furent brûlés; au contraire, les vers qui leur sont consacrés dans le Ménologe disent qu'ils furent décapités.

Digitized by Google

la communauté d'Athènes [1], on est donc réduit à des suppositions. Si, comme il n'y a guère lieu d'en douter, les fidèles d'Athènes possédaient alors un ou plusieurs lieux de réunion, il est à présumer que ces édifices n'auront pas été épargnés lors du sac de la ville par les Goths, en 267. La splendide cité complètement abandonnée par ses habitants fut livrée au pillage et les immenses bibliothèques de la ville eurent alors beaucoup à souffrir; peut-être le petit bagage des livres liturgiques chrétiens disparut-il lui aussi à cette date.

Pendant la persécution commencée par Dioclétien, Athènes ne peut citer qu'un martyr, l'évêque Léonide, et encore cette indication n'a rien de certain [2].

V. Athènes depuis Constantin. — La Grèce échappa presque complètement aux discordes religieuses qui divisèrent l'empire pendant plusieurs siècles à partir du concile de Nicée. Athènes dut à cette paix un regain de prospérité et l'Université prit alors un nouvel essor. En 355, elle comptait parmi ses plus brillants disciples les futurs coryphées des deux partis. Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze qui y firent un long séjour et le prince impérial Julien qui acheva son évolution vers le paganisme pendant le temps qu'il passa à Athènes.

Pendant les deux rapides années du règne de Julien, la Grèce, et principalement Athènes qu'il aimait avec passion, virent reparaître l'éclat rayonnant de l'époque d'Hadrien. Toutefois cette restauration de tout un passé aboli n'alla pas sans de grandes maladresses. Le 29 juillet 362, Julien frappait l'Université d'Athènes en excluant les savants chrétiens de ses chaires académiques. En juin 364, cet édit était rapporté. Prohæresios régna sans conteste dans l'Université jusqu'à la fin de sa longue vie; on sait qu'il était chrétien. L'Album de l'Université d'Athènes nous montrerait, si nous le possédions, outre un grand nombre de personnages sans intérêt pour nous, une liste très considérable et très variée d'hommes d'État, d'épée, de lettres et d'Église, qui avaient tous fait leurs études à Athènes. Tous ces hommes emportaient en s'éloignant de la ville sainte de l'intelligence le culte très vif que nous trouvons exprimé par l'auteur d'un roman très lu à la fin du IVe siècle, l'évêque Héliodore de Tricea, en Thessalie. Il met dans la bouche d'une Athénienne prisonnière chez des brigands égyptiens ces paroles: « La haine athénienne même vaut mieux que l'amour des barbares [3]. »

Au point de vue monumental, Athènes subsistait mais ne changeait plus [4]. En l'année 375, lors du plus terrible tremblement de terre relaté dans les Annales de la Grèce, Athènes et l'Attique échappèrent seules au désastre; beaucoup de païens y virent un miracle. Vingt ans plus tard, Alaric, à la tête d'une armée de Goths, s'avançait vers Athènes par l'ancienne route militaire qui part des Thermopyles. Cette même heureuse étoile qui a brillé si souvent sur Athènes depuis les temps les plus reculés, dit Hertzberg, sauva, cette fois encore, de la dévastation la splendide ville de Périclès; elle échappa même aux maux qu'elle avait soufferts des Goths et des Hérules de Naulobat au temps de Dexippe. De la masse des renseignements contradictoires que nous avons sur le sort des Athéniens au temps d'Alaric, il semble qu'il résulte, pour l'essentiel, ce qui suit. La bourgeoisie d'Athènes, renforcée peut-être par une poignée de soldats romains et les étudiants, était bien en mesure de résister longtemps aux Goths derrière ses murailles et dans sa forte acropole, à supposer toutefois qu'on ne tarderait pas trop à envoyer enfin des secours de Constantinople.

Alaric semble s'être borné à bloquer la ville et à l'affamer en dévastant le pays et en occupant le Pirée. Les Athéniens, voyant s'évanouir peu à peu toute espérance de secours et ne pouvant plus défendre à la longue qu'avec la plus grande peine la ville basse très étendue, n'auront pas attendu le péril mortel d'un assaut et auront, à la fin, par d'habiles négociations, obtenu une capitulation qui leur imposait sans doute une énorme contribution de guerre, mais préservait du moins la ville des horreurs qui accompagnent le sac d'une ville. La ville basse reçut, pour peu de temps, la visite d'Alaric qui put avec sa suite apprendre à connaître paisiblement la splendeur de la vie antique. Il faut signaler à ce propos une légende que nous verrons reparaître dans les documents chrétiens. On raconta, mais parmi les païens cette fois, que les dieux avaient fait un miracle suprême en faveur d'Athènes. Suivant Zosime, Achille devant les murs, Athéné Promachos sur le rempart, étaient apparus menaçants, couverts de leurs armures, pour arrêter les Goths et avaient tellement effrayé Alaric que celui-ci se montra aussi clément que possible à l'égard d'Athènes et de son territoire. Malheureusement l'histoire véridique de ces jours de misère ne nous dit rien des ménagements qu'on eut pour le territoire de l'Attique.

A la suite de ce grand désastre, il sembla qu'une vertu était sortie de ce monde et les Grecs commencèrent à se détacher de l'hellénisme. La ruine des principaux sanctuaires par les Goths, les édits d'Arcadius et d'Honorius prescrivant l'abolition des monuments du culte antique, amenèrent le peuple progressivement vers le christianisme. Ce fut Athènes qui, parmi les villes, fit la résistance la plus opiniâtre, à cause de sa situation académique particulière. Depuis la mort de Zénon jusqu'à l'avènement de Justinien, le paganisme continua cependant à se maintenir à Athènes et ailleurs, notamment dans la plaine et dans les hautes vallées et les gorges du Taygète. Des sacrifices et des rites secrets, la célébration persistante, quoique bien diminuée de ce qui restait des anciennes fêtes et réunions, se retrouvaient encore dans le monde grec, surtout à Athènes et dans le Péloponnèse. L'Université continuait, sur les souvenirs de sa grandeur amoindrie, son enseignement philosophique jusqu'en l'année 529, où un décret de Justinien interdit purement et simplement à qui que ce fût l'enseignement de la philosophie à Athènes. La fortune patrimoniale de l'école platonicienne fut confisquée et Athènes commença, dès lors, à être christianisée extérieurement avec une méthode et une suite qui ne laissèrent rien échapper.

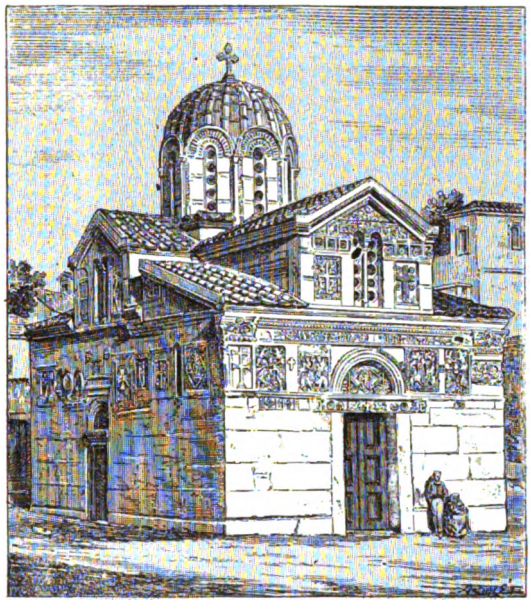
VI. Athènes au temps de Justinien. — Au IVe siècle, Athènes avait beaucoup perdu de sa splendeur et de son prestige. Les peintures de Polygnote avaient disparu du Pœcile; la statue d'Athéné Promakos était à Constantinople; les colonnes et les marbres des édifices antiques avaient été employés pour bâtir les églises byzantines et Justinien s'en était servi quand il faisait construire Sainte-Sophie [5]. Il était devenu de bon ton, afin de mieux exalter Constantinople, de dénigrer Athènes sans mesure, l'évêque Synesius s'y employait consciencieusement. En fait, Athènes gardait ses édifices, ses temples et son Acropole avec les merveilles infinies qui s'y trouvaient. Le christianisme qui, depuis Constantin,

[1] Nous ignorons la date d'origine d'une légende qui, aujourd'hui encore à Athènes, fait raconter que l'église Saint-Philippe marque le lieu où ce saint souffrit le martyre sur l'agora de l'ancienne Athènes. E. Curtius, *Attische Studien*, in-4°, Göttingen, 1865, t. II, p. 27. — [2] Ellissen, *op. cit.*, p. 132; Hertzberg, *op. cit.*, t. III, p. 199, note 2; Ch. Bayet, *op. cit.*, p. 14 sq. — [3] Heliodore, *Aethiopica*, l. II, c. X. — [4] J. Strzygowski, dans *Mittheilungen des kais. deut. archaol. Instituts. Athenische Abtheilung*, 1889, t. XIV, p. 271, place l'introduction du culte chrétien dans l'Acropole avant l'année 362, date à laquelle Mamertin écrivait: *Ipsæ illæ bonorum artium magistræ et inventrices Athenæ omnem cultum publice et private perdiderunt*, P. L., t. XVIII, col. 416. — [5] Gregorovius, *Gesch. der Stadt Athen im Mittelalter*, in-8°, Stuttgart, 1889, t. I, p. 48 sq., 49-60.

Digitized by Google

s'infiltrait continuellement à la place du paganisme s'était montré très réservé à Athènes, où, sauf la destruction de l'Asclépieion, on n'enregistre aucune violence commise. D'un commun accord, on se tolérait et on s'accommodait de concessions réciproques et « dans ce monde qui devenait chrétien, la ville de Phidias et de Périclès subsistait comme une curiosité démodée et vénérée » [1].

Insensiblement pourtant, le christianisme se substituait au paganisme, mais sans heurt. Nous énumérerons plus loin les temples qui, à partir du VIe siècle, se transformèrent en églises : sainte Sophie remplace Athéné au Parthénon ; la Mère de Dieu prend possession de l'Erechthéion ; une église s'établit dans les Propylées ;



1073. — Ancienne cathédrale d'Athènes.
D'après *Le tour du monde*, t. XXXII, p. 25.

une autre dans le temple de la Victoire Aptère, saint Georges s'installe au Théséion ; le couvent de Daphni se bâtit sur l'emplacement d'un temple d'Apollon. Il est vrai que c'était moins là une substitution qu'une superposition. Au titulaire antique succédait un titulaire à peine différent, grâce à son nom ou à ses attributions [2] et, comme jadis, les saints nouveaux devenaient les protecteurs attitrés, les patrons spéciaux et comme la propriété de telle ou telle cité ; Athènes avait sa Vierge à elle, la Panagia *Athéniotissa* [3]. Les cérémonies non plus ne changeaient guère ; pour obtenir des guérisons miraculeuses on allait dormir dans les églises, c'était le rite même de l'*incubatio* tel qu'il se pratiquait autrefois dans le sanctuaire du dieu Asclépios ; la pompe des processions rappelait la splendeur des panathénées ; les fêtes de la semaine sainte rappelaient à plusieurs les cérémonies et renouvelaient les émotions que provoquaient jadis les Éleusinies. Aussi, d'une religion à l'autre, le passage se faisait lentement, sans secousse, sans surprise, et peu à peu Athènes devenait chrétienne.

Une nuit profonde qui dura des siècles s'étendit sur Athènes. La ville fut pourvue de murailles et réduite à être, en cas d'invasion, une place de guerre de troisième ordre.

Le règne de Justinien fut signalé par une fièvre de constructions en tous genres qui s'étendit à tout l'empire (527-565). Fortifications, églises, monastères s'élevaient partout. Nous n'avons pas la description des ouvrages exécutés à Athènes par Justinien ; d'ailleurs nous n'avons pas à nous occuper ici des constructions stra-

1074. — Détail d'une frise de la façade de l'ancienne cathédrale d'Athènes.
D'après Cattaneo, *L'architettura in Italia*, fig. 19.

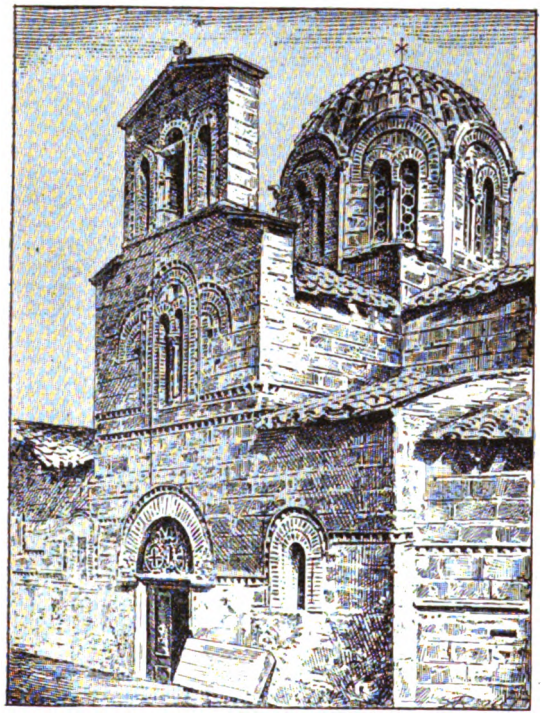
tégiques [4]. Parmi les églises qui furent construites à partir du VIe siècle et sous l'influence byzantine nous devons signaler la vieille cathédrale d'Athènes, édifice minuscule [5] qui peut remonter jusqu'au XIe siècle, jusqu'au Xe peut-être, mais qui présente un intérêt d'un genre tout particulier fig. 1073). Dans les murailles extérieures, formées de gros blocs taillés, provenant probablement de quelque ruine voisine, ont été encastrés des bas-reliefs anciens, entre autres, au-dessus de la porte, une petite frise représentant les signes du zodiaque. C'est un véritable musée étalé ainsi sur les murailles. On y trouve des morceaux de l'époque classique, d'autres de l'époque gréco-romaine ; parmi ceux de l'époque byzantine nous en reproduisons un qui montrera quelles grimaces on osait alors étaler sous les yeux des Athéniens. Ce bas-relief a un pendant qui lui

[1] Ch. Diehl, *Justinien*, in-4°, Paris, 1901, p. 561. — [2] Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce*, dans les *Archives des Missions scientif.*, 1868, p. 501-519 : Recherches sur l'origine et la signification de plusieurs vocables chrétiens. — [3] Schlumberger, *Sigillographie byzantine*, in-8°, Paris, 1884, p. 173-174. Balle de plomb d'un évêque MP ΘΥ Η ΑΘΗΝΙΩΤ (ισσα), Cf. Σπυρ. Π. Λαμπρου. Αἱ Ἀθῆναι περὶ τὰ τέλη τοῦ δωδεκάτου αἰῶνος κατα πηγας ἀνεκδοτους. Διατριβη ἐπὶ ὑφηγεσια του μαθηματος της Ἑλλ. ἱστοριας ἐν τῷ Ἐθν. Πανεπιστημιῳ, in-8, Ἀθηνησι, 1878, p. 36 ; S. Strzygowski, *Die Akropolis in altbyzantinischer Zeit*, p. 276. — [4] E. Burnouf, *La ville et l'acropole d'Athènes*, p. 115 sq. — [5] H. Belle, *Voyage en Grèce*, dans *Le tour du monde*, 1876, t. XXXII, p. 26 : « Vingt personnes au plus y tiennent à l'aise, la foule groupée sur la place suivait les offices par la porte ouverte. On dirait un jouet d'enfant. »

Digitized by Google

est presque identique; il n'est pas nécessaire de s'attarder à les décrire (fig. 1074). Sur une autre sculpture, de la même époque environ, on voit une croix inscrite dans un rectangle. Dans le champ laissé inoccupé par l'intervalle entre les bras de la croix, on aperçoit, en bas, deux lions rampants; en haut, deux dragons [1]. Ces ouvrages appartiennent au VIIIe siècle.

VII. Le catholicon. — Les églises byzantines de la Grèce, quoique extrêmement petites, sont pour la plupart divisées en trois nefs, suivant un type dont on rencontre en Orient de nombreuses applications, en particulier Sainte-Sophie de Thessalonique, Saint-Nicolas de Myre, en Lycie, Saint-Bardias et l'église des Saints-Apôtres à Thessalonique, la *Theotokos* et le *Pantocrator*



1075. — Église Saint-Théodore, à Athènes.
D'après une photographie.

à Constantinople. Pour nous borner à Athènes, nous citerons plusieurs exemples de la coupole centrale appuyée par des pendentifs sur une base carrée; l'enceinte forme un rectangle à côtés presque égaux. Chacune des nefs se termine par une abside, et il y a constamment un ou deux narthex. Ce sont le *Catholicon* ou la Cathédrale, les églises des Asomatoi (= Incorporels), de Saint-Théodore (fig. 1075), de Kapnikarea et de Saint-Taxiarque [2]. A Saint-Nicodème et à l'église du monastère de Daphni, le vaisseau principal consiste simplement dans l'espace carré que surmonte la coupole, et les trois absides viennent s'ouvrir sur le côté oriental de ce carré.

Le *Catholicon* est certainement « un des plus intéressants monuments de la Grèce chrétienne » [3]. Il est difficile d'assigner avec quelque précision une date à cet édifice sur lequel nous n'avons aucune description, aucun document; mais l'harmonie de l'ensemble, l'élégance des profils, l'emploi des frontons ou pignons ornés, rares dans l'architecture byzantine parce qu'ils indiquent des combles en charpente, exclus en général des églises de ce style, tout semble reporter ce monument à une date voisine du IXe siècle.

Le plan forme un parallélogramme d'une fois et demie sa largeur; le premier tiers est consacré au narthex, le reste forme un carré parfait. Chaque nef est terminée par une abside semi-circulaire; celle du milieu plus grande que les deux autres forme une saillie à trois pans sur la face orientale. Une étroite ouverture éclaire chacune des absides. Les collatéraux séparés de la nef principale par des piliers carrés, dont quatre ont été substitués à des colonnes, sont percés de deux portes, l'une au nord, l'autre au midi de l'édifice.

La façade de l'église est, ainsi que le reste du monument, entièrement construite en marbre blanc. Au niveau du linteau de la porte règne une assise ornée de croix, d'entrelacs et de deux petites niches en forme de consoles; cette assise légèrement saillante couronne tout le soubassement de l'édifice, qui était couvert de sujets religieux peints sur enduit [4].

Les façades latérales sont moins riches que celle de l'Occident, mais, aux proportions près, elles sont distribuées de même; l'assise saillante indiquée précédemment, les divise en deux parties distinctes : 1° le soubassement portant des traces de peintures; 2° la zone ornée de sculptures.

La coupe du *Catholicon* offre d'abord le narthex couvert par trois voûtes en berceau, dont deux, construites dans la direction de sa longueur, sont séparées par une autre plus élevée, et se dirigeant d'une porte à l'autre dans le sens opposé. Trois fenêtres éclairent cette partie de l'édifice : celle qu'on voit sur la façade occidentale, au-dessus de la porte, puis une à chaque extrémité.

Une seule ouverture donne accès du vestibule dans le temple où les piliers refaits en 1833 forment deux arcades étroites et soutiennent les grands cintres sur lesquels reposent les pendentifs du dôme.

Toutes les murailles intérieures étaient couvertes de peintures dont il reste de larges fragments. Mais la transformation de l'édifice en bibliothèque publique en fit disparaître une partie par des travaux dits de restauration et par l'application de rayons contre les murailles. Un enduit à la chaux avait complètement recouvert celles du narthex [5].

Le voyageur russe Barsky (1728-1744) a pris une vue cavalière du *Catholicon* [6].

VIII. L'église des Saints-Apôtres. — Nous ne devons pas omettre de signaler une église d'Athènes qui, bien que très modeste, n'en est pas moins un monument de grand intérêt, par des combinaisons d'équilibre ingénieuses jusqu'à la recherche, voire jusqu'à la subtilité; c'est l'église des Saints-Apôtres.

On sait qu'un des caractères essentiels des voûtes byzantines, celui peut-être qui les distingue le plus nettement des voûtes occidentales qui leur sont contempo-

[1] R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille*, in-8°, Venezia, 1888, p. 68, fig. 19. — [2] F. de Dartein, *Etude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-4°, Paris, 1882, t. I, p. 41. — [3] L. Vitet, *Etudes sur l'histoire de l'art*, in-12, Paris, 1864, t. I, p. 311; J. Gailhabaud, *Monuments anciens et modernes. Collection formant une histoire de l'architecture des différents peuples à toutes les époques*, in-4°, Paris, 1850, t. II, non paginé; la notice est d'Alb. Lenoir. — [4] On voit encore sur la face latérale du midi un reste de ces peintures parmi lesquelles un saint Georges à cheval. J. Gailhabaud, *op. cit.*, pl. non numérotée, a donné une vue de cette face et des peintures encore visibles. — [5] Alb. Lenoir, *Architecture byzantine*, dans la *Revue de l'architecture*, in-4°, Paris, 1840, t. I; Buchon, dans le *Journal de l'Institut*, mars 1842, p. 35. — [6] L'album de Barsky a été publié par la Société palestinienne de Saint-Pétersbourg; la vue du Catholicon est reproduite dans de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 68.

Digitized by Google

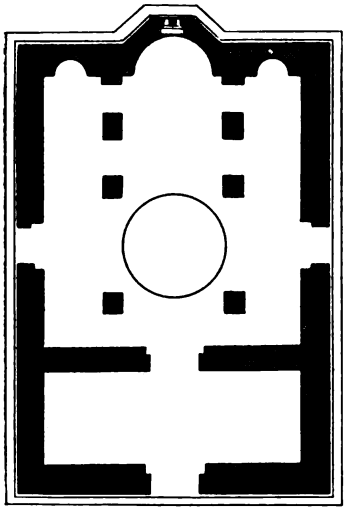
raines, c'est d'exercer des poussées diffuses sur tout le périmètre de l'espace qu'elles abritent. La voûte est une coque de maçonnerie continue et essentiellement surhaussée qui, en prenant charge, exerce sur tout son pourtour des poussées, en sorte que cette voûte tend à crever les parois qui l'encadrent; il ne suffit donc pas de la contrebuter en ses quatre angles, il la faut maintenir sur tout son périmètre. Les byzantins obtiennent ce résultat par des associations de voûtes où les poussées s'entre-détruisent (fig. 1078).

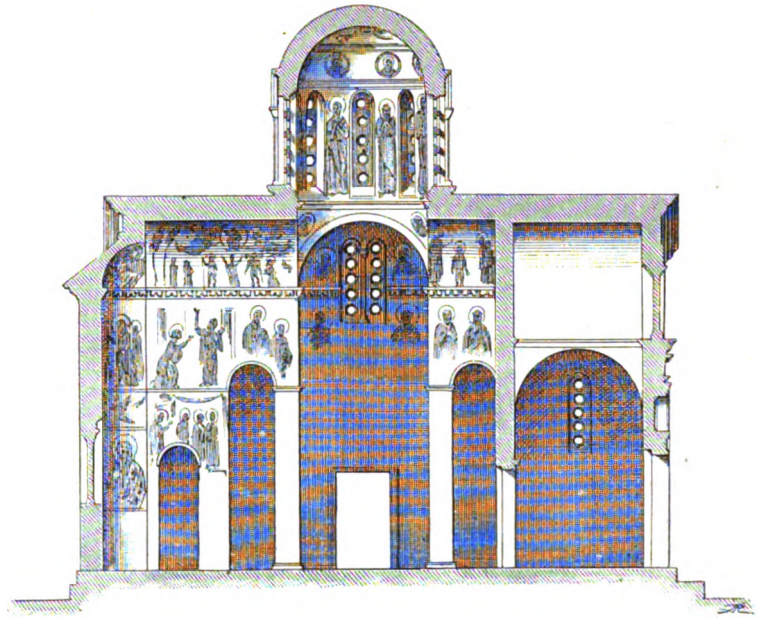
Aux Saints-Apôtres nous avons au centre une coupole, qui exerce sur tout son périmètre des efforts de poussée; quatre arcs doubleaux A, A, fermés par de grandes niches B, encadrent cette coupole et portent les pendentifs. Mais ces arcs doubleaux eux-mêmes ont leur poussée; la détruira-t-on par des contre-forts? — Nullement : une calotte sphérique jetée sur l'espace triangulaire S rend les arcs doubleaux solidaires; et cette calotte S, qui tendrait à se déverser au dehors sous l'effort des poussées, sera maintenue à son tour par une petite voûte en cul-de-four R. A proprement parler, il n'existe point de contre-forts : les diverses voûtes s'appuient de proche en proche les unes contre les autres, et les dernières contre le mur d'enceinte. C'est à la fois une bâtisse excellente et une œuvre d'art irréprochable, qui s'explique de soi-même et porte dans son seul aspect les garanties de son équilibre.

Ces groupements de voûtes se faisaient d'après des combinaisons géométriques fort simples et parfois assez élégantes (fig. 1079). Ainsi, à l'église des Saints-Apôtres, les centres de toutes les absidioles ont été pris sur une même circonférence de rayon CG. Les points E, E'..., ont été donnés par la division de cette circonférence en huit parties égales. Pour mettre en place les colonnes, on a partagé le rayon C G en deux moitiés; M étant le point milieu, le centre N d'une colonne a été donné par la rencontre de la perpendiculaire M T' avec une ligne à 45°CS. Le parement L E tend rigoureusement vers le centre G de l'abside voisine. Bien que le parement L E soit biais, l'arceau N T est une portion de berceau droit et la ligne de retombée de cet arceau s'obtient en menant par le point T une perpendiculaire à NT.

On se donne la largeur de NT, ce qui fixe l'extrémité F de la ligne de retombée; le rayon SF de la petite niche se trouve par suite déterminé; et de cette sorte les diverses parties du tracé se relient les unes aux autres par une même génération géométrique[1].

IX. Dans l'enceinte de l'Acropole. — *Sainte-Sophie du Parthénon.* — Dans le dessin bien connu où l'ingénieur vénitien Verneda a représenté une *veduta del castº d'acropolis dalla parte di Tramontana,* le 26 septembre 1687, à la nuit, au moment lugubre où une bombe amenait la ruine du Parthénon, on voit parmi les flammes qui envahissent l'édifice s'élever un haut et mince clocher[2]. Une pareille étrangeté rappelle involontairement, comme du reste l'histoire presque entière d'Athènes à l'époque chrétienne, les paroles de M. de Hammer qui, en présence des dévastations séculaires des chrétiens à Athènes vantait l'esprit conservateur des Turcs[3]. L'Acropole, cet « idéal cristallisé en marbre pentélique », a été particulièrement maltraitée (fig. 1080). Rien n'est plus inattendu que de voir ce que les architectes byzantins de la grande époque ont fait des monuments d'une science qu'ils entendaient encore. Le christianisme ne prit pied dans le Parthénon qu'au vi^e siècle. L'édit de Justinien est de l'année 529[4]; le temple de Minerve devint l'église de la Sagesse, Ἁγία





1076 et 1077. — Plan et coupe de la cathédrale d'Athènes.
D'après Gailhabaud, *Monuments anciens et modernes,* t. II, notice 74, pl. II.

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins,* in-4°, Paris, 1883, p. 132 sq. Dans la Grèce propre, M. A. Choisy ne connaît pas d'autre application de la voûte en berceau construite par tranches qu'un groupe de citernes byzantines situées sur l'Acropole d'Athènes. — [2] De Laborde, *Athènes aux xve, xvie et xviie siècles,* 2 vol. in-8°, Paris, 1854, t. II, p. 150. — [3] De Hammer, *Geschichte des Osman. Reichs,* in-8°, Pesth, 1827-1835, t. VI, p. 489. — [4] W. Leake, *The topography of Athens,* in-8°, London, 1841, p. 62; L. de Laborde, dans la *Revue archéologique,* 1847-1848, t. IV, p. 55, note 1.

Digitized by Google

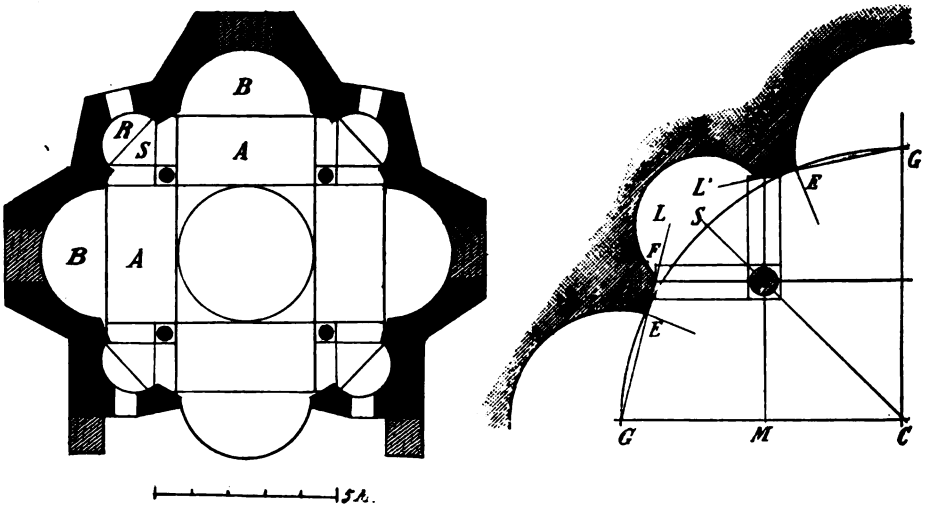
Σοφία [1]. Avant la révolution grecque on lisait cette inscription sur le mur du sud [2] :

ΧΑΜΕΤΑΤΟCΩΤΗΡΙΟΝΕΤΟCΕΓΚΑΙ
ΝΙΑCΘΗΟΝΑΟCΟΥΤΟCΤΗCΑΓΙΑC
CΟΦΙΑC

L'aménagement du Parthénon en église chrétienne fut d'une maladresse étrange. « Un bourreau, sous le nom d'architecte, écrit L. de Laborde, entassa d'énormes blocs de marbre sous le péristyle oriental pour former une abside; le naos du temple devint l'église, l'opisthodome son narthex et l'entrée de cette arrière-partie de l'ancien temple, l'entrée de la nouvelle église, orientée dès lors selon la signification du mot et les habitudes chrétiennes. Il fallut plus tard un clocher et un escalier pour y parvenir, on établit l'escalier contre le mur d'antes et le clocher au beau milieu du fronton, presque sur le dos de la magnifique figure de Neptune. Rien n'est plus brutal, ni moins scrupuleux que cet établissement, qui toutefois, il faut le reconnaître, porte encore la trace d'un habile manœuvre; les blocs de marbre sont taillés en maître et appareillés en maçon qui connaît son état, s'il ne sait pas autre chose [3]. »

L'intérieur de Sainte-Sophie du Parthénon reçut une décoration murale. De cette ornementation intérieure il restait, en 1848, des peintures sur les parois des trois murs de l'opisthodome. Les années, les hivers et la pluie ont conjuré leurs efforts qui n'ont pas été impuissants pour effacer ces peintures exécutées hardiment et de premier jet sur la surface polie du beau marbre pentélique [4]. Nous croyons que L. de Laborde en reportant ces peintures à une époque postérieure aux dévastations iconoclastes — époque qu'il incline à fixer vers le temps de la visite de l'empereur Basile II, en 1019 — s'est montré trop soucieux de faire détruire toute trace de peinture par les hérétiques. On sait que nombre d'ouvrages leur ont échappé et à cette raison se joint celle de la décadence de l'école byzantine incapable de produire au XIe siècle ou plus tard des morceaux du caractère de ceux dont nous parlons. Ce n'est guère qu'à la renaissance artistique du temps de Justinien, ou à cette renaissance, renouvelée vers la fin du VIIIe siècle, qu'on peut, croyons-nous, rapporter ces peintures. Or la date de la désaffectation du Parthénon, vers 632, ne permet guère de reporter les peintures de l'opisthodome à une autre date qu'à cette renaissance de la fin du VIIIe siècle.

Il est impossible de juger ces ouvrages d'après le dessin qu'en a donné L. de Laborde et la description sommaire et un peu échevelée qu'il leur consacre.



1078 et 1079. — Plan et groupement des voûtes de l'église des Saints-Apôtres.
D'après Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, fig. 157 et 158.

En 1877, M. Em. Burnouf écrivait : « Il ne reste plus de l'église que des fragments de peintures murales, assez belles du reste, qui ornent les parois de la nef. Ces peintures achèveront à leur tour de disparaître parce qu'elles sont maintenant exposées à toutes les intempéries des saisons. Quelques inscriptions tracées à la pointe sur les murs et les colonnes du Parthénon seront les seules traces que le christianisme aura laissées sur l'Acropole [5]. »

Nous ne saurions nous attarder ici aux billevesées des voyageurs qui ont fait du Parthénon le temple « qui était dédié au Dieu inconnu, dans lequel saint Paul prêcha » [6]. M. Petit de Julleville a fait bonne justice de toutes ces imaginations.

M. J. Strzygowski n'admet pas, malgré la présence de trois chapiteaux byzantins, que des constructions aient

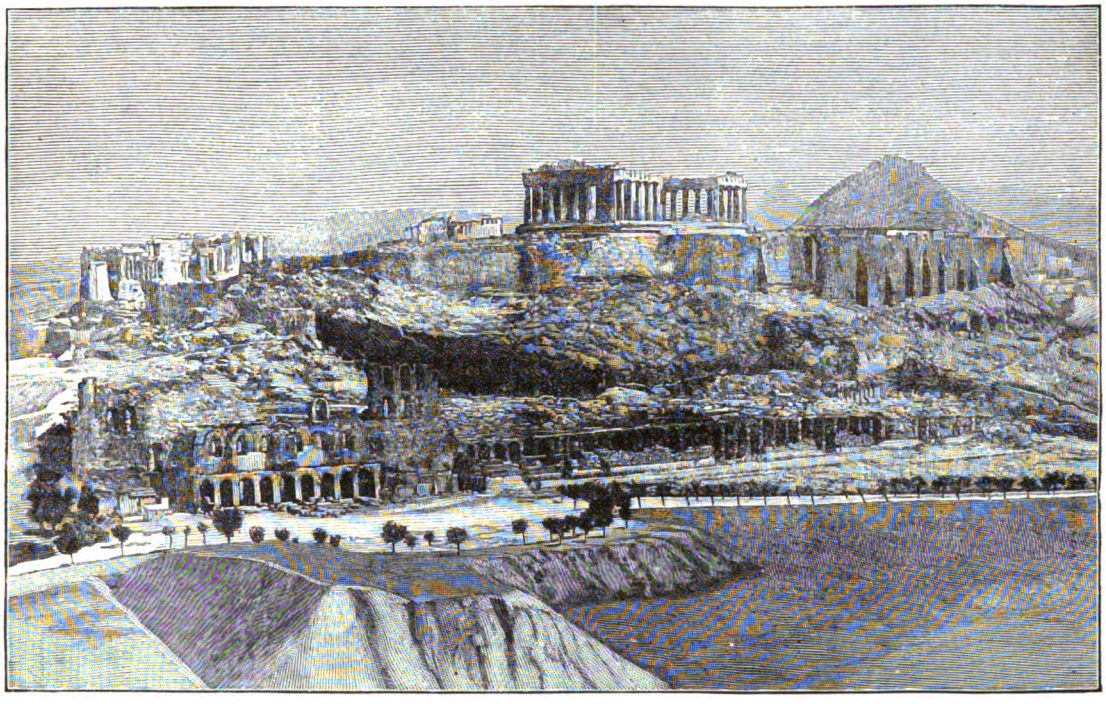
[1] Aug. Mommsen, *Athenæ christianæ*, in-8°, Lipsiæ, 1868, p. 34-35, soutient une dédicace à la θεοτόκος à une date trop ancienne et par des raisons peu concluantes. L. Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1868, p. 470. — [2] Pittakis, *Ancienne Athènes*, in-8°, Athènes, 1835, p. 387; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8660; J. Strzygowski, *Die Akropolis in altbyzantinischer Zeit*, p. 275 (il coupe la 1re ligne après ΕΓ). — [3] L. de Laborde, dans la *Revue archéol.*, 1847-1848, p. 50. L'inscription citée par Pittakis, *Ancienne Athènes*, in-8°, Athènes, 1835, p. 387, met en l'année 630 la désaffectation du Parthénon et sa transformation en église chrétienne. Le mot ἐγκαινιάσθη signifie non pas réparation, mais inauguration. E. Burnouf, *La ville et l'acropole d'Athènes aux diverses époques*, in-8°, Paris, 1877, p. 123. — [4] Au temps de la domination turque, le Parthénon devint une mosquée et on éleva alors à l'angle sud-est le minaret dont il ne restait, au temps de Beulé, que la tour et l'escalier. « Les peintures byzantines qui décoraient l'intérieur, les Turcs les blanchirent à la chaux « pour faire voir leur esprit », dit Wheler dans sa naïve indignation. Cependant ils laissèrent au-dessus de l'autel une mosaïque qui représentait la sainte Vierge « parce qu'ils « disent, ajoute Wheler, qu'un Turc lui ayant tiré un coup de « mousquet, la main lui sécha sur-le-champ. » E. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 60. — [5] E. Burnouf, *op. cit.*, p. 125 : « Nous avons vu les restes de l'abside, ils ont été enlevés dans ces derniers temps. » — [6] L. Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 470-478.

Digitized by Google

été faites sur l'Acropole pendant les vᵉ et viᵉ siècles. Cette opinion, sous sa forme absolue, nous paraît excessive. Que tous les fragments byzantins trouvés sur l'Acropole aient été apportés des quatre coins du ciel par les Francs, les Catalans, les Vénitiens, les Turcs, par les Grecs modernes eux-mêmes pour bâtir des maisons, ce fait ne nous paraît pas prouvé, et jusqu'à ce qu'il le soit nous ne pouvons l'admettre comme une certitude archéologique et historique.

L'Erechthéion. — Un anonyme du xvᵉ siècle donne à tort au Parthénon le titre d'église de la Mère de Dieu. Ce vocable appartenait à l'Erechthéion. « J'ai ramassé au pied de l'Acropole, dit M. Em. Burnouf, un fragment d'inscription latine portant ces mots: ...IS AC MATRIS, c'est-à-dire : *virginis ac matris;* le reste se trouve sur l'Acropole et provient de l'église de l'Erechthéion. C'est donc celui-ci qui était l'église de la Mère de Dieu. En outre, cette inscription qui est en latin et qui date du moyen âge, semble indiquer ou que l'église de l'Erechthéion ne date que de la domination latine, et probablement de l'époque des ducs de la Roche, ou qu'elle fut à cette époque totalement restaurée. Le cancel du chœur qui existe encore en place, date de la même époque que l'inscription; c'est du moins ce que son style annonce[1]. »

D'après E. Beulé, « une église byzantine avait pris la place du sanctuaire antique, et des dispositions nouvelles avaient détruit les dispositions premières, dont on retrouve cependant les traces. Ainsi l'on reconnaît deux murs parallèles qui coupaient dans la largeur le rectangle que forme le temple : l'un, à 7ᵐ33 de distance du mur oriental[2], l'autre à 3ᵐ91 du mur occidental. Ces deux murailles transversales sont écartées de 6ᵐ17 l'une de l'autre. La première établit les deux grandes divisions de l'édifice, et on en voit clairement les arrachements sur les murs du nord et du midi. La seconde est indiquée, sur le mur du midi, par un encastrement qui prend la hauteur de deux assises, vis-à-vis, sur le mur du nord, par deux pierres encore encastrées dont on a abattu les saillies, lors de la démolition, avec assez de négligence pour en laisser subsister encore une partie. En outre, on reconnaît une place où le mur a été préparé pour recevoir une assise du mur transversal. Cependant, comme ces indications ne se trouvent que dans le haut des murs latéraux et ne se prolongent point dans le bas qui est parfaitement lisse, M. Tétaz suppose qu'il n'y avait que deux architraves, qui surmontaient deux passages ouverts[2]. » « Il fallait en outre, dit-il, une porte dans le milieu comme entrée directe à la partie centrale de l'édifice, de sorte que la structure de ce mur antique, déduite de la manière dont il se rattachait aux murs latéraux, est précisément celle du mur byzantin donnant entrée aux trois nefs de l'église[3]. »



1080. — L'Acropole, vue de la colline du Musée. D'après E. A. Gardner, *Ancient Athens*, 1902, p. 73.

L'inscription suivante a été relevée sur les murs de l'Erechthéion[4] :

> Θεοτόχε δέσποινα πιστῶν τὸ κερας σῶζε καὶ φύλαττε τὸν σὸν ἱκέτην Διονύσιον Ἰωάννην ταπεινὸν καὶ ψάλτην καθολικῆς ἐκκλησίας Ἀθηνῶν.

« Mère de Dieu, Reine, secours des fidèles, sauve et protège ton suppliant, Denys Jean, pécheur et chantre de l'église catholique d'Athènes. »

Plus tard, l'Erechthéion devint un harem.

X. La ville a l'ouest de l'Acropole. — Le Parthé-

[1] Em. Burnouf, *La ville et l'Acropole d'Athènes*, p. 124. — [2] E. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 224 sq. — [3] M. Tetaz, dans la *Revue archéologique*, 1851, p. 8. — [4] *Éphémérides*, p. 1809, n. 3467; Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 477 : « *L'église catholique* (dans la liturgie grecque ce nom désigne la *métropole*) est assurément le Parthénon. Mais, contre l'opinion de M. A. Mommsen, *Athenæ christianæ*, p. 40, je ne vois rien d'impossible à ce que Denys Jean, *chantre à l'église catholique*, c'est-à-dire au Parthénon, ait voulu invoquer la mère de Dieu dans l'Erechthéion et rien ne prouve que cette inscription ait été placée là au hasard ou par erreur comme le croit M. A. Mommsen. »

Digitized by Google

non et l'Erechthéion ne nous ont pas fait sortir de l'Acropole. En descendant de ce rocher, on tombe dans un vallon compris entre cette colline et celles de l'Aréopage, du Pnyx et du Muséion (où se trouve le monument de Philopappus). Ce vallon, dit M. L. Petit de Julleville, forme une petite plaine ouverte de quatre côtés: 1° Au N.-E., entre l'Aréopage et l'Acropole, vers le gymnase d'Hadrien. 2° Au N.-O., entre le Pnyx et l'Aréopage, vers la colline des Nymphes, le temple de Thésée la porte Dipyle. 3° Au S.-O., entre le Pnyx et le Muséion vers l'ancienne route de Pirée, aboutissant à la porte Mélitique. 4° Entre le Muséion et l'Acropole, au S.-E., par un large défilé, vers le théâtre de Dionysios, l'Olympiéion, l'Odéon, la fontaine de Callirhoé.

Il n'existe, semble-t-il, aucune trace d'église entière ou ruinée entre les quatre collines. Dès le XVIIIe siècle, les plans et vues d'Athènes, dressés par les voyageurs et les missionnaires, n'indiquent sur cet emplacement ni une église ni une ruine, Stuart et Revett au XVIIIe siècle, Leake, au XIXe, n'indiquent aucun édifice, aucune ruine dans ce vallon sur lequel les travaux entrepris en 1840 pour tracer un boulevard autour de l'Acropole et ménager aux voitures l'ascension de la citadelle n'ont fait découvrir aucun débris important: il est donc probable qu'aucun monument considérable ne s'éleva jamais de ce côté de l'Acropole [1].

XI. La ville au sud-ouest de l'Acropole. — Pausanias, en allant du théâtre de Dionysios à la citadelle nomme, après le tombeau de Kalos, un temple d'Asclépios qui devait se trouver au N.-E. de l'Odéon d'Hérodes Atticus [2]. Le plan de Stuart indique sur cet emplacement « une mosquée en ruines », et le texte ajoute: « Ce fut autrefois, à ce que je pense, une église chrétienne bâtie sur les fondations d'un temple antique [3]. » Stuart n'indique pas le nom de cette église; Pittakis, sur la foi des gens du voisinage, croit qu'elle était dédiée aux saints Anargyres [4]; Mommsen révoque en doute le vocable et l'existence même de l'église [5]; Petit de Julleville ne doute que du vocable et de Pittakis, toujours un peu téméraire dans ses souvenirs [6]. Quant à la date de cette église nous l'ignorons absolument.

XII. La ville au sud de l'Acropole. — Au-dessus du théâtre de Dionysios, et au-dessous des deux colonnes chorégiques à chapiteau triangulaire, une grotte creusée dans le rocher est consacrée au culte sous ce vocable Παναγία Σπηλιώτισσα, ou la « toute sainte de la caverne » [7]. La chapelle chrétienne remplace un sanctuaire païen.

XIII. La ville au sud-est de l'Acropole. — Nous ignorons à quelle date pouvait remonter une petite église qui s'élevait au XVIIe siècle entre les colonnes subsistantes du temple de Zeus Olympios. Cette chapelle était dédiée à saint Jean, dit *aux Colonnes*. Stuart, un siècle après, ne vit plus cette église, ou du moins n'en parla pas. Petit de Julleville soupçonne qu'elle fut démolie en 1760, lorsque le gouverneur turc d'Athènes fit enlever plusieurs colonnes du temple pour la construction d'une mosquée nouvelle au bazar.

XIV. La ville a l'est de l'Acropole. — La voie antique *des Trépieds* contournait l'Acropole au N.-E. et à l'E. et aboutissait aux environs du théâtre de Dionysios. Encore aujourd'hui les églises sont beaucoup plus nombreuses dans ce quartier (où se voyaient jadis un grand nombre de temples remplis de trépieds), que dans les autres quartiers. Il est vraisemblable que plusieurs de ces églises remplacent les monuments chorégiques de la voie des Trépieds. L'un de ces monuments subsiste encore vers l'endroit où la rue aboutissait: c'est celui du chorège Lysicratès (vulgairement *Lanterne de Démosthènes*), autour duquel des inégalités de terrain, frappantes au premier coup d'œil, couvrent peut-être d'autres débris intéressants. Comme on ignore les vocables des temples de la voie des Trépieds il serait sans intérêt d'entreprendre l'énumération des églises qui peuvent leur avoir succédé [8].

Près du monument de Lysicratès, une petite chapelle a hérité du vocable que portait une plus grande église démolie vers 1850 pour servir à la construction de la métropole moderne. Cette chapelle est dédiée à Panaghia-Kandéli ou Kyra Kandéli (Παναγία Κανδήλι, Κυρὰ Κανδήλι), la « Toute-Sainte-Vierge Flambeau » ou « Notre-Dame-Flambeau » [9]. D'après une inscription trouvée près de l'église, Pittakis pensait que Kyra Kandéli s'élevait sur l'emplacement d'un temple d'Hestia [10]. Cette hypothèse est acceptée par Burnouf [11] et par Petit de Julleville [12].

XV. La ville au nord-ouest de l'Acropole. — L'ancienne métropole d'Athènes est située un peu au nord du gymnase de Diogène, à quelques pas de la métropole nouvelle. Cette église mesure, dans œuvre, 11 mètres de longueur sur 6m25 de largeur et 9 mètres de hauteur. Elle a porté à diverses époques les noms de Μητρόπολις, Καθολικόν et Παναγία Γοργωπικό qui vient de γοργωπός, *aux yeux pétrifiants*, allusion probable à une Panagia gigantesque et aux yeux fixes qu'on voit dans cette église. Sourmélis reporte la fondation de cette église au XIIIe siècle [13], Cattaneo au XIe [14], et ses murailles faites de pierres de grand appareil ont reçu un grand nombre de sculptures antiques et byzantines disposées sans ordre. Cette chapelle dut prendre rang de métropole après la transformation du Panthéon en mosquée; elle a certainement été construite avec les ruines de quelque temple ancien, probablement voisin.

La grande église de Saint-Jean-le-Précurseur ou Saint-Jean-Baptiste, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ πρόδρομος, au pied de l'Acropole et tout à l'entrée de la voie des Trépieds qui s'ouvrait au pied de l'Aglaurion, a très probablement remplacé un temple; elle est remplie d'inscriptions et de débris antiques [15]. Petit de Julleville incline à penser d'après le texte de Pausanias, que ce temple est le Sérapéion qu'on rencontrait en longeant le pied du rocher de l'Acropole [16].

Près de Saint-Jean-le-Précurseur se voyait au XVIIIe siècle une vieille église dédiée à Panagia Blastiké (Παναγία Βλαστική), « Notre-Dame-de-la-Germination [17]. » Le peuple disait aussi *Blastaron, Blastorea*; Leake remarque que cette église était construite sur des soubassements antiques. Avait-elle succédé au temple voisin de Sérapéion, celui d'Ilithyie, déesse des accouchements [18]?

En s'éloignant de l'Acropole dans la direction de la porte Dipyle et du Céramique on rencontrait l'église de la *Présentation*, Ὑπαπαντή, sur l'emplacement du Métroon ou temple de la Mère des Dieux, au pied de l'Acropole, au nord de la grotte de Pan. L'identité des deux emplacements ne peut faire l'objet d'un doute, grâce aux inscriptions découvertes [19].

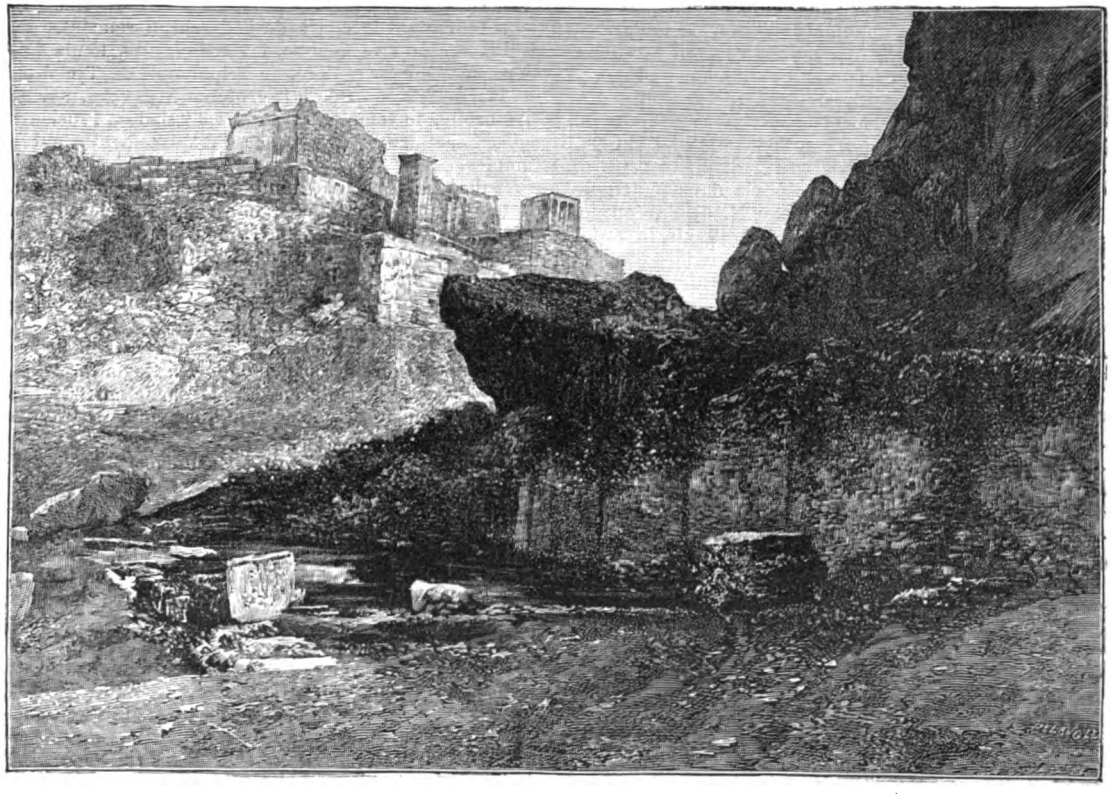
Au centre de l'Agora et servant de point de départ aux différentes routes conduisant d'Athènes à l'Attique,

[1] L. Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1868, p. 480. — [2] Pausanias, *Attica*, XXI, *Archaïca*, XX (édit. Teubner). — [3] Stuart et Revett, *Antiquités d'Athènes*, édit. française, t. II, p. 10. — [4] Pittakis, *Ancienne Athènes*, p. 224. — [5] Mommsen, *Athenæ christianæ*, p. 42. — [6] *Op. cit.*, p. 481. — [7] *Ibid.*, p. 481. — [8] A. Mommsen, *Athenæ christianæ*, n. 23-26, 52, 74-76, 90, 92. — [9] A. Mommsen, *op. cit.*, p. 61, traduit par erreur : *Domina lucernarum*. — [10] Pittakis, *Ancienne Athènes*, p. 171. — [11] *Bulletin de l'École française d'Athènes*, sept.-oct. 1868, p. 65. — [12] *Op. cit.*, p. 483. — [13] De Sourmelis, Κατάστασις συνοπτική τῆς πόλεως Ἀθηνῶν, in-8°, ἐν Ἀθήναις, 1846, p. 26. — [14] R. Cattaneo, *L'architettura in Italia del secolo VI al mille*, in-8°, Venezia, 1888, p. 68. — [15] A. Mommsen, *op. cit.*, p. 17. — [16] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 484. — [17] Stuart et Revett, *op. cit.*, t. III, p. 19. — [18] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 484. — [19] Inscriptions inédites et publiées par la Société archéologique, Ἐπιγραφαὶ ἀνέκδοτοι ἀνακαλυφθεῖσαι καὶ ἐκδοθεῖσαι ὑπὸ τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Συλλόγου, Athènes, 1851.

Digitized by Google

s'élevait l'autel des Douze-Dieux sur l'emplacement duquel, d'après Curtius, Bursian et Petit de Julleville, s'éleva l'importante église byzantine dédiée aux Douze Apôtres (Οἱ δώδεκα Ἀπόστολοι Σολάκοι)[1]. L'église, très ancienne, a été rebâtie dans un style assez gracieux ; mais ses murs rajeunis offrent de nombreux débris byzantins ou même antiques.

Au pied de l'Aréopage s'élevait encore au siècle dernier une église dédiée à saint Denys, membre de l'Aréopage (fig. 1081). Le Père Babin dit à son sujet : « L'archevêque a son logement sur les anciens fondements de la maison de saint Denys Aréopagite, joignant



1081. — Ruines de l'église Saint-Denys. D'après Lampakis, *Mémoires sur les antiquités chrétiennes de la Grèce*, p. 6, fig. 1.

les ruines d'une petite église fort ancienne, dont les masures et murailles paraissent encore tout embellies de diverses peintures[2]. » On lit dans Jacques Spon : « Entre l'Aréopage et le temple de Thésée, il y a une église ruinée de Saint-Denys l'Aréopagite. On croit que la maison voisine est sur les fondements de celle où demeurait cet illustre sénateur, qui fut le premier chrétien et le premier évêque d'Athènes. L'archevêque y a son logement[3]. » L'emplacement de cette petite église, qui n'existe plus aujourd'hui[4], est fixé par le plan de Stuart et coïncide avec celui où Bursian a fixé le temple d'Arès[5].

La petite église Saint-Elie (Ἅγιος Ἠλίας, ou προφήτης Ἠλίας), dans les ruines de laquelle se distinguaient quelques débris antiques parmi de nombreux débris byzantins, fut élevée à l'endroit même où, sur le plan de Bursian, se voit le Βασίλειος στόα[6].

XVI. La ville au nord de l'Acropole. — L'emplacement de l'église des Saints-Anargyres pourrait être celui de l'Anakéion ou temple des Dioscures, lequel était situé au dessous de l'Aglaurion, grotte creusée dans la partie septentrionale de l'Acropole, et au-dessus de la plaine.

Avant 1840, l'église *des Incorporels*, Ἅγιος Ἀσώματος, s'élevait sur l'emplacement du gymnase d'Hadrien dont on voit encore des restes importants au nord de l'Acropole.

L'église Μεγάλη Παναγία est située en plein bazar, au pied de la tour dite de « lord Elgin ». Les restes, encore considérables, de l'immense Στοα d'Hadrien[7] et des temples qu'il avait bâtis à Zeus, à Héra, et à tous les dieux[8], entourent de toutes parts la petite église ; elle ne s'élève plus au-dessus du sol que de la moitié de sa coupole, tant l'exhaussement du terrain a été rapide dans cette partie de la ville, toujours la plus peuplée aux différentes époques de l'histoire d'Athènes. On remarque dans cette église une moitié d'arc romain, une architrave, un pilastre. On y voyait jadis trois colonnes,

[1] Solakoi est le nom du quartier. — [2] L. de Laborde, *Athènes aux xv*e*, xvi*e* et xvii*e* siècles*, t. I, p. 192. — [3] J. Spon, *Voyage de Grèce*, t. II; A. Mommsen, p. 42-46; Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 486. — [4] G. Lampakis, Περὶ τῆς ἀληθοῦς Θέσεως τοῦ ὑπὸ τὸν Ἄρειον Πάγον ἀρχαίου ναοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, dans Αἰών, 23, 26, 28 et 29 octobre 1887 ; Le même, *Mémoires sur les antiquités chrétiennes de la Grèce*, in-4°, Athènes, 1902, p. 6. — [5] Bursian, *Geogr. v. Griechenland*, t. I, p. 284. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 281. Dans cette région doit prendre place un renseignement fourni par M. Cavvadias, à la date du 10 janvier 1897, dans le compte rendu de ses explorations : « J'ai débuté par la région comprise entre l'Acropole et l'Aréopage, cette région présentant un intérêt tout particulier pour la topographie. Exactement le long du rocher de l'Aréopage, on a rencontré des fondations qui semblent celles d'une grande église byzantine. » *Bulletin de correspond. hellén.*, 1896, t. XX, p. 382. — [7] Bursian, *Geogr. von Griechenland*, t. I, p. 291. — [8] Pausanias, *Attica*, XVIII, 9, édit. Teubner, p. 38.

Digitized by Google

les uns disent doriques [1], les autres corinthiennes [2]; elles ont aujourd'hui disparu.

Petit de Julleville estimait impossible d'indiquer, même par hypothèse, à quel temple a pu succéder l'église de la Μεγάλη Παναγία. J'ignore, dit-il, d'après quels indices les auteurs du *Manuel d'inconographie chrétienne,* qui d'ailleurs connaissent si bien la Grèce byzantine, ont pu établir le rapprochement de la *Grande Vierge* avec *Junon Grande Déesse* [3]. Pittakis [4] pense également que Μεγάλη Παναγία succède à Héra et qu'une petite église d'Ἅγιος Ἀσώματος indique l'emplacement du temple de Zeus [5].

L'église de Παναγία Βλαστική, la « toute sainte Vierge qui fait germer », s'élève sur l'emplacement fixé par Bursian au Léokorion ou temple édifié en l'honneur des filles d'un certain Léos que leur père avait sacrifiées pour obtenir la fin d'une famine qui désolait l'Attique [6]. Pittakis invoquait une inscription, que personne n'a vue et qui est probablement apocryphe, en faveur de l'identification du *Léokorion* avec l'église Saint-Philippe. Cette conjecture peut être négligée [7].

L'église Saint-Georges fut installée dans le temple Hexastyle, d'ordre dorique, situé au N. de l'Aréopage, à l'extrémité ouest de la ville. D'après Pittakis, la transformation aurait eu lieu en 667 [8]. Dans la suite, les Turcs la fermèrent sans changer sa destination; elle s'ouvrait encore aux fidèles le jour de la fête de la saint Georges [9]; dans la suite elle devint successivement un magasin et un musée. C'est bien à tort que L. Ross a prétendu identifier l'église Saint-Georges avec le temple d'Arès [10].

XVII. L'ENCEINTE ET LES PORTES. — La route moderne du Pirée se bifurque à l'entrée d'Athènes; sous le nom de Ὁδὸς Πειραιός, elle se prolonge directement jusqu'à la place de la Concorde (τῆς ὁμονοίας) au nord de la ville. Sous celui de Ὁδὸς Ἑρμῆς, elle tourne à droite et coupe la ville en droite ligne, de l'ouest à l'est jusqu'au palais du roi.

A l'intersection des deux voies s'élève la petite église de la *Sainte-Trinité* (Ἅγ. Τριάδα). L'ancienne porte Dipyle est universellement fixée à 158 mètres environ de cette église et tout près des tombeaux découverts, en 1863, au midi d'Hagia Triada.

Saint Anastase Chalcouri, ou Courcouri (Ἅγιος Ἀναστάσιος Χαλκοῦρι), petite [11] église fort ancienne, située sur un gros rocher isolé, au sommet d'un monticule qui porte le même nom que l'église, s'élève au nord-ouest d'Athènes entre l'Observatoire (colline des Nymphes) et l'église de « la Sainte-Trinité »; emplacement qui correspond à celui de la statue du héros Chalcodon et de l'antique *Heptachalcon,* cette muraille occidentale d'Athènes, qui fut démolie par Sylla, entre la porte Sacrée et la porte Piraïque [12].

L'église détruite d'Ἅγια Παρασκευή et l'église également détruite d'Ἅγιος Νικόλαος marquaient, d'après Rhangabé, l'emplacement du Pompéion et du Poséidéion [13]. Le Pompéion étant le premier monument que nomme Pausanias en entrant dans la ville par la porte Piraïque, cette porte devait se trouver entre la colline de Saint-Anastase et la colline des Nymphes [14].

L'église de Hagia Marina (Ἅγια Μαρῖνα) située sur la colline des Nymphes, ou plutôt creusée dans cette colline, au pied de l'observatoire astronomique, se compose d'une grotte souterraine que surmonte une petite coupole à fleur de terre. On a trouvé sur la colline des Nymphes une inscription portant ces mots: ΗΙΕΡΟΝ ΝΥΜΦ... Hagia Marina succède sans doute à l'hiéron souterrain des Nymphes [15].

Entre le Pnyx et le Muséion s'ouvre un passage extrêmement resserré, où se trouvait la *porte Mélitique* permettant la communication entre les quartiers de Mélite et du Pirée par une route tracée dans le roc et encore distincte aujourd'hui. Au plus haut point de ce défilé se dresse l'église de Saint-Dimitrios Boumbardaris [16].

En remontant le cours de l'Ilissus on rencontrait à droite, sur la rive gauche, les temples d'Artémis Eucléia, de Déméter et Coré, de Triptolème, de Tyché ou de la Fortune, d'Artémis Agrotéra. A gauche, sur la rive droite, le temple des Muses Ilissiades. Plusieurs églises semblent s'élever sur l'emplacement de ces temples.

Au delà de l'Ilissus, à cinq cents pas environ de la fontaine Callirhoé, sur un gros rocher nu s'élève Hagia Marina, petite église à demi ruinée dans laquelle Petit de Julleville a rencontré des débris byzantins, mais point de débris antiques [17]. Leake, Forchhammer et Bursian s'accordent à fixer en cet endroit l'emplacement du temple d'Artémis Euclia [18].

Immédiatement au-dessus de la fontaine Callirhoé se voyait une minuscule chapelle appelée Hagia Photeiné, Ἅγια Φωτεινή, détruite en grande partie en 1864. Les murs contenaient des débris antiques, entre autres un fragment de chapiteau ionique, encastré dans le mur de droite. Cette chapelle occupe l'emplacement du temple de Déméter et Coré.

Là tout proche était le temple de Triptolème qui existait encore parfaitement intact au XVIIIe siècle sous le nom d'église de la Très-Sainte-Vierge au Rocher Παναγία εἰς τὴν Πέτραν, abandonnée dès 1672, détruite en 1771 [19]. D'après Petit de Julleville, la « Panagia au rocher » serait l'Eleusinion tant cherché [20].

Au delà du Stade et d'un ravin profond, sur une éminence, on voit la voûte à demi ruinée d'une église de Saint-Pierre en Croix (Πέτρος Σταυρομένος). On y trouve épars des débris anciens et les restes d'une mosaïque. C'est l'emplacement du temple d'Artémis Acrotéra [21]. Stuart relevait en cet endroit les ruines de cinq églises qui ont aujourd'hui complètement disparu [22].

Cinq églises, dont trois ont été démolies au XIXe siècle, indiquaient l'emplacement de cinq des portes de l'ancienne Athènes: Hagia Triada correspondant à la porte Dipyle; Hagia Paraskeué, à la porte Piraïque [23]; Hagios Démétrios, à la porte Mélitique [24]; Hagios Sion, à une porte dont le nom est incertain [25]; Hagioi Apostoloi, à la porte d'Acharnes [26].

XVIII. LA BANLIEUE D'ATHÈNES. — 1. *La région du nord-ouest.* — Le Céphise coule au nord-ouest d'Athènes, à une lieue environ de la ville. En descendant le cours du Céphise depuis Colone, pendant une heure de marche, on rencontre une quinzaine d'églises disséminées sur les bords, ou à de faibles distances dans le bois des

[1] Stuart et Revett, *op. cit.*, t. I, p. IV. — [2] Laborde, *Athènes aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*, t. I, p. 167. — [3] Didron et Durand, *Manuel*, p. 379. — [4] Pittakis, *Ancienne Athènes*, p. 100. — [5] Petit de Julleville. *op. cit.*, p. 485. — [6] Bursian, *op. cit.*, t, I, p. 287. — [7] Pittakis, *op. cit.*, p. 77; Bursian, *op. cit.*, t. I, p. 287, note 2; A. Mommsen, *op. cit.*, p. 105; Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 487. — [8] Pittakis, *Ancienne Athènes*, p. 81. — [9] L. de Laborde, *op. cit.*, t. I, p. 192. — [10] L. Ross, Τὸ Θησεῖον, in-8°, Athènes, 1839. — [11] Pittakis, *op. cit.*, p. 92. — [12] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 480. — [13] Rhangabé, Λόγος ἐκφωνηθεὶς ἐν Ἀθήναις, 1861: *Sur la topographie de la ville*, p. 6. — [14] Bursian, *op. cit.*, t. I, p. 278; Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 488. — [15] *Corp. inscr. græc.*, t. I, p. 453, dit par erreur « sur le Lycabette », c'est le nom qu'on donnait alors à la colline des Nymphes. — [16] Surnom tout moderne qui rappelle les « bombardes » placées au-dessus de cette église pendant le siège de l'Acropole en 1687. — [17] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 489. — [18] Bursian, *op. cit.*, t. I, p. 319. — [19] Stuart et Revett ont encore vu et dessiné le temple de Triptolème. — [20] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 490. — [21] Bursian, *op. cit.*, t. I, p. 320. — [22] Stuart et Revett, *op. cit.*, t. III, p. 22, note 3. — [23] Démolie. — [24] Transformée en maison particulière. — [25] Démolie. Cf. A. Mommsen, *Athenæ christianæ*, in-8°, Lipsiæ, 1868, p. 153, n. 180. — [26] Démolie. Cf. A. Mommsen, *op. cit.*, p. 141, n. 171.

Digitized by Google

Oliviers. Ces églises portent les noms de : Hagios Sophronios, Hagios Joannès, Hagios Démétrios, Panagia, Hagios Nicolaos, Panagia (2e), Hagios Nicolaos (2e), Hagia Triada, Hagios Démétrios (2e), Hagia Anna. A quelque distance du Céphise : Hagios Mélétios, Hagios Georgios, Hagios Constantinos, Hagios Joannès (toutes en deçà du Céphise en venant d'Athènes).

Il est probable que bon nombre de ces églises, construites dans un bois désert ou peu habité, remplaçaient ces temples des dieux, ces tombeaux de héros et de particuliers que Pausanias affirme avoir été nombreux « hors de la ville, dans les bourgs et sur les chemins »[1]. Un peu avant de sortir du bois des Oliviers, la route passe par un hameau de Saint-Sabas, composé de trois maisons et devant l'église d'Hagios Démétrios, laquelle renferme beaucoup de pierres antiques et d'intéressants débris, tels qu'inscriptions, stèles funèbres, fragments d'architraves. Leake[2], Hanriot[3], Fr. Lenormant[4], Petit de Julleville[5] reconnaissent que cette église a succédé au temple de Déméter.

F. Lenormant place la petite église d'Hagios Soter, à la sortie du bois des Oliviers, au lieu même de l'autel de Zeus Meilichios.

Hagios Hélias, petite chapelle au sommet d'une colline, à droite de la route, s'élève peut-être sur l'emplacement du tombeau de Pythionice[6].

Le monastère de Daphné, dont nous parlerons avec plus de détails, dans le défilé de Pœcile, avait succédé à un temple d'Apollon[7].

L'église d'Hagios Giorgios, à l'entrée d'Eleusis, a été vue par Spon qui remarqua « trois ou quatre colonnes de marbre sans chapiteaux, qui sont debout, deux grosses bases rondes qui ont quelque inscription imparfaite »[8].

Signalons encore à Eleusis, sur l'emplacement du vaste temple de Déméter, une église d'Hagios Démétrios et l'église d'Hagios Zacharios, qu'on laisse à droite en arrivant d'Athènes. Un temple de Triptolème s'élevait à la même place, et l'église est entourée d'innombrables fragments antiques déposés à l'extérieur, devant la porte et le long des murs[9].

2. *La région du nord.* — A une demi-heure au nord d'Athènes, l'emplacement du dème de Colone est indiqué par deux églises : Hagios Constantinos et Hagios Nicolaos.

Au nord de Colone, Acharnes, le dème le plus important de l'Attique, n'avait pas moins de sept temples. Comme en beaucoup d'endroits ces églises étaient bâties avec des fragments antiques[10].

Au nord du village de Menidi, qui paraît avoir succédé au dème d'Acharnes, s'élève *Omorphi ecclesia*, la « belle église ». Sa distance d'Athènes correspond exactement à celle que Thucydide détermine entre la capitale et le dème, soixante stades ou 10800 mètres. La « belle église » n'a pas les quatorzes siècles d'existence que lui attribuent les habitants ; mais elle a pu remplacer une église, bâtie elle-même comme il est probable sur les ruines d'un temple, peut-être celui d'Apollon Agyieus (Ἀγυιεύς) ou « protecteur des chemins » ; car les quatre routes qui conduisaient par le sud, à Athènes, par l'ouest à Thria, Eleusis et Mégare, par le nord-ouest à Phylé et Thèbes, par le nord-est à Décélie et l'Eubée, devaient se rencontrer à peu près sur l'emplacement de l'église actuelle[11].

Les restes antiques sont nombreux dans les églises d'Acharnes ; mais la position exacte du dème étant inconnue, il serait superflu de chercher à quels temples ces églises ont pu succéder.

Hagios Mercourios, serait d'après Leake et Hanriot, sur l'emplacement du dème de Sphendale, tout au nord de l'Attique[12].

La chapelle d'Hagia Péghé (Ἁγία Πηγή) dans les murs de laquelle sont encastrés des fragments de sculpture antique, s'élève probablement sur l'emplacement de l'Amphiaréum (Ἀμφιάρειον), oracle célèbre consulté par Crésus, par Mardonius, par Paul-Émile[13].

3. *La région du nord-est.* — Au delà de Patissia, village moderne[14], un quart-d'heure avant le Céphise, on trouve à gauche de la route une église nouvellement reconstruite et dédiée à la Panagia. Elle ne renferme aujourd'hui rien d'intéressant, mais dans le cimetière attenant, j'ai trouvé, dit Petit de Julleville[15], de nombreux débris byzantins, des marbres antiques malheureusement brisés, plusieurs fragments de tambours de colonnes, cannelés et non cannelés, une base ionique et un large morceau de mosaïque antique. Le dallage de l'ancienne église est plein de débris de marbre blanc, confusément mêlés aux briques rouges[16].

A Képhalari, au nord de Marousi, se trouve une des sources du Céphise. « A cent pas de là sont les restes d'un petit temple antique... Pour indiquer son appropriation au culte chrétien, les Francs ont fait sculpter au-dessus de la porte une croix fleuronnée... Un autre petit temple était élevé sur la source même... De l'autre côté de la source est une petite chapelle chrétienne[17]. » Petit de Julleville ajoute : « Ceci était écrit en 1840 ; je n'ai pas retrouvé, en 1865, la petite chapelle dont parle Buchon[18]. »

Le monastère de la Sainte-Trinité, « monastère du Pentélique, » s'élève sur le dème de Penteli-Séfiri.

L'église d'Hagios Georgios, au pied du mont Kotroni, dans l'endroit nommé Séfiri, a remplacé l'ancien Héraclion de Marathon.

4. *La région de l'est.* — La petite chapelle Saint-Georges, au sommet du Lyçabette, a probablement remplacé l'autel de Zeus Anchesmios dont parle Pausanias.

Le monastère d'Hagios Asomatos, c'est-à-dire, Saint-Michel, devenu depuis monastère des Asomates (Ἀσώματοι), s'élève sur l'emplacement du Cynosarges ou gymnase et sanctuaire dédiés à Hercule.

Le Lycée, au sud du Cynosarges, était un gymnase dédié à Apollon ; une inscription, découverte auprès de l'église actuelle de Saint-Nicodème, a fait penser que l'église occupait probablement l'emplacement du Lycée. Or Saint-Nicodème a remplacé l'ancienne église Sotéra Lycodémon, dont parlent Spon et Wheler et les autres voyageurs. Cette église, écrivait Spon, n'est pas véritablement plus ancienne que les Grecs chrétiens, mais elle a beaucoup de pierres antiques, et, entre autres, deux chaises ou fauteuils de marbre.

Le dème d'Aloképé (*Ambélokipo*) possédait un temple d'Aphrodite que Leake croit avoir été remplacé par l'église d'Hagios Démétrios. Petit de Julleville y a vu un fragment qui lui a paru d'un autel antique. Une autre église d'Hagios Démétrios se trouve à Ambélokipo, reconstruite à neuf et pleine de débris byzantins.

Sur l'Hymette se trouvait un temple d'Apollon Kynéios (κυνεῖον, de κύων, *chien*). Ce culte d'Apollon chasseur a fait place au monastère de Saint-Jean-le-Chasseur

[1] Pausanias, *Attica*, XXIX, 2, édit. Teubner, p. 65. — [2] Leake, *The topography of Athens*, in-8°, London, 1841, p. 62. — [3] Hanriot, *Recherches sur la topographie des dèmes dans l'Attique*, in-8°, Napoléon-Vendée, 1833, p. 49. — [4] Fr. Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, in-8°, Paris, 1864. — [5] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 492. — [6] Hanriot, *op. cit.*, p. 50. — [7] Pausanias, *Attica*, XXXVII, 6, édit. Teubner, p. 84. — [8] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 493. — [9] Bursian, *op. cit.*, t. I, p. 329. — [10] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 494. — [11] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 494 — [12] Hanriot, *op. cit.*, p. 124. — [13] *Ibid.*, p. 135. — [14] *Ibid.*, p. 54, d'après lequel pourrait se trouver en ce lieu de Patissia l'emplacement de l'antique Phyrné. — [15] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 495. — [16] Sur l'emplacement de cette église, Hanriot indique, par hypothèse, le dème Pirithoïdes, c'est-à-dire l'endroit probable de la mort d'Œdipe. — [17] J.-A. Buchon, *La Grèce continentale et la Morée. Voyage, séjour et études historiques en 1840 et 1841*, in-12, Paris, 1843, p. 180. — [18] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 496.

Digitized by Google

(Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κυνηγός) situé à la pointe nord de l'Hymette.

Au pied du monastère, une vieille église, sous le vocable de Σταυρός (la Croix), garde le défilé qui sépare le Pentélique, au nord, de l'Hymette, au sud. D'après la tradition, ce nom de Stauros serait une allusion à la figure sacrée que trace la route de la Mésogée qui va de l'ouest à l'est, en coupant la chaîne des montagnes, lesquelles se dirigent du nord au sud.

L'Hymette avait d'autres monastères aujourd'hui ruinés ou complètement disparus : Saint-Jean-le-Théologien, Saint-Jean-l'Évangéliste, Saint-Jean-Karyas, Saint-Georges-Coutelas, Astéri.

Sur le versant du mont Hymette se trouvait l'église dite de « Kaiseriane ». La construction qu'on voit de nos jours peut remonter au xe siècle, elle remplace une église du IVe ou Ve siècle qui, à son tour, succédait à un temple païen. Cette construction a été agrandie par un narthex et un vestiaire élevés à une époque postérieure. Les murailles alternent la brique et la pierre suivant un mode de construction fréquemment employé en Grèce. Le plan est une combinaison de l'édifice carré à coupole et de la basilique. La croisée de la nef du transept et des ailes latérales est surmontée d'un dôme. La nef et les ailes ont chacune leur abside. Le dôme repose sur un tambour supporté par quatre colonnes antiques. Les piliers octogonaux auprès des portes sont une caractéristique de l'architecture athénienne vers le xe siècle. Les linteaux s'inspirent de ceux de l'Erechthéion, mais la présence de croix inscrites dans un cercle permet d'y voir des ouvrages de l'industrie locale vers le IVe siècle. Quelques fragments de marbre de Proconnèse, agrémentés dans le style byzantin, pourraient provenir d'une restauration ou même d'une reconstruction sous Justinien. Les peintures du narthex remontent au XVIIe siècle, celles de l'église sont plus anciennes [1].

A deux lieues d'Athènes, à l'ouest, le monastère (aujourd'hui métairie de Hagia Syriané, renferme la source d'un des bras de l'Ilissus. Le lieu a été décrit par Ovide [2]. Suidas rapporte que les anciens nommaient cette source *Kylloupéra* et lui attribuaient la vertu de rendre les femmes fécondes. Un temple d'Aphrodite était construit près de la source ; quatre colonnes ioniques provenant sans doute du temple, supportent la coupole de l'église actuelle et la croyance aux vertus de la source dure encore [3].

La chapelle Saint-Jean-à-Vraona (= Vrauron = Brauron) s'élève aujourd'hui sur le plateau qui portait le temple fameux d'Artémis Brauronienne [4].

Les Dioscures étaient adorés à Céphale sous le nom spécial de Μεγαλοι Θεοι ; peut-être l'église d'Hagia Triada de Marcopoulo doit-elle être identifiée avec le temple de Céphale.

A Prasies (Porto-Rhaphti), l'église d'Hagios Nicolas s'élève sur le pont ; l'église d'Hagios Basilios montre au-dessus de la porte ces quelques lettres d'une inscription antique : ΒΑΣΙΛΕΩΣ..... ΑΡΑ..... [5].

5. *La région du sud-est.* — Deux églises isolées, au promontoire d'Hagios Cosmas, peuvent avoir remplacé le temple d'Aphrodite et le temple de Déméter au cap Colias. L'une de ces églises, Hagios Cosmas, s'élève sur une presqu'île qu'un isthme étroit rattache à la terre : l'autre Hagia Paraskeué, à quelque distance du rivage, reconstruite dans la deuxième moitié du XIXe siècle, s'élève sur l'emplacement d'une ancienne église, au milieu d'un cimetière où l'on voit des débris antiques, entre autres quatre chapiteaux.

En face du cap Saint-Nicolas est la petite île Éléousa dont le nom antique survit dans le vocable de l'église : Panagia Pantéléousa, alors même que l'île a changé son nom d'Éléousa pour celui d'Arsida.

Dans cette région méridionale de l'Attique les églises dédiées à Hagios Nicolaos sont nombreuses, surtout sur la côte (saint Nicolas est le protecteur des matelots). A Porto-Mandri, à Astipalée, à Mécronisi ; entre Marcopoulo et Halæ-Æxides ; au cap Aliki, et plus au nord à Karyas, etc.

6. *La région du sud-ouest.* — L'église d'Hagios Georgios Trispyrghi (Saint-Georges-des-Trois-Tours) s'élève sur le rivage au sud-ouest d'Athènes. Entre la ville et Trispyrghi on a relevé quelques traces du mur phalérique. La route est sur toute sa longueur absolument déserte et on relève en la suivant, les vestiges de quelques constructions antiques, des temples peut-être, qu'auront remplacés des églises comme la Panagia Odégétria Soteria, la Panagia Éléousa, remplies de débris byzantins qui attestent leur antiquité. Puisque nous savons que le temple de Déméter était le plus rapproché de la mer, nous pouvons supposer que Hagios Georgios Trispyrghi l'aura remplacé ; on ne s'expliquerait guère l'origine de ces trois églises si elles ne remontaient pas aux plus anciens temps.

Les églises du Pirée n'offrent aucun intérêt ; toutes sont postérieures à la guerre de l'Indépendance. Bursian indique un couvent délabré de Saint-Spiridion dont Petit de Julleville n'a pu retrouver les traces [7].

A Salamine, le monastère de Panagia Phanéroméné succède certainement à quelque temple antique. Il repose sur des substructions helléniques et renferme de nombreux débris de colonnes doriques. Ce temple fut celui d'Athéné Skiras, dont parle Hérodote [8].

XIX. L'ORIGINE DES VOCABLES CHRÉTIENS. — Nous venons d'avoir une démonstration aussi complète que possible de la façon dont les édifices du culte antique ont servi, à Athènes, à l'établissement du culte chrétien. Une substitution s'est opérée, on ne saurait songer un instant à le contester, mais cette substitution ne s'est pas bornée à une désaffectation et une appropriation d'édifices. Les chefs de l'église d'Athènes mirent une habileté et une ténacité remarquables à placer leur peuple dans l'impossibilité de revenir au paganisme. A cet effet, grâce à une innocente supercherie, et comme par une douce contrainte, ils amenèrent les convertis à transporter sur des personnages nouveaux l'hommage lui-même qu'ils avaient l'habitude d'offrir à leurs vieilles divinités caduques. Au moyen d'une assimilation habilement imaginée on détourna les habitudes invétérées, on les dirigea dans une voie nouvelle, mais de telle façon que les esprits simples et ignorants, toujours préoccupés par-dessus tout de ne pas rompre avec ce qu'ils ont fait auparavant, ne s'aperçurent pas de ce qu'on leur faisait faire.

Aux portes d'Athènes et à Éleusis, deux églises de saint Démétrios (que les Grecs prononcent *Dimitri*) remplacent les temples de Déméter (prononcer *Dimitir*). Saint Démétrios n'a personnellement rien de commun avec Déméter, mais l'analogie des deux vocables est frappante. C'est assurément le plus remarquable des rapports phonétiques que nous puissions espérer rencontrer, et nous allons constater tout de suite que les analogies purement phonétiques ne furent pas fréquemment utilisées. Aucune en effet ne devait s'offrir plus naturellement à l'esprit que celle de Bacchus *Dionysos* et l'aéropagite *Dionysios*. Or l'église dédiée à Ἅγιος Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης s'élevait sur l'emplacement du temple d'Arès, situé au nord-est de l'Aréopage et, chose inattendue, la relation des deux vocables était non dans

[1] J. Strzygowski, dans Εφημερις αρχαιολογικη, 1902, p. 51-96, pl., et 23 figures. — [2] Ovide, *Ars amandi*, l. III, vs. 637. — [3] Hanriot, *op. cit.*, p. 68. — [4] *Ibid.*, p. 205. — [5] Pausanias, *Attica*, XXXI, 1, édit. Teubner, p. 71. — [6] Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 498. — [7] Bursian, *op. cit.*, t. I, pl. VI ; Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 501. — [8] Bursian, *op. cit.*, p. 365.

Digitized by Google

l'onomastique mais dans le souvenir de l'aréopage attaché au culte d'Arès comme à celui de Denys, Arès ayant été jugé par le tribunal auquel il laissa son nom et Denys ayant siégé parmi les membres de ce tribunal. Le nom de *Dionysios* est celui d'une divinité hellénique, *Dionysos*, à peine altéré ; Dionysos avait à Athènes un théâtre, plusieurs temples, des chapelles consacrées sous son nom. Cependant nous n'avons pas trouvé que le saint ait succédé nulle part au dieu.

Il y a donc plusieurs sortes de rapports entre les vocables chrétiens et les vocables païens. Les plus grossiers et les plus rares sont des rapports purement phonétiques, tels que *Dimitir* et *Dimitri*. Ceux-ci sont l'œuvre spontanée, inconsciente et impersonnelle des masses, c'est-à-dire de ces Attiques dégénérés du ve et du vi^e^ siècle, tourbe d'esclaves et de serfs plongés dans une obscure misère et une superstition profonde. Le changement d'une syllabe changeait la foi elle-même, mais il n'est pas probable qu'ils s'en soient doutés un instant. Le mythe ancien avait été si complètement oblitéré dans leurs consciences que si ont eût essayé de le retrouver on n'eût rencontré que le nom hors lequel tout était confus. Ainsi ce nom survécut seul et les contemporains d'Alaric et d'Héraclius continuèrent à prier et à se réjouir en l'honneur des mêmes syllabes.

L'assimilation symbolique eut probablement une autre origine. Elle témoigne d'une réflexion approfondie sur les deux termes assimilés et d'un dessein formé de remplacer une idée par une idée presque semblable, quoique sous un autre nom. La plus remarquable de ces adaptations fut la substitution de la Sagesse de Dieu à la Sagesse Athéné, sortie du cerveau de Jupiter. Il n'est pas contestable que le hasard et la collaboration populaire n'ont guère eu de part à cette opération qu'on peut rapporter au clergé et aux évêques. En voici quelques exemples :

Le sanctuaire d'Asclépios ou Esculape, dieu de la médecine, devient de celui des saints Anargyres Ἅγιοι Ἀνάργυροι, deux médecins désintéressés qui soignaient gratuitement les pauvres de Cilicie, vers l'an 300. Plusieurs sanctuaires des Dioscures, deux frères bienfaisants qualifiés fréquemmeut de secourables (Βοηθόοι), sont également désaffectés au profit des deux frères médecins.

L'église des Douze-Apôtres Ἅγιοι Ἀπόστολοι, s'élève sur l'emplacement de l'autel des Douze-Dieux. L'association d'idées est claire. Nulle part la ressemblance fortuite, extérieure, accidentelle de deux conceptions religieuses entièrement distinctes n'est plus frappante.

Voici qui est plus raffiné. Une église d'Hagios Asomatos (Saint-Michel) s'élève sur les ruines dn gymnase d'Hadrien; une autre sur l'emplacement du gymnase de Cynosarges. Or, Hercule était particulièrement honoré dans les gymnases et au premier abord, on se demande comment Hercule pourra être remplacé par un hagios asomatos, un « saint incorporel ». Mais Hercule est le dompteur des monstres, de l'hydre de Lerne en particulier, et saint Michel est le vainqueur de Lucifer, qu'il enchaîne et foule aux pieds. Le symbolisme de l'ange ne diffère pas de celui du héros et les deux cultes s'offrent au peuple sous la même image.

Même idée quand il s'agit de saint Georges succédant à Déméter, à Thésée et à Héraclès dans leurs sanctuaires d'Éleusis, de Phalère, d'Athènes et de Marathon. Georges est vainqueur du dragon et à ce titre, peut prendre la succession de Thésée vainqueur du Minotaure ou d'Héraclès, vainqueur de l'hydre de Lerne. Voilà une relation symbolique tirée de la légende des héros et du saint; mais comment saint Georges succèdera-t-il à Déméter? Par une relation symbolique tirée de l'étymologie du nom. Déméter est la déesse de l'agriculture et des moissons; traduisez le nom de Γεώργιος, il devient le *saint Agriculteur* ou le *saint Laboureur*.

Ainsi les substitutions de vocables se sont faites, a Athènes et dans l'Attique, suivant trois méthodes; on s'attache au *son* du nom d'un saint, au *sens* de ce nom, ou à la *légende* même dégagée du nom.

Quelques églises ont reçu des titulaires tels que Hagios Héraclès et Hagios Mercourios. Cet Hagios Héraclès est un martyr athénien dont la fête tombe au 15 mai et qu'on a trouvé piquant de faire remplacer le dieu Héraclès titulaire d'un temple désaffecté. Quant à Hagios Mercourios la désinence de son nom ne l'empêche pas d'être un latin. De tout l'Olympe latin, Mercure est, en effet, le seul qui ait passé dans le calendrier grec. Sa fête, fixée au 25 novembre, est dite : fête de saint Mercure.

Nous ne pouvons qu'énumérer rapidement saint Nicolas, patron des matelots et protecteur des ports, succédant à Athènes à un hiéron de Poséidon, et à Colone recevant l'honneur d'une église dans un bourg spécialement consacré à Poséidon, fils de Chronos et de Rhéa, et Dieu de la mer. — Saint Jean le Chasseur substitué à Apollon Kynéios (le Chasseur) sur le mont Hymette et à Artémis chasseresse, à Brauron. — Saint Hélias honoré sur le faîte de dix montagnes ou collines de l'Attique qui étaient consacrées d'une façon générale, à titre de lieux élevés, à Hélios. — Sainte Marine, vierge dont on honore la chasteté dans une chapelle creusée dans la grotte des Nymphes à Athènes et sur l'emplacement du temple d'Artémis Eucléia (Artémis de belle renommée) fait ressouvenir de ces chastes ancêtres mythologiques.

Une foule d'églises de la Grèce sont dédiées à la Vierge toute sainte, *Panagia*. Plusieurs d'entre elles paraissent avoir remplacé des temples anciens.

Panagia Blastiké. « La Vierge qui fait germer » remplace le vocable de Léokorion, élevé en mémoire d'une famine, et du temple d'Ilithye, déesse des accouchements représentée voilée de la tête aux pieds.

Panagia Hypapanté. « La Vierge de la Présentation » en souvenir du jour où l'on célèbre la constatation officielle de la maternité divine; on s'explique aisément l'affectation sous ce vocable du Métroon, temple de la mère des dieux.

Panagia Pantéléousa, dans l'ilot d'Éléousa.

Panagia Theotocos, à l'Erechthéion où auparavant Athéné était spécialement adorée comme vierge et mère, ou nourrice d'Erechthée, son fils mystérieux.

Hagia Paraskéué. « Sainte Préparation » sur l'emplacement du Pompéion, édifice destiné selon Pausanias *à la préparation*, ἐς παρασκευήν, des processions religieuses.

Hagia Péghé. « Sainte Source » s'élève sur l'emplacement probable de la source sacrée d'Amphiaraüs en Oropie.

Hagia Sophia. « Sainte Sagesse, » au Parthénon consacré à la « Sagesse émanée de l'intelligence de Zeus ».

Nous avons dit que le vocable de *Stauros* pourrait être une allusion à la figure de la route de Mésagée coupant la chaîne des montagnes; de même *hagia Triada* rappelle le *trivium* formé par deux voies, venant du nord et de l'ouest à la porte Dipyles où elles s'amorçaient à la voie appelée *Dromos*, conduisant en ligne droite de la porte Dipyle à l'Agora.

L'étude que nous venons de faire sur le vocable et l'emplacement d'un grand nombre d'églises en Attique, nous a montré plus de quatre-vingts églises chrétiennes, s'élevant sur l'emplacement de temples antiques et dédiées presque toujours sous des vocables, qui rappellent sensiblement les vocables des temples auxquels elles ont succédé.

XX. Le fond antique sous la forme chrétienne. — Ainsi nous avons constaté jusque dans ce qui subsiste des antiquités du christianisme, l'exactitude de ce que nous avancions sur la persistance du sentiment antique,

Digitized by Google

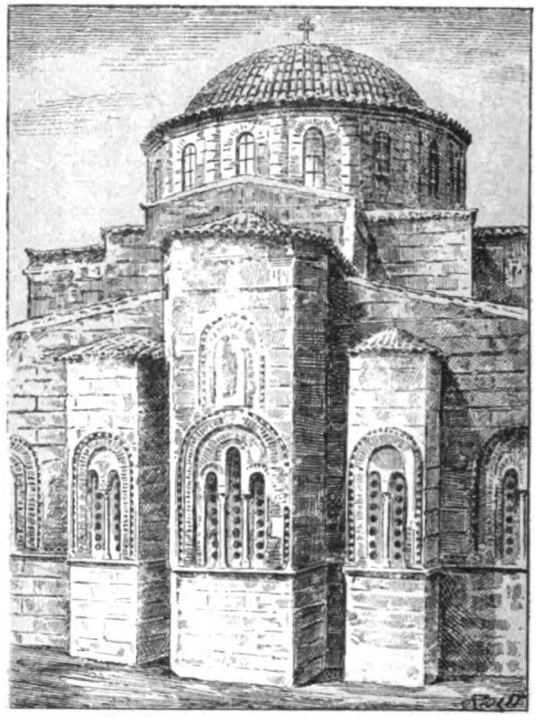
qui a fait du christianisme l'associé de la nationalité hellénique au même titre que l'avait été le paganisme. Ici les siècles et les hommes s'épuisent en vain contre le prestige qui s'attache au lieu qui demeure sacré. Le culte s'attache à l'emplacement; l'église le recouvre et reste à jamais debout; ruinée, on la relève ou du moins on respecte les ruines. Il n'y a que les ruines, à Athènes, qui ne périssent pas. L'érudit que l'examen des textes, des lieux, des inscriptions amène par d'autres voies à restituer un temple au même endroit, s'étonne de voir qu'un culte persistait sur la place abandonnée, meilleur gardien des antiques souvenirs que ne l'est la science elle-même.

N'est-ce pas à ce sentiment secret et profond que les Athéniens avaient de ce qui fait le caractère d'un peuple, qu'il faut attribuer le changement des mœurs antiques et des institutions de l'antiquité aux mœurs et aux institutions du christianisme, sans que les premières périssent entièrement et sans que les secondes se trouvassent amoindries? Wachsmuth et Hertzberg ont vu très justement le rôle délicat et tempéré du clergé chrétien à l'heure décisive, v^e et vi^e siècles, où le peuple hellénique se christianisa définitivement. Les évêques voyant les difficultés que la religion nouvelle éprouvait à pénétrer dans les masses, se montrèrent faciles aux accommodements. On fouera des parallèles entre les doctrines chrétiennes et les idées analogues de l'hellénisme; on substitua aux héros antiques des saints qui s'en rapprochaient d'une manière ou d'une autre. Il arriva ainsi que ceux qui machinalement faisaient le trajet de leur maison au temple d'Esculape pour solliciter la guérison n'eurent pas à modifier leur itinéraire et trouvèrent chez Esculape la clientèle accoutumée entourant un successeur non moins achalandé et bienfaisant. Ainsi le peuple, sans en avoir claire conscience, ne sut peut-être pas au juste à qui il s'adressait, mais la transition était si douce qu'il s'en occupait peu, et pourvu qu'il fût soulagé et guéri, la confession du guérisseur lui importait peu.

Une bonne part de l'esprit ancien survécut et se transfusa, purifié, ennobli, dans le christianisme, dans ses fêtes, son cérémonial. Le touchant usage de l'*incubatio* consistant à aller dormir dans le temple du dieu Asclépios pour recouvrer la santé, passa tel quel dans le christianisme, et le Grec gravement malade ne manque pas d'aller se coucher dans l'église du saint guérisseur. Voir INCUBATIO. Enfin, si les anciennes panégyries sont entrées profondément dans la vie chrétienne, de même l'héritage de l'antiquité se manifeste dans bien des usages solennels autrement encore que dans leur forme extérieure. Ainsi la procession lugubre si originale qui traverse la moderne Athènes dans la nuit du Vendredi-Saint, en accompagnant à la lueur de mille cierges et au chant des cantiques plaintifs, le corps en cire du Christ à son sépulcre, a été comparée avec quelque vraisemblance aux grandioses processions avec flambeaux des Éleusinies. Il était naturel de transporter à la semaine pascale les solennités et les cérémonies d'une fête, qui repose sur les mêmes antithèses de sentiments que la fête antique : c'est ici comme chez les Grecs le brusque passage de la douleur à la joie, d'un jeûne sévère et ascétique à la joie de vivre et à la ripaille la plus désordonnée.

XXI. LE MONASTÈRE DE DAPHNI. — De même qu'à Alexandrie nous avons rencontré aux environs de la ville, le sanctuaire des saints Cyr et Jean; à Antioche le monastère de Siméon le Stylite, dans la banlieue d'Athènes nous trouvons le monastère de Daphni.

Le monastère de Daphni est situé à 10 kilomètres d'Athènes, au point où le défilé de la Voie sacrée, resserré par les hauteurs appelées Βουνά Δαφνιοῦ au Sud et Στεφανόβουνο au Nord, descend droit à la mer de Salamine qui commence à paraître par delà les beaux pins de l'Égalée. Il est consacré à la Dormition de la Vierge et a dû probablement s'appeler d'abord τὸ Δαφνεῖον. A cette place même s'élevait primitivement un temple dédié à Apollon. L'étude de ce monastère a été faite depuis peu d'années, avec une compétence et une science qui ne laissent qu'à rappeler brièvement ce qui a été exposé avec tout le détail désirable [1]. Ce qui subsiste de Daphni aujourd'hui appartient presque exclusivement à l'archéologie byzantine médiévale, du



1082. — Église de Daphni. Côté est. D'après une photographie.

XIe siècle environ et des siècles suivants. Il n'est pas dans le cadre des études du *Dictionnaire* de descendre jusqu'à cette date, nous nous bornerons donc à étudier les vestiges du premier monastère, celui du vi^e siècle (fig. 1082).

Cette date reculée nous est fournie par les ruines mêmes. L'église avec le réfectoire qui l'avoisine et le cloître cistercien appuyé sur elle, ne s'oriente pas comme l'enceinte formant un carré légèrement irrégulier d'un peu moins de 100 mètres de côté [2]. L'église s'élève sur l'emplacement d'un édifice plus ancien, dont un alignement subsiste au-devant de sa façade, au-dessous du niveau de son pavement. C'était la première église. Or, celle-ci était orientée précisément comme l'enceinte et construite, à sa base du moins, avec les mêmes matériaux [3]. Mais elle dut disparaître pour faire place à une construction dans le goût nouveau, tandis qu'on garda les vieilles murailles. Elles faisaient du monastère une véritable forteresse, les blocs

[1] G. Millet, *Le monastère de Daphni, Histoire, architecture, mosaïques*, in-fol., Paris, 1899. Nous ne ferons que suivre et abréger littéralement le premier chapitre de cet admirable travail. Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1900, p. 168-170. — [2] Les angles ne sont pas tout à fait droits. Les côtés nord et sud ont 97-50, les côtés est et ouest 96-75. Ces irrégularités ne proviennent que de l'exécution. — [3] Ce sont des blocs de conglomérat longs d'environ 1-40 comme ceux des fondations de l'angle sud-ouest, reposant également sur un double lit de mortier à la pozzolane et de terre mêlée à la brique et du sable.

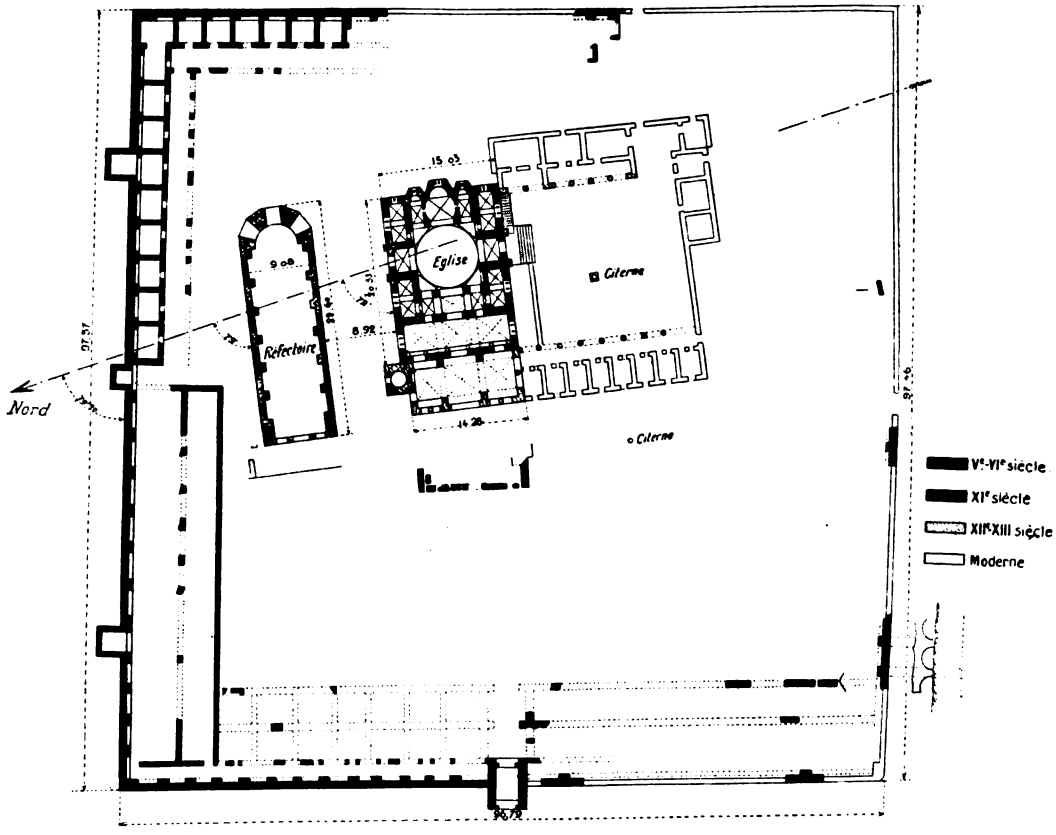
Digitized by Google

ayant en moyenne 1m25 de long, 0m60 de haut et 0m45 d'épaisseur. Ces blocs sont quelquefois posés à joints vifs; mais, le plus souvent, ils sont liés par une couche de mortier ou bien par un rang de briques, et même de moellons irréguliers, qui devaient compenser les irrégularités et les vides produits. Les fondations reposent sur un double lit de mortier à la pouzzolane et de terre mêlée à du gros sable de mer et à de la brique pilée.

La courtine est épaulée par des pieds-droits, liaisonnés avec elle et portant des arcades. Ses deux parements se rejoignent ou ne laissent qu'un très faible espace au blocage en maçonnerie qui, d'ordinaire, occupe le milieu des murailles byzantines[1]. Mais le long de la route, le parement désagrégé a fait place presque partout à la maçonnerie. A 3m36 au-dessus du soubassement, au niveau de la naissance des arcades, il se produit une légère retraite du mur, et la maçonnerie remplace l'appareil. A environ 6 mètres, un chemin de ronde longe les créneaux. Trois saillies du mur forment, le long de la route, autant de tours carrées, voûtées en berceau au niveau du chemin de ronde qu'elles dominaient[2].

L'entrée du monastère était située à l'ouest. Entre deux épais contreforts, saillant hors de l'enceinte et qui devaient porter une tour s'ouvrait la porte unique, conformément aux prescriptions de la Novelle CXXXIII, 1, qui en autorisait deux au plus. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point par où Daphni relève de l'architecture officielle au temps de Justinien. Semi-forteresse et semi-monastère on y retrouve l'application des mêmes prescriptions qui caractérisent les couvents de Kalat-Seman, d'Assouan, de Tébessa bâtis vers le même temps et qui leur sont communes avec les constructions militaires dont se couvrait l'empire.

Les vestiges du premier monastère, sauf le long mur septentrional, sont enfouis à d'assez grandes profondeurs, parfois jusqu'à deux mètres. L'alignement des édifices était parallèle à celui des murs et de la basilique; ils étaient construits avec les mêmes matériaux, sauf dans l'angle sud-ouest, à la base de la ligne intérieure, où le tuf blanc remplace le conglomérat. A l'angle nord-est nous voyons de petites salles rectangulaires[1] adossées au mur. Elles s'ouvraient sous un portique dont on retrouve, par places, le soubassement. L'édifice, écrit M. G. Millet, avait un premier étage qui a laissé des traces au mur, et sans doute un double portique décorait toute sa façade : un triple portique analogue reste en place dans les ruines de Saint-Siméon. L'édifice ainsi décoré se développait, dans l'angle nord-est, depuis la petite tour centrale du mur nord, et se terminait à l'est assez près du point où la trace en est perdue, puisqu'un peu plus loin un alignement différent apparaît. Peut-être se repliait-il vers l'église pour



1083. — Plan du monastère de Daphni. D'après G. Millet, *Le monastère de Daphni*, pl. II.

[1] Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, in-8°, Paris, 1896, p. 148-194. — [2] Le mur ne reste qu'au nord, ce qui reste sur les trois autres faces prouve qu'il s'y continuait avec ses pieds-droits et ses arcades. Le seuil est à 4m81 au-dessous du niveau du soubassement du mur septentrional. Les contreforts ont 0m95 d'épaisseur. L'entrée formait un couloir de 6m, qui pénétrait de 1m60 à l'intérieur de l'enceinte, fermé à ses extrémités par deux portes, dont on voit encore les montants et les seuils. Mais les parois de ce couloir bouchaient les passages qui longent l'intérieur des murs. A l'origine la porte intérieure était dans l'alignement de l'enceinte.

Digitized by Google

former à côté d'elle une cour rectangulaire entourée de portiques, pareille à celle de Saint-Siméon le Stylite.

Du vaste corps de bâtisse qui se développait le long du mur occidental, nous ne connaissons que quelques traces de fondations. A gauche de l'entrée, le long de l'enceinte, un mur de soutènement, dégagé par les fouilles, enchâsse quelques vestiges de parement et toute une suite de dalles, dressées par couples comme les montants des portes dans l'angle nord-est. Il y avait donc un passage et le mur d'enceinte restait libre. D'autres montants se retrouvent sur l'alignement opposé. On peut ainsi, d'après l'archéologue qui connaît mieux que personne Daphni, admettre une double série de pièces adossées les unes aux autres, comme il y en a à Saint-Siméon derrière le portique à trois étages, s'ouvrant les unes vers l'église, les autres vers le mur.

Le mur nord, jusqu'à la tour centrale, était libre aussi, si l'on en juge par son aspect; mais la façade qui pouvait limiter de son côté l'édifice n'a pas laissé de trace sûre. On voit mal comment cet édifice, était distribué. Il devait renfermer la grande salle que l'on rencontre dans tous les monastères de cette époque, ceux de Chaqqâ, de Saint-Siméon, d'Assouan.

Au sud, les alignements que nous avons relevés sur les autres côtés n'existaient certainement pas. Vers l'angle sud-est, on a découvert assez profondément quelques murs en maçonnerie irrégulièrement distribués. C'étaient les communs du monastère.

Si on se reporte au plan (fig. 1083) et aux indications qui viennent d'être données, on voit que près de l'entrée du monastère un grand bâtiment s'étendait sur toute la largeur de l'enceinte. Là devaient se concentrer les services publics du monastère tels que : hôtellerie, hôpital, asile, peut-être même écoles. En traversant le spacieux vestibule de ce vaste bâtiment, on arrivait en face de l'église et l'on trouvait, à gauche, la salle d'honneur; au delà de cette salle et sur le côté de l'église, une cour retirée, loin du mouvement des pèlerins et des hôtes, donnait accès aux cellules voisines du sanctuaire. Cette cour était, en réalité, un cloître par lequel on avait accès sur les locaux principaux du monastère: église, chapitre. Enfin, à droite, dans le bas et assez loin de l'église, un large espace était réservé aux besoins de la vie matérielle.

Les cellules ne laissent pas que de surprendre. Le régime monastique était alors la vie commune. Aux termes des *Novelles*, les moines devaient non seulement manger, mais aussi dormir ensemble. Ils se répartissaient donc pour y passer la nuit dans quelques salles spacieuses. La présence de cellules à Daphni invite à croire le monastère antérieur à la promulgation des *Novelles*. Il faut pourtant rappeler que les *Novelles* autorisaient les ascètes éprouvés par plusieurs années de vie commune à habiter, ainsi que les malades et les vieillards, des cellules comprises dans l'enceinte du monastère. Ainsi l'on pourrait, à la rigueur, placer la construction de Daphni à l'époque de Justinien, en admettant que la cour nord-ouest ait servi de retraite aux anachorètes et que la communauté ait vécu dans le bâtiment de l'ouest, plus près des malades, des pauvres et des pèlerins.

Il est même possible que la prise de possession de Daphni par les chrétiens soit plus ancienne encore. En ce lieu même s'élevait un temple d'Apollon qui fut probablement brûlé après le sanctuaire d'Eleusis, en 395, par les envahisseurs goths. Aussitôt après le départ des barbares, avant 401, Arcadius fit restaurer la Voie sacrée [1]. Dès 397, un rescrit adressé au préfet d'Orient, Astérius, ordonnait d'utiliser pour les travaux publics les temples démolis. On en trouva sur les bords de la Voie sacrée de telles quantités qu'on put songer à élever avec eux un édifice important.

L'étude des ruines et des fragments sculptés amène également à une date ancienne, au VIe ou plutôt même au Ve siècle. On peut noter : 1° l'emploi de l'acanthe molle trilobée qui caractérise le Ve siècle [2]. Cette même acanthe se retrouve à Sergilla, à El-Barah, à Saint-Siméon, mais à Daphni nous devons noter cette particularité qu'elle présente aux angles une feuille d'eau qu'on ne rencontre pas en Syrie, mais qui se retrouve

1084. — Chapiteau de fenêtre. Monastère de Daphni. D'après Millet, *op. cit.*, p. 8, fig. 1.

aux mêmes places sur des fragments d'Athènes [3] et de Delphes ainsi que sur l'imposte du musée du Louvre [4]. A Daphni encore, la même acanthe encadre une croix sur trois chapiteaux de fenêtre [5]; motif qui se retrouve sur un chapiteau de porte au palais de Théodoric [6] (fig. 1084).

2° L'emploi de chapiteaux de type romain entourés d'un rang de feuilles d'acanthe d'où émerge un rang de feuilles d'eau. Un de ces chapiteaux a été trouvé sous le pavé de l'Église actuelle dans la petite chapelle de l'angle Sud-Ouest. Trois de ces chapiteaux sont en marbre blanc, ils ont le même diamètre et à peu près la même hauteur. Ils viennent donc tous de la même Église, sans doute de celle qui précéda l'Église actuelle (fig. 1085).

Plusieurs autres morceaux de sculpture présentent entre eux des rapports évidents; en outre, ils peuvent être rapprochés de divers fragments encastrés à Athènes dans les murs de la petite cathédrale, sur l'Acropole ou dans l'enceinte de la Tour des Vents et dans les Églises du Péloponnèse. Malheureusement ces fragments ne sont pas datés, mais nous avons vu que les points de contact reconnus entre l'imposte d'Athènes et les marbres de Delphes permettaient de faire remonmonter cette décoration vers le VIe ou le Ve siècle. Il semble que pour bon nombre de fragments de Daphni il ne faille pas descendre plus bas.

XXII. Église du Lycabettos. — En 1881, en creusant les fondations d'une maison au pied du Lycabettos (ὁδὸς Παχάλωφ ἀρ, 22) on mit à jour les murs d'une ancienne Église ainsi que plusieurs fragments d'architecture et quelques inscriptions. Peu après on employa les uns dans la nouvelle bâtisse et les autres achevèrent de se perdre. MM. J. Strzygowski et J. Dell eurent le

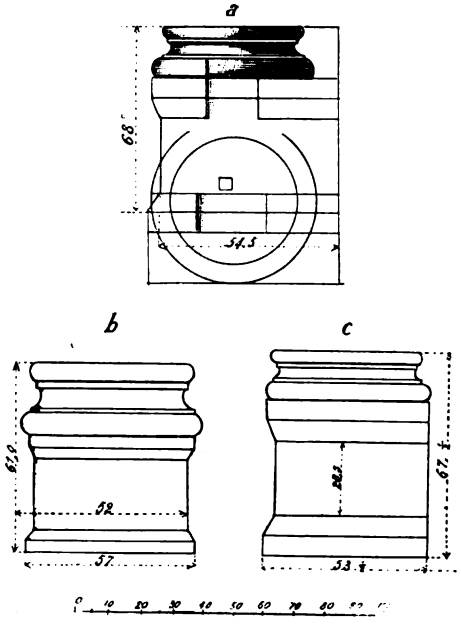
[1] Perdrizet, *Le nouveau milliaire de Daphni*, dans le *Bull. de corr. hellén.*, 1897. — [2] J. Strzygowski, *Das goldene Thor in Konstantinopel*, dans *Jahrbuch d. kais. deutschen archäol. Instituts*, 1893, t. VIII, p. 9-10; *Byzantinische Denkmäler*, in-4°, Wien, 1893, t. II, p. 209. — [3] Chapiteau de pilastre trouvé dans les fondations d'une maison au pied du Lycabette. J. Strzygowski, *Reste altchristl. Kunst in Griechenland*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 4, pl. I-*g*. (Ve siècle). Autre chapiteau de pilastre dans l'enceinte de la Tour des Vents. — [4] Voir plus bas, fig. 1105. — [5] G. Millet, *op. cit.*, p. 9, fig. 3. — [6] Rahn, dans *Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 1868, t. I, p. 286. On retrouve le même motif à l'époque macédonienne dans deux citernes de Constantinople. J. Strzygowski, *Byzant. Denkm.*, t. II, pl. XX, n. 4, pl. XXX.

Digitized by Google

loisir néanmoins d'étudier l'emplacement. L'abside, dont le diamètre était de 3m48, s'élevait encore à une hauteur de 0m30 à 0m40 au-dessus du sol. A droite, cette abside est accolée à une autre abside plus petite.

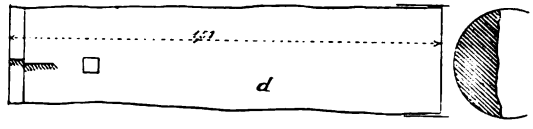
1085. — Chapiteau. Monastère de Daphni.
Ibid., pl. 8, fig. 2.

Au dire des habitants de la localité, les murs se prolongent sur l'emplacement correspondant aux constructions actuelles. A l'intérieur de l'abside principale se voyaient cinq bases de colonnes qui ont été employées



1086. — Bases de colonnes, au Lycabettos.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. III, pl. I, fig. *a*, *b*, *c*.

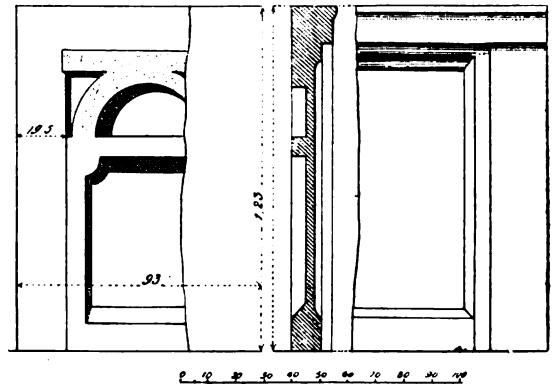
dans la construction du portique de la maison nouvellement bâtie dans laquelle ils font l'emploi de pilastres corniers. Ces bases se composaient de deux blocs de marbre pentélique : un piédestal et une base proprement dite de forme romaine, mais de dimensions variables, tantôt plus grandes tantôt plus petites que celles du piédestal. Celui-ci n'offre d'ailleurs pas non plus l'uniformité. Ici il est travaillé sur trois faces; là, sur deux faces seulement (fig. 1086). On s'explique sans peine ces particularités; nous nous trouvons en présence de matériaux de remploi pris de divers côtés qu'il s'agissait d'égaliser entre eux afin de les adapter à leur nouvelle destination. Cette pratique est générale dans l'empire à partir du Ve siècle; nous en avons rencontré un exemple typique dans une basilique africaine, Tigzirt (voir, t. I, col. 683). Il est plus difficile de déterminer le rôle qu'ont joué les colonnes



1087. — Colonne, au Lycabettos.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. III, pl. I, fig. *d*.

dans la construction primitive; était-elles employées dans une colonnade libre, ou bien en guise de pilastre, ou bien encore en guise de pilastre cornier, nul indice ne nous renseigne sur ce point; une des colonnes déposée aujourd'hui en fragments devant la maison ne nous apprend rien (fig. 1087). Nous avons probablement deux pilastres corniers dans ces fragments qui présentent des incisions latérales dans lesquelles viennent exactement s'adapter deux abaques. Tous les abaques qu'on a retrouvés, gisant dans la cour de côté et d'autre étaient ornés de niches (fig. 1088), moulurés ou simplement polis.

Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls débris retrouvés et, vu la rareté des ouvrages architectoniques prébyzantins à Athènes, l'intérêt qui s'attache à ces fragments est assez grand. Un chapiteau n'a été travaillé que sur deux faces et en partie seulement sur la face la plus longue. Il présente des feuilles d'acanthe très



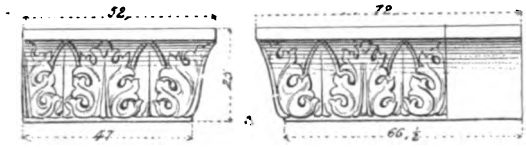
1088. — Abaques à niches.
Ibid., t. III, pl. I, fig. *e*, *f*.

saillantes alternant avec des feuilles larges et pointues (1089). Un linteau employé aujourd'hui en guise de marche offre au centre le monogramme post-constantinien accompagné de larges feuilles et de demi-feuilles d'acanthe (fig. 1090).

Une observation attentive de ces divers fragments permet de conclure à l'existence d'une rangée de colonnes dessinant la nef centrale dont la largeur était de 3m14. La distance entre les colonnes était, d'axe en axe, de 1m45. Les rainures latérales accusent la présence de grilles ou de *clathri* ayant 1m13 en hauteur. La partie des colonnes et des *clathri* regardant la nef

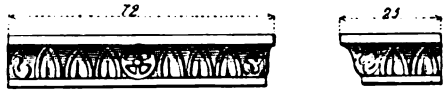
Digitized by Google

centrale était polie; celle qui regardait les nefs latérales était brute. Des bases de colonnes de même style et appartenant à la fin du vᵉ siècle ont été relevées dans l'atrium de l'église d'Avennocavat, et d'une date



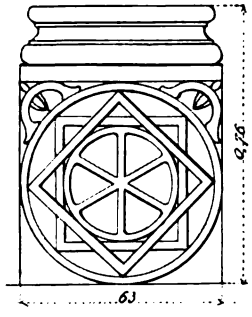
1089. — Chapiteau.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. III, pl. I, fig. *g*.

un peu postérieure, le vᵉ siècle environ, dans l'intérieur de l'église de Kalat-Seman, à Antioche [1]. Mais c'est surtout à Rome, au IVᵉ siècle, qu'on rencontre ce style, à Saint-Pierre et à Saint-Jean-de-Latran, où des piédestaux de ce genre se trouvent dans les rangées de colonnes qui forment la subdivision des nefs latérales. Ce fait indiquerait une tendance à revenir aux anciens modèles [2]. Notons encore ces mêmes piédestaux à



1090. — Linteau.
Ibid., t. III, pl. I, fig. *h*.

Athènes, sur l'Acropole. Mais l'exemplaire le plus intéressant de la série est celui qui fut trouvé à Trimocastro, à trois heures de Thèbes, dans le voisinage de l'ancienne Thespie [3]. Il appartient au groupe des piédestaux qui se voient sur la porte d'Or, à Constantinople, et datent du temps de Théodose le jeune, en même temps qu'au groupe des colonnes de Saint-Apollinaire-in-classe, à Ravenne. La décoration du piédes-



1091. — Piédestal de Trimocastro.
Ibid., t. III, pl. I, fig. *i*.

tal de Trimocastro comporte un cercle logé dans un carré dont les angles supérieurs portent des ancres croisées. Un autre cercle inscrit contient le monogramme du Christ (fig. 1091).

Ces analogies relevées avec divers monuments permettaient de croire que l'Église du Lycabettos date du vᵉ siècle. La présence des *clathri* qui se retrouvent à Olympie, dans la nef centrale, confirme cette date ainsi que la forme du monogramme et la présence de l'acanthe pointue avec un fort relief [4].

XXIII. Le Céramique d'Athènes et les cimetières. — Sous l'influence du christianisme, la crémation des cadavres fut peu à peu délaissée pour l'inhumation. Il en fut, sur ce point, en Grèce comme presque partout ailleurs. Mais il est intéressant de remarquer comment cette nouvelle coutume chrétienne se relie à une antique tradition. Au temps où la fabrication des vases d'argiles était la plus florissante, l'usage s'était établi en Grèce d'employer, comme élément de la décoration des tombeaux, la petite lampe d'argile d'un diamètre de quelques pouces, ornée de figures en relief. Or, cette lampe a passé aux tombeaux chrétiens, mais avec des symboles adaptés à la nouvelle croyance. Les lampes apparaissent sur un très grand nombre de tombeaux des communautés nouvelles qui, nous l'avons dit, étaient nombreuses alors, surtout dans les îles de l'archipel. Mais dans la capitale du monde hellénique, à Athènes, où le Céramique avec ses rangées de tombeaux retenait le souvenir mélancolique des grands morts du passé glorieux de ce peuple d'une manière non moins saisissante que l'Acropole avec les édifices du siècle de Périclès, les anciens chrétiens de langue grecque cachaient alors leurs morts dans la région la moins fréquentée avoisinant la partie nord-est du mur d'enceinte [5].

Les anciens collecteurs d'inscriptions prenaient malheureusement peu de soin de noter le lieu exact de leurs trouvailles; c'est ainsi que nous sommes réduits à ignorer la provenance de la plupart des inscriptions trouvées à Athènes, provenance qui, si elle avait été marquée, nous apprendrait aujourd'hui l'emplacement des anciens cimetières chrétiens de la ville. C'est d'après quelques trop rares indications que nous pouvons suppléer à cette lacune. Neuf épitaphes relevées à l'ouest du théâtre de Bacchus Dionysos autorisent à voir en cet endroit un lieu de sépulture chrétienne [6]. Les tombes renfermaient, outre les ossements, divers objets mobiliers en métal, des vases de terre et de verre d'une fabrication extrêmement grossière [7]. Toutes ces épitaphes sont antérieures au vᵉ siècle.

A peu de distance, proche de l'Odéon et des murs de l'Asclépieion furent trouvées cinq épitaphes [8].

Dans une autre partie de la ville, au Dipylon, dans le voisinage de l'Église τῆς ἁγίας Τριάδος ont été trouvées neuf épitaphes [9] et quelques autres vestiges de la présence d'une communauté chrétienne [10].

Au pied de la colline du Lycabettos, sur l'emplacement d'une minuscule Église, dix inscriptions paraissent avoir été apportées des environs [11].

Près de l'Église appelée *Lampriotissa*, deux épitaphes [12].

Près du Stade a existé une nécropole à l'époque chrétienne superposée à une nécropole d'époque plus ancienne et à une troisième datant des temps helléniques [13].

XXIV. Sculpture. — Le musée central d'Athènes (*Kentrikon*) possède une statuette du Bon Pasteur trouvée en Grèce et désignée communément sous le nom

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XX, p. 149 sq. — [2] Ce n'est que beaucoup plus tard, sous les Paléologues, qu'on constate un semblable retour en Orient. Trois des six colonnes du cloître de Pantanassa à Meitra sont établies sur des piédestaux semblables à ceux dont nous parlons; mais peut-être, ici encore, ne sont-ce que des matériaux de remploi, cf. Couchaud, *Choix d'églises byzantines en Grèce*, in-fol., Paris, 1842, pl. XXV, n. 9. — [3] Conservé au musée; d'après le gardien de cet établissement le piédestal de l'Eremoklision. — [4] L'acanthe travaillée de cette façon se trouve sur la porte d'or, qui date de Théodose le jeune. — [5] L. Ross, *Archäol. Aufsätze*, t. I, p. 35. — [6] Ch. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ-Parisiorum, 1878, n. 1-9. — [7] Φιλίστωρ, 1863, t. IV, p. 544. — [8] Ch. Bayet, *op. cit.*, n. 10-14. A l'Asclépieion fut trouvé un titulus byzantin de date postérieure. — [9] *Ibid.*, n. 15-23. — [10] Ἀθήναιον, 1873, p. 398. — [11] Ch. Bayet, *op. cit.*, n. 24-33. — [12] *Ibid.*, n. 38-39. — [13] *Ibid.*, p. 31. D'après Koumanoudis, plusieurs épitaphes auraient été trouvées dans l'Acropole, elles auront pu y être apportées de divers lieux. Cf. Bayet, *op. cit.*, p. 31, n. 43-37.

Digitized by Google

de Bon Pasteur de Patissia [1]. La conservation de cette statuette est assez mauvaise. Elle est brisée aux cuisses (fig. 1092) et toute la partie inférieure du corps manque. La hauteur de ce qui reste est de 0m44 cent. La statuette est en marbre blanc. « Le travail est loin d'être fin; tel qu'il est, on peut affirmer que le monument

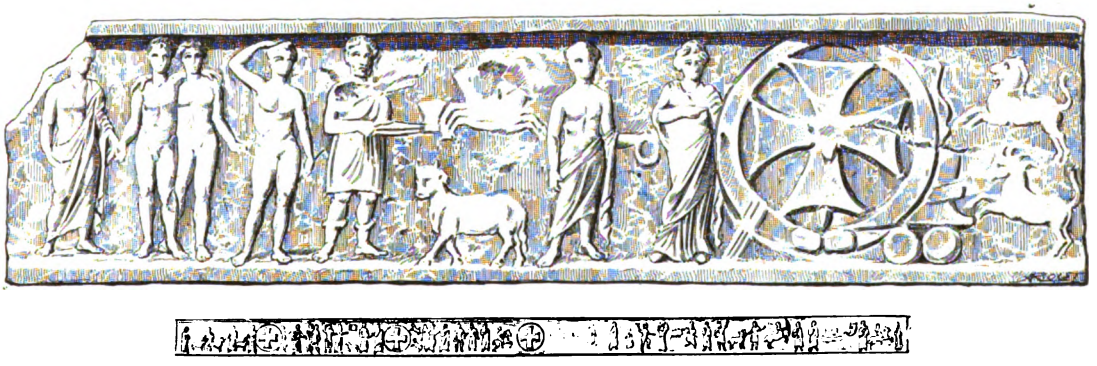
1092. — Le Bon Pasteur de Patissia.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, pl. IV, n. 1.

n'est certainement pas postérieur au IVe siècle; il y est peut-être antérieur. La partie postérieure de la statue n'a été dégrossie que sur les bords; elle se réduit à une colonne qui sert d'appui à la statue du haut en bas [2]. » Nous parlerons ailleurs (voir BON PASTEUR) de l'Hermès moscophore d'Athènes [3].

XXV. BAS-RELIEF. — Parmi les ouvrages antiques dont la conservation est due à quelque convenance tardive qui les a fait épargner, nous rencontrons une frise de marbre murée dans l'église Panagia Gorgopiko, à Athènes. C'est un bas-relief dont le développement total donne moins un zodiaque qu'un calendrier liturgique, où les différents mois sont indiqués par les signes du zodiaque et les fêtes ou autres événements périodiques par des figures ou des scènes appropriées. Dans cet important monument plusieurs figures n'ont pas

1094. — Bon Pasteur?
D'après la *Revue archéologique*, 1847-1848, pl. 63.

encore reçu d'explication. Le fragment que nous donnons (fig. 1093) fait voir un lampadophore (?), les gémeaux (mois de Thargélion), un athlète se couronnant, un sacrificateur tenant une hache et se préparant à immoler un taureau; le cancer (mois de Scirophorion), le sacrifice des Dipolies, un épisode des Panathénées (le voile de Pallas placé sur le vaisseau à roulettes). Une partie de ce dernier sujet a été sacrifiée afin de permettre la sculpture d'un motif nouveau, la croix; puis viennent le Lion et Sirius (mois d'Hécatombé). Il reste encore



1093. — Bas-relief en marbre de l'ancienne cathédrale d'Athènes. D'après Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce*, t. II, pl. 21.

[1] Th. Homolle, dans la *Revue archéologique*, nov. 1876, p. 297 sq.; Ch. Bayet, *Recherches sur l'hist. de la peint. et de la sculpt.*, in-8°, Paris, 1879, p. 30; Veyries, *Les figures criophores*, in-8°, Paris, 1886, p. 77; J. Strzygowski, *Reste altchristlicher Kunst in Griechenland*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 98, pl. IV, n. 1; A. Dumont, *Mél. d'arch. et d'épigr.*, in-8°, Paris, 1892, p. 595; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. VI, pl. 428, n. 7, p. 35. — [2] Th. Homolle, *Statuette du Bon Pasteur*, dans la *Revue archéol.*, 1876, p. 298. — [3] M. Theoxenon, *Les fouilles récentes de l'Acropole d'Athènes*, dans la *Gazette archéologique*, 1888, t. XIII, p. 39, pl. VII.

Digitized by Google

sur d'autres fragments de ce bas-relief bon nombre de figures à déterminer [6].

Les fouilles poursuivies sur tous les points de l'Acropole d'Athènes depuis un demi-siècle n'ont guère confirmé, nous le verrons plus loin, ces paroles de Léon de Laborde : « J'ai cherché vainement au milieu de près de trois mille fragments de sculpture, un seul sujet qui ne fût pas païen, et j'ai acquis la conviction que l'antiquité chrétienne n'a rien laissé après elle dans ce grand musée de la sculpture de tous les âges [1]. » Un fragment presque informe en marbre pentélique fut cependant trouvé sur l'Acropole; malheureusement il ne subsiste qu'une partie de la composition totale sans qu'on puisse déterminer ce qui manque, ni supposer le sujet d'ensemble. La manière dont le fragment est équarri semble

1095. — Dalle.
D'après Bayet, *Art byzantin*, p. 318.

indiquer qu'il a servi, retourné, dans quelque construction. Ce qui subsiste (fig. 1094) représente un personnage tête nue et nimbée, vêtu d'une courte tunique serrée sur les hanches et de la chlamyde, dont les plis se rejoignent sur la poitrine et flottent sur le côté, tient de la main gauche une longue gaule et porte la main droite à la bouche. Les jambes semblent nues; cependant il est possible qu'elles soient couvertes d'anaxyrides. Près de ce personnage et à sa gauche, un homme ou un enfant retient un bélier; sur un plan plus éloigné un serpent s'enroule autour d'un cyprès.

Ce n'était pas sans de solides raisons que ce bas-relief pouvait être attribué au christianisme. Toutefois rien ne nous y fait reconnaître un sujet chrétien. L'homme à la gaule et son compagnon, le bélier, le serpent enroulé ne présentent rien de spécifiquement chrétien. La présence du nimbe, bien qu'elle puisse autoriser une présomption, ne permet pas d'aller plus loin; d'ailleurs le nimbe est plus fréquent chez les païens qu'on ne le croyait, il suffit de se rappeler les fresques de Pompéi, et plus particulièrement les divinités aux auréoles bleues [2]. Nous ne croyons pas devoir introduire le bas-relief en question parmi les monu-

1096. — Orphée.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. IV, pl. 6.

ments chrétiens. La technique paraît antérieure au IVe siècle [3].

L'archéologie chrétienne et byzantine est tellement éclipsée à Athènes par les ouvrages de l'époque classique qu'on l'y a traitée longtemps comme n'existant pas. Ce n'est que depuis une vingtaine d'années que le Musée central a fait une place aux antiquités qui

[1] S. Reinach, *Biblioth. des monuments figurés;* Ph. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, in-4°, Paris, 1888, t. II, pl. XXI, p. 59. — [2] L. de Laborde, dans la *Revue archéol.*, 1848-1849, p. 56. — [3] P. Gusman, *Pompéi*, in-4°, Paris, 1899, p. 141, et sur L. de Laborde, *op. cit.*, p. 58-62, qui a, pour l'époque, très bien élucidé ce point du nimbe chez les anciens. A Ostie, une mosaïque représentant Sylvain, cf. *Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, Roma, 1874, p. 174-176, et *tavola d'aggiunta* LM. n. 3. — [4] Sur ce bas-relief, outre Laborde, dans la *Revue archéologique*, 1848-1849, cf. Scholl, *Archäologische Mittheilungen aus Griechenland*, in-4°, Frankfurt, 1843, t. I, p. 98, y voit un Asclépios. A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, p. 595, note 2, dit que « le sens (de cette représentation) n'est pas encore suffisamment établi. Tous les voyageurs ont vu, dans la Grèce moderne, la fête des agneaux, qui se célèbre à la fin de chaque grand carême ». Ch. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture*, in-8°, Paris, 1877.

Digitized by Google

n'avaient à se réclamer ni de la beauté ni du souvenir. Dans les salles consacrées aux antiquités chrétiennes et byzantines se trouve réunie une collection comprenant surtout des fragments d'architecture : frises ou linteaux ornés de croix ou d'animaux affrontés, chapiteaux ou dosserets sans ciselures, voussoirs sculptés. Il y a quelques bas-reliefs : une orante d'un beau style, mais martelée ; une femme assise, analogue à la Vierge d'un sarcophage de Ravenne, vers laquelle s'avance un personnage suivi d'un cavalier.

Les dalles sont parmi les pièces les plus intéressantes. Quelques-unes paraissent très anciennes, par exemple : une croix avec deux agneaux affrontés au-dessous des branches, deux oiseaux au-dessus ; un fragment analogue avec un beau paon. D'autres présentent des exemples de ce style étrange dû aux influences orientales : lion dévorant un mouton [1] (fig. 1095) ; aigle enlevant un lièvre ; deux lions affrontés, dressés contre un arbre informe dont ils s'apprêtent à manger les fruits.

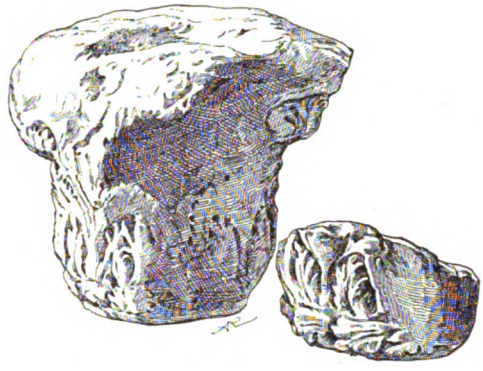
Des motifs de ce genre se retrouvent sur d'autres pièces telles qu'un rebord de table, avec des scènes de chasse ou d'animaux, séparés par des têtes humaines. Dans un bloc de marbre est taillé un jeune homme

1097. — Chapiteau.
D'après *Mittheilungen der kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts. Athenische Abtheilung*, 1889, t. XIV, n. 284.

assis, le buste nu, les jambes couvertes d'une toge, la tête coiffée d'un bonnet phrygien (fig. 1096). Il joue d'un instrument à cordes. Sur sa tête est un aigle ; sur son instrument un singe et une chouette. Des lions, des chiens, un sphinx, les animaux les plus divers forment au-dessus de lui et à ses côtés comme une guirlande. La plupart paraissent attirés par la musique, mais les lions ne manquent pas à leur office glouton. Sur le socle des animaux encore moins nobles, un escargot, un lézard [2]. Ce monument provient d'Égine [3] et peut être utilement rapproché d'une cornaline du musée de Berlin [4].

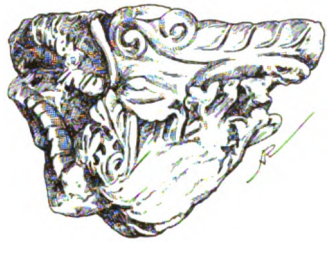
XXVI. Chapiteaux. — Des fouilles intelligemment conduites sur l'Acropole ont permis de mettre au jour toute une série d'intéressants chapiteaux [5]. Le plus ancien fut trouvé dans le Stoa d'Hadrien, sur l'emplacement de l'ancienne église de Μεγάλη Παναγία. On y voit, comme sur les chapiteaux corinthiens, deux rangs de feuilles d'acanthe. Huit feuilles au rang inférieur, quatre feuilles seulement au rang supérieur. Le fragment qui subsiste présente les dimensions suivantes : diamètre 0m33 ; hauteur, 0m15 (fig. 1097).

C'est principalement l'époque de la renaissance justinienne qui est représentée. Un type excellent nous en est donné par un chapiteau entier bien que fortement écorné et cassé en deux morceaux ; il mesure : diamètre en bas, 0m22 ; diamètre en haut, 0m28 ; hauteur, 0m31. Les feuilles sont disposées obliquement sous l'entablement, disposition qui se retrouve sur un chapiteau de Saint Vital à Ravenne [6]. Les acanthes n'enveloppent pas complètement le corps du chapiteau, elles laissent reconnaître très distinctement les quatre arêtes de la pyramide tronquée sur les faces de laquelle s'aplatissent



1098. — Chapiteau. *Ibid.*, t. IV, p. 285.

les quatre feuilles (fig. 1098). Un troisième chapiteau assez fruste nous montre le type byzantin déjà modifié qu'on peut rapprocher d'un chapiteau de la basilique Hercule, à Ravenne. Une rangée de huit acantes correspond aux quatre faces et aux quatre bossoirs ; surface, 0m32 cent. carrés ; hauteur, 0m20 (fig. 1099). Ces trois chapiteaux sont travaillés dans la même pierre qu'on retrouve également dans les chapiteaux de Ravenne. On l'appelle communément pierre de Procon-



1099. — Chapiteau. *Ibid.*, t. IV, p. 284.

nèse, le professeur R. Lepsius, de Darmstadt, dit qu'on rencontre les mêmes veines dans les carrières de Paros, dans celles de Tinos et en Asie-Mineure.

Les chapiteaux que nous venons de mentionner sont tous, malgré leur intérêt, éclipsés par un admirable spécimen taillé dans un bloc de marbre pentélique. C'est un chapiteau d'ante qui se trouvait sur la terrasse est de l'Acropole. Il mesure en hauteur, 0m29 ; base inférieure, 0m50 × 0m15 ; base supérieure, 0m63 × 0m19. C'est un véritable chapiteau corinthien dont les angles sont amortis par deux feuilles d'acanthe d'après le type ancien. A côté de ces feuilles poussent les tiges des

[1] Ch. Bayet, *Art byzantin*, in-8°, Paris, 1883, p. 318 fig. — [2] G. Millet, *Le musée d'antiquités byzantines à Athènes*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 648 ; J. Strzygowski, *Reste altchristl. Kunst in Griechenland*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. III, p. 105, pl. VI. — [3] J. Strzygowski, *op. cit.*, p. 105, rapproche ce bas-relief d'une pièce analogue conservée au musée de Tschnili-Kiosk. — [4] F. Becker, *Rom's altchristliche Cömeterien*, in-8°, Düsseldorf, 1874, p. 38. — [5] J. Strzygowski, *Die Akropolis in altbyzantinischer Zeit*, dans *Mittheilung. d. kais. deutsch. archäol. Instituts. Athenische Abtheilung*, 1889, t. XIV, p. 271-296. — [6] *Ibid.*, p. 282, fig. 1.

Digitized by Google

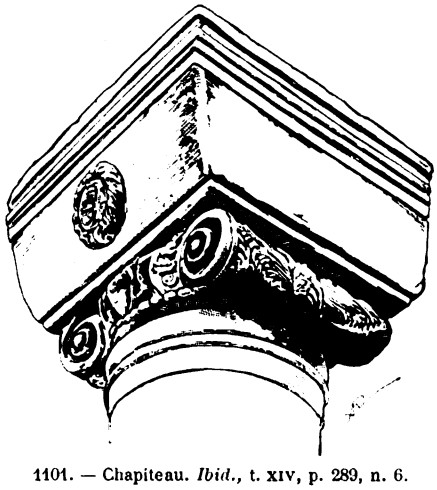
volutes. L'ornement central contraste avec ces réminiscences antiques par son caractère byzantin archaïque. Deux feuilles pleines et larges, fortement dentelées se dressent l'une à côté de l'autre, mais contrairement à ce qui se voit d'ordinaire au lieu de se déployer elles semblent inclinées par le vent. La partie repliée forme

1100. — Chapiteau.
D'après *Mittheil. d. k. deut. arch. Instituts. Ath. Abtheil.*, t. XIV, p. 286, n. 4.

une saillie considérable. Au point où s'écartent les deux nervures un aigle, les ailes éployées, est venu se poser [1] (fig. 1100).

Les feuilles inclinées nous présentent une caractéristique d'un grand nombre de vieux monuments byzantins, parmi lesquels les plus connus sont les chapiteaux de la basilique de Saint-Apollinaire-in-Classe, à Ravenne et quelques-uns de la basilique d'Hercule, dans la même ville. Autres exemples à Saint-Démétrius de Salonique [2] et à Kalat-Seman, en Syrie.

Ce magnifique spécimen avait semblé ne pouvoir être



1101. — Chapiteau. *Ibid.*, t. XIV, p. 289, n. 6.

byzantin [3]. Cette erreur était d'autant plus excusable que ces chapiteaux ne portent ni inscriptions, ni un signe quelconque de christianisme. Mais aujourd'hui, malgré cette absence d'indices positifs, des comparaisons instituées entre les monuments byzantins de la Grèce permettent de déterminer le caractère chrétien des monuments ornés de l'acanthe épineuse ou dentelée, gonflée de sève. L'étude de la basilique byzantine de Hagia Paraskeué à Chalkis a fait la pleine lumière sur ce point [4]. Deux des chapiteaux de cette basilique sont utiles à rapprocher de ceux de l'Acropole. Le premier est de forme ionique coiffé d'un lourd cube de pierre orné; il rappelle un chapiteau de Hagios Minas, à Salonique. Une des faces du chapiteau est décorée d'après les anciens modèles. De l'angle supérieur, à côté de la volute, pousse la demi-palmette; au centre l'ove sculpté avec filets. Les feuilles ont la dentelure caractéristique. L'imposte appartient au type vieux byzantin. Du côté de la nef du milieu, l'imposte porte le monogramme du Christ dans une couronne de feuilles disposées obliquement (fig. 1101). Le deuxième chapiteau de Chalkis est plus étroitement apparenté à notre grand chapiteau de l'Acropole, aux feuilles courbées par le vent. Deux rangs de huit feuilles chacun

1102. — Chapiteau. *Ibid.*, t. XIV, p. 290, n. 7.

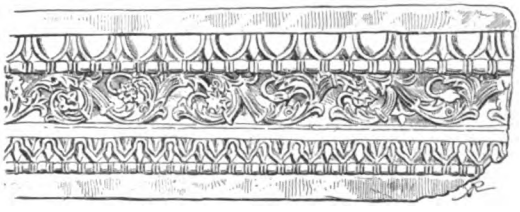
entourent la masse du chapiteau. Les feuilles inférieures s'inclinent à gauche, les feuilles du rang supérieur s'inclinent à droite [5]. Les nervures du milieu sont très saillantes à cause des cannelures rapprochées en ligne. Les angles sont formés par des volutes également très saillantes. Le tailloir est orné de stries d'oves et porte au milieu le bossoir ornée comme le chapiteau de l'Acropole reproduit plus haut (fig. 1100). Les feuilles sont grasses et dentelées (fig. 1102). A cette catégorie de chapiteaux se rapporte un fragment en trois morceaux trouvé à Acro-Corinthe [6] parmi les décombres qui avoisinent la chapelle de Hagios Demetrios. Huit feuilles dentelées enveloppent le corps du chapiteau. Un autre chapiteau, conservé au musée d'Argos [7], offre lui aussi huit feuilles de la taille ordinaire sur les chapiteaux corinthiens. Le tailloir a disparu.

[1] Ce chapiteau porte les symboles des évangélistes; conservé au palais épiscopal. — [2] Les empereurs byzantins avaient adopté pour leur insigne l'aigle des empereurs romains; on le voit souvent sur les ouvrages décoratifs du bas-empire. L'aigle se montre sur la colonne de Marcien à Constantinople et sur les chapiteaux du vestibule de l'église de Stoudios; on le retrouve à la porte d'Or, sur les chapiteaux en forme de corbeille de Tschinili-Kiosk, à Parenzo, à Santi-Démétrius de Thessalonique. — [3] Il en arriva de même à un monument non moins beau publié par Inwood, *The Erechthéion at Athens : fragm. of athenian architecture and a few remains in Attica, Megara, Epirus*, in-fol., London, 1827, pl. XXXIX, p. 161; édit. Quast, part. III, pl. IV, fig. 7, p. 193. Ce chapiteau avait été trouvé sur une colonne de la colonnade de Trevesa. Inwood présumait qu'il venait de Nicopolis. En réalité c'est un chapiteau byzantin en forme de corbeille; le bas de l'ove est entouré de feuilles inclinées. De l'ove sortent des feuilles d'acanthe probablement dentelées, la figure donnée par Inwood laisse ce point douteux. Des aigles assis supportent le tailloir. — [4] Cette église a été tiraillée en tous sens par les archéologues. Didron la veut faire franque, Buchon et Couchaud la rapprochent de la chapelle gothique attenante, Lampakis l'attribue aux Croisés, Stephani, Unger et Strzygowski reconnaissent enfin qu'elle a été bâtie par les Grecs. — [5] Même disposition sur un chapiteau de Saint-Démétrius, à Salonique. — [6] Brisé en haut et en bas. Hauteur de ce qui reste, 0m27; circonférence, 1m20. — [7] Diamètre en bas, 0m21; hauteur, 0m24.

Digitized by Google

M. J. Strzygowski, qui, avec son ordinaire pénétration, a conduit cette enquête archéologique, résume les résultats qu'on en doit tirer. Sur l'Acropole, dans la Stoa d'Hadrien à Athènes, à Trevesa, à Chalkis, à Argos, à Acro-Corinthe, ainsi que dans les endroits les plus divers de la Grèce byzantine on a trouvé des chapiteaux, qui, comme à Chalkis, sont sûrement chrétiens car ils portent le monogramme et présentent des ressemblances indéniables avec les chapiteaux de l'art byzantin des ve et des vi^e^ siècles, tels qu'on les rencontre à Ravenne, à Parenzo, à Salonique et à Constantinople. On en peut conclure qu'ils appartiennent à la même époque, c'est-à-dire à la vieille période byzantine et que la Grèce a subi dans une large mesure l'influence de l'empire d'Orient.

XXVII. Architraves. — Deux fragments d'architraves ont été trouvées sur l'Acropole. L'une d'elles se trouve aujourd'hui à l'extrémité est de la colline, près de la tour du guet. Elle est en marbre pentélique et mesure : hauteur de devant, 0m39; hauteur par derrière, 0m372; longueur, 2m04; épaisseur en haut, 0m22; épaisseur en bas, 0m19 (fig. 1103).



1103. — Architrave. *Ibid.*, t. xiv, p. 293, n. 8.

Les oves qui couronnent cette pièce sont peu saillants; ils sont larges et aplatis et s'avancent sur un chapelet d'astragales. La bande qui forme la partie principale de la pièce elle-même est large et porte des rinceaux sculptés sur un fond convexe. De chaque côté d'une feuille centrale de la famille des acanthes poussent des tiges qui se retournent toujours vers le centre, pour former soit une feuille à quatre nervures, soit une fleur étoilée à huit pans, soit une tête de pavot, soit une feuille de vigne, soit un fruit piriforme. Au-dessous une cimaise, un chapelet de perles et une large bordure.

On rencontre en Syrie d'autres exemplaires de ce type ornemental[1], et il s'est introduit à Constantinople au xe siècle où on le trouve sur fond uni, sur la base d'une colonne du Bazar Aoret, mais bientôt il prend des traits plus accusés et plastiques, par exemple sur le portique de l'église[2] de Stoudios et dans les entablements de l'église des Saints-Serge-et-Bacchus.

Le deuxième fragment d'architrave, taillé dans le marbre pentélique, fut rencontré à l'angle N.-E. du Parthénon. Il mesure en longueur 1m96, en hauteur, 0m305, en largeur 0m55. Près de la cassure se voit une croix sous laquelle une tablette donne naissance à des feuilles qui encadrent cette croix. Puis viennent des fleurs et des feuilles dont la combinaison se reproduit cinq fois de suite. Ce type est resté, jusqu'à ce jour sans point de comparaison. Le travail de ces deux architraves est fort médiocre. Les rainures qu'on relève sur les colonnes du Parthénon datant du moyen âge ne s'adaptent pas à ces deux morceaux de sculpture (fig. 1104).

XXVIII. Divers. — A ces quelques monuments nous pouvons oindre diverses indications qui ont leur prix. Le P. Babin écrivait au xviie siècle que « les Francs qui n'ont à Athènes que la chapelle des pères capucins, comme auparavant ils n'avaient que celle des pères jésuites, disent que des massons ayant trouvé sous terre parmi les ruines de cette ancienne église (l'église de Saint-Denys) une statue de la Vierge tenant son fils entre les bras, l'archevêque défunt aussitôt qu'il la vist la mit en pièces, de peur que les Latins n'eussent cet argument contre les Grecs et ne leur objectassent que saint Denys honorait les images en bosse, puisqu'on en avoit trouvé une dans les ruïnes de sa maison qui joint cette église »[3]. L. de Laborde suppose qu'il s'agissait simplement d'un groupe de *Kêphisodotos*, Cyrène tenant dans ses bras Pluton; groupe qui, d'après Pausanias, se trouvait précisément dans ce quartier de la ville[4].

Le musée de Patissia, à Athènes, conserve un bas-relief mesurant en hauteur 0m80 sur 0m50 de largeur. « La Vierge y est représentée debout, les bras étendus, dans l'attitude de l'oraison. Elle est vêtue d'une tunique talaire qui forme en tombant des plis droits et réguliers; sur ce premier vêtement est jeté un long manteau qui couvre la poitrine et flotte des deux côtés des bras. Malheureusement tout ce haut du bas-relief est mutilé, les bras ont à-demi disparu, bien qu'on en distingue nettement le mouvement. La tête est brisée, on ne voit plus que le large nimbe qui l'entourait. Deux petits médaillons placés à droite et à gauche devaient offrir selon l'usage consacré, les sigles abréviatifs des mots Μήτηρ Θεοῦ; un de ces médaillons n'existe plus, sur l'autre les lettres ont disparu[5]. » Outre sa date, que M. Homolle, reporte au vi^e^ siècle, ce bas-relief présente surtout de l'intérêt à cause des rapprochements qu'il provoque avec d'autres ouvrages. par exemple : un travail du même genre, plus tardif, conservé à Ravenne, dans l'église Santa-Maria-in-Porto[6], représente la Vierge Marie offrant dans l'attitude et l'arrangement général une entière similitude; à Salonique, un bas-relief fait voir exactement le même sujet[7].

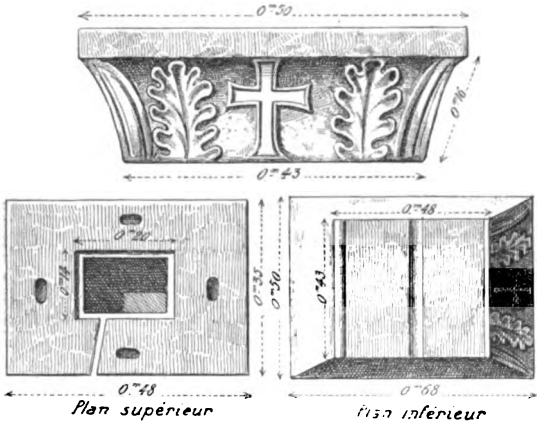
1104. — Architrave. *Ibid.*, t. xiv, p. 295, n. 9.

Les antiquités chrétiennes d'Athènes font si pauvre figure dans cette ville qui connut l'apogée et l'achèvement de la beauté antique, qu'on n'est qu'à moitié surpris de la négligence avec laquelle ont été traités ces souvenirs. Depuis quelques années, l'attention s'est enfin tournée vers eux. En 1892, a été fondé un recueil intitulé : Χριστιανὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρεία, et à la même époque une salle du Musée central fut destinée à la sculpture byzantine et chrétienne; elle renferme dès à présent, des fragments d'architecture (frises, linteaux ornés de croix, animaux affrontés, chapiteaux, voussoirs sculptés), des bas-reliefs, quelques sculptures en haut-relief et diverses pièces que nous avons énumérées ou décrites. Les autres antiquités chrétiennes, peintures, pièces d'orfèvrerie, etc., sont réunies dans l'église de Daphni restaurée et transformée en musée[8].

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, pl. xxxii, xlv, lxxvi, cxlviii. — [2] Salzenberg, *Die altchristl. Baudenkmale von Constantinopel*, pl. iii, n. 1, 3, 8; Pulgher, *Anciennes églises de Constantinople*, pl. i, n. 2. — [3] L. de Laborde, *Athènes aux xve, xvie et xviie siècles*, t. i, p. 192. — [4] C. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture*, in-8°, Paris, 1879, p. 107. — [5] *Ibid.*, p. 108. — [6] Ch. Diehl, *Les villes d'art célèbres, Ravenne*, in-8°, Paris, 1903, p. 113. — [7] C. Bayet, *op. cit.*, p. 109, note 1. — [8] *Bull. de corresp. hellénique*, 1893, t. xvii, p. 191; R. Bousquet, *La Société archéologique chrétienne d'Athènes*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, p. 241-245.

Digitized by Google

XXIX. Imposte d'Athènes. — Le musée du Louvre possède depuis longtemps un marbre[1] auquel on n'a accordé que tout récemment l'attention dont il est digne[2]. Il s'agit d'une stèle dont les deux faces portaient le texte de deux décrets rendus à la fin du ve siècle avant notre ère, aux termes desquels le sénat et le peuple d'Athènes ordonnaient la restitution des sommes empruntées aux temples pendant la guerre du Péloponèse[3]. La copie de Fourmont insérée par Boeckh au *Corpus* porte cette indication de provenance : *in loco cui nomen* Κάρβατος[4]. Rhangabé ajoute que l'inscription formait « la table de l'autel d'une petite église du village de Charvati appartenant à M. A. de Roujoux et située derrière le mont Hymète et aux pieds du mont Pentélique, non loin de l'ancien bourg de Gargytos »[5].



1105. — Imposte d'Athènes.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXVI.

Ces renseignements sont reproduits dans les mêmes termes par M. Fröhner[6] (fig. 1105).

Ce n'est pas toutefois pour en faire un autel, que les chrétiens d'Athènes ou de la banlieue utilisèrent le bloc de marbre. Auparavant, ils lui avaient attribué une autre destination. Les conditions où l'inscription est exposée, verticalement sur la base qui lui sert de support au milieu de la salle grecque, dit M. Michon, rendaient difficilement appréciable la forme vraie du marbre, et ce n'est guère qu'en le faisant démonter pour en faire exécuter un moulage destiné à la salle chrétienne, où il a pris place depuis quelque temps, que l'existence d'une section oblique, analogue à celle qui a été sculptée, devint apparente ou du moins attira l'attention. De là une appréciation meilleure du monument qui, ainsi reconnu sur toutes ses faces, avec ses quatre coupes à pente inégale, mais toutes tendant à constituer un tronc de pyramide, pouvait difficilement manquer de laisser découvrir son caractère architectural. Des membres semblables d'architecture ont été trouvés et étudiés avec une profonde compétence dans les fouilles de Delphes[7] où on en a relevé jusqu'à vingt-cinq d'une grande variété d'aspect et de dimensions. Leur nom technique est l'*imposte*[8], c'est-à-dire une pierre en forme de pyramide quadrangulaire tronquée, dont la petite base reposait sur le tailloir du chapiteau sans en dépasser les arêtes. Deux de ses faces avaient une pente assez raide, mais les deux autres s'allongeaient par une pente très douce, en sorte que la seconde base, la grande, était plus étendue que la première et pouvait recevoir un massif de maçonnerie qui aurait notablement dépassé les arêtes du chapiteau. L'imposte fut donc nécessaire aux architectes chrétiens le jour où l'on abandonna l'architrave pour employer presque exclusivement les arcs. Les dimensions de l'imposte d'Athènes sont respectivement de 0m71 et de 0m525 pour la longueur et la largeur de la surface supérieure, de 0m445 et de 0m425 pour sa face inférieure, soit une différence de longueur entre les deux faces de 0m265 pour une distance verticale de 0m135[9].

Notre imposte, de même que plusieurs autres à Delphes, n'est travaillée que sur une face. Au centre, se voit la croix longue, aux deux extrémités deux demi-feuilles d'eau : l'une et les autres se rencontrent analogues à Delphes. La croix, d'ailleurs, il va de soi, se retrouve un peu partout, à Rome, à San-Stefano-Rotondo[10], à Ravenne, à Saint-Apollinaire[11], à Thessalonique dans l'église de Saint-Démétrios[12], sur un fragment du premier monastère de Daphni[13]. Partagées en deux, les feuilles d'eau ne diffèrent pas non plus de celles qui se voient sur une imposte de Delphes, par exemple, qui se rapproche par ses proportions de la nôtre. La particularité la plus remarquable, observe M. Michon, consiste dans la présence des deux feuilles intermédiaires que MM. Rangabé[14] et Fröhner[15] interprètent comme des feuilles de chêne et dont je ne saurais signaler d'exemples semblables. Il serait donc difficile de dater par elle-même notre imposte. M. Laurent remarque en effet que les feuilles d'eau sont presque inconnues dans l'art depuis le IVe siècle, et que le seul marbre chrétien où on les eût signalées est l'imposte de Daphni que nous venons de mentionner, qui porte une croix sur deux rangs de feuilles d'eau et qui reste sans date[16]. Il ajoute toutefois qu'à Delphes, au moins, les impostes ornées de feuilles d'eau se trouvent, par d'autres indices, rapportées aux environs de 450, et plutôt avant qu'après. L'écart de date, au surplus, ne saurait être bien considérable, s'il vrai que la vogue incontestable de l'imposte fut au ve siècle, qu'elle ne lui survécut guère et disparut en se transformant dès les premières années du VIe siècle. Il faut ajouter qu'il n'est pas douteux que la stèle portait les décrets de restitution aux temples et se dressait sur l'Acropole; par suite, c'est vraisemblablement sur l'Acropole aussi qu'a dû s'opérer la transformation qui lui a fait trouver place dans l'architecture d'une église chrétienne[17].

Nous pouvons, après l'imposte du Louvre, signaler le « chapiteau et console en marbre d'une église chré-

[1] *Catalogue sommaire des marbres antiques du musée du Louvre*, n. 856. — [2] E. Michon, *Inscription grecque d'Athènes, conservée au Louvre, ayant servi de table d'autel, et plus anciennement de dosseret dans un édifice chrétien*, dans le *Bull. de la Société nationale des antiquaires de France*, 1900, p. 147-157, fig. 150; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, t. I, pl. XXXVI, p. 186. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 76, *addenda*, p. 896; Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcarum*, t. I, n. 21; Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, in-8°, Bruxelles, 1900, n. 75. — [4] *Corp. inscr. græc.*, t. I, p. 116. — [5] Rhangabé, *Antiquités helléniques*, in-4°, Athènes, 1842, t. I, p. 203, n. 118; t. II (1855), p. 951, n. 1, signale le don fait de cette pierre au Louvre par son propriétaire, M. A. de Roujoux. — [6] W. Fröhner, *Inscriptions grecques du Louvre*, p. 47. — [7] J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 213-222. — [8] *Ibid.*, p. 214. — [9] Nous avons parlé de ces membres d'architectures désignés sous les noms d'*imposte*, de *dosseret*, de *corbeau*, à propos de la basilique de Tigzirt. Voir Afrique, col. 681, fig. 130, 131. — [10] C. J. Bunsen, *Die Basiliken der christlichen Roms*, in-fol., Paris, 1872, pl. XXI. — [11] Höltzinger, *Die altchristliche Architectur*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 47, fig. 36. — [12] Ch. Texier et P. Pullan, *Architecture byzantine*, in-fol., London, 1864, pl. XXIII, XXIV. — [13] G. Millet, *Le monastère de Daphni*, in-fol., Paris, 1899, p. 10, fig. 6. — [14] Rhangabé, *Antiquités helléniques*, in-4°, Athènes, 1842, t. I, p. 203, n. 118. — [15] W. Fröhner, *Inscriptions grecques du Louvre*, p. 104. — [16] J. Laurent, *Delphes chrétien*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, t. XXIII, p. 219. — [17] *Ibid.*, p. 214; Michon, dans le *Bull. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1900, p. 155.

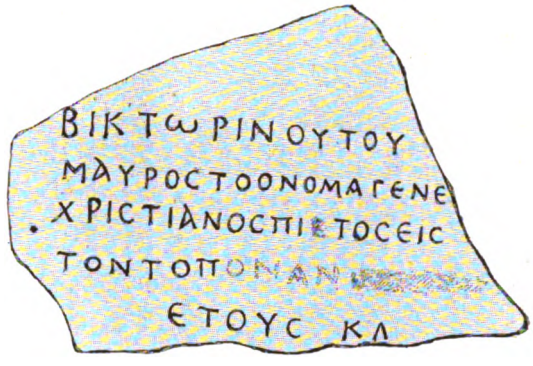
Digitized by Google

tienne d'Athènes près du monument de Lysicrate », conservé aujourd'hui au musée de Cluny [1].

« Des deux fragments mentionnés, la console seule est aujourd'hui exposée sur le mur bas servant de parapet aux quelques marches par où l'on descend à la grande salle voisine de l'ancien palais des Thermes. L'une des extrémités en est brisée par une cassure à peu près verticale, ne laissant subsister que d'un côté une de ces faces à pentes raides qui donnaient à l'imposte son rôle essentiel, en lui permettant d'augmenter la surface d'appui offerte par le chapiteau. Il ne semble guère douteux, toutefois, que telle ait été la destination de ce fragment d'architecture. La pyramide en était très aplatie. Il n'y a, en effet, entre les deux assises, qu'une distance verticale de 0m115, et pourtant dans l'état actuel l'une dépasse l'autre en longueur de plus de douze centimètres, différence qui, en supposant à l'autre extrémité une inclinaison semblable, se serait élevée au double. L'obliquité des deux faces à pente douce donne aussi à l'assise supérieure une largeur de près de sept centimètres, plus grande que celle de l'assise inférieure : la longueur de celle-ci, il est vrai, n'atteint guère plus de 0m10, à peine les dimensions d'une des impostes de Delphes que M. Laurent signalait comme un exemple de « longues faces amincies ». L'ornementation se compose, sur la face conservée, d'une croix longue, mais, sans doute à cause de l'étroitesse, sans accompagnement d'aucun décor végétal. Seule la branche inférieure de la croix, au lieu de se terminer nettement, se continue de part et d'autre par un enroulement qui remonte dans le canton laissé libre, en entourant un espace cordiforme où l'on peut reconnaître comme une ébauche de feuillage. Au-dessous de la croix un petit triangle, et dans les angles supérieurs, deux rosaces complètent l'ornementation [2]. »

XXX. ÉPIGRAPHIE. — L'épigraphie d'Athènes présente jusqu'à ce jour peu de variété et peu d'intérêt. Aucune inscription, parmi celles qui nous sont parvenues, n'est datée. Il n'est pas impossible cependant d'assigner une date probable à ces fragments presque tous mutilés ou en partie effacés, au moyen de comparaisons paléographiques grâce à un certain nombre d'inscriptions qui se lisent sur les murailles et les colonnes principalement du Parthénon et appartiennent à la période du moyen âge depuis la fin du VIIe siècle [3]. Cette paléographie témoigne d'une profonde décadence par rapport aux formes si pures des inscriptions de l'époque classique ; les lettres se sont allongées et amincies, les sigles se multiplient et font pressentir les ligatures byzantines. Néanmoins la confusion n'est pas possible avec les *tituli* byzantins, ne fût-ce qu'à raison de l'absence de l'indiction qui est ordinaire à Byzance et qu'on ne rencontre qu'une seule fois à Athènes. On peut donner comme limite *minimum* aux inscriptions d'Athènes le VIIe siècle.

Les particularités orthographiques sont sans grande importance ; au reste le laconisme des inscriptions réduit à quelques observations peu conséquentes les informations qu'on en peut tirer. L'onomastique n'offre rien qui diffère de ce qu'on rencontre partout à cette époque, la persistance des vocables patronymiques tirés du paganisme et l'introduction de quelques noms nouveaux purement chrétiens. Voir NOMS. Parmi les particularités les plus notables, nous citerons la revendication par un fidèle d'une origine chrétienne : γένει χριστιανός et πιστὸς εἰς τὸν τόπον ἀναπαύσεως dans le même fragment, ce qui peut se traduire littéralement : *qui credit in locum requietis*. Ce marbre est certainement chrétien et antérieur à la paix de l'Église [4]. Outre les deux expressions remarquables que nous venons d'y relever, nous devons noter l'emploi de ἀνάπαυσις dans le sens de sépulture, expression qui se rencontre à Rome : τόπος ἀναπαύσεως [5]. Nous avions donné (voir col. 338) la transcription de cette inscription d'après C. Bayet, celle de G. Dittenberger est assez différente pour devoir être donnée à cette place [6] :



1106. — Inscription d'Athènes.
D'après Bayet, *De titulis Atticæ christianis*, pl. VI, n. 1.

Βικτωρίνου τοῦ [λαμ(προτάτου)(?)υἱός]
Μαῦρος τὸ ὄνομα, γένε[ι Ἀθηναῖος (?)]
Χριστιανὸς πιστός, εἰς [τοῦτον]
τὸν τόπον ἀν[απ]α[ύεται]
ἔτους κ[α']

Il faut compter aussi parmi les inscriptions les plus anciennes, celle de [7] :

Σαμβάτις ἐν
θαδε κῖται
καὶ Δημάρχη
Χριστιανοί
☩ ω ☩ α ☩

qui confère le titre de chrétien [8].

Cette épitaphe rappelle les premiers temps du christianisme, lorsque le fidèle oubliait son nom, sa patrie, sa condition et sa famille, comme le diacre Sanctus de l'Église de Lyon-Vienne au IIe siècle, pour ne se souvenir que de son titre de chrétien. Le vieux formulaire n'avait pas cependant été complètement abandonné. Nous venons de voir que Mauros se reconnaissait fils de Victorinos et nous avons les exemples de Jean fils de Simon et de Onésime, fils d'Onésime:..... ΙΝΕΝ ‖ ΘΑΚΙΤΕ ‖ ΟΝΗCΙΜ ‖ ΟC ΑΝΑ ‖ ΓΝΩCΤ ‖ ΗC ΥΙΟC Ο ‖ ΝΙ... ΟΥ [9]. On trouve sur un marbre relevé près du Lycabette la mention d'une défunte qui appréciait moins Athènes que Thessalonique sa

[1] Du Sommerard, *Catalogue du musée des Thermes et de l'hôtel de Cluny*, in-12, Paris, 1883, p. 39, n. 416 : « Ce marbre a été rapporté d'Athènes et donné au musée par M. le baron Taylor. » — [2] E. Michon, *Console d'une église chrétienne d'Athènes, conservée au musée de Cluny*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1800, p. 290 sq. — [3] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9321-9422. Cf. C. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878, p. 24 ; Hopf, *Griechenland in Mittelalter*, dans Ersch et Grüber, *Encyklopädie*, t. LXXXV, p. 114 ; Ritter, *De compositione titulorum christ. sepulcr. in Corp. inscr. græc. editorum*, in-4°, Berolini, 1877, p. 2. — [4] Koumanoudis, Ἐπιγραφαὶ Ἀττικαί ἐπὶ τύμβοις, in-8°, Athènes, 1871, n 3552 ; Φιλίστωρ, t. IV, p. 545 ; C. Bayet, *op. cit.*, p. 37, 43, 99, n. 75, pl. IV, n. 1. Plaque de marbre de l'Hymette, haut. 0,25, larg. 0,35. — [5] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9700. — [6] G. Dittenberger, *Corp. inscr. atticar. ; Inscriptiones atticæ romanæ*, in-fol., Berolini, 1882, t. III, part. 2, n. 3435. — [7] C. Bayet, *op. cit.*, p. 37, 101, n. 78 ; G. Dittenberger, *op. cit.*, n. 3525 ; Koumanoudis, *op. cit.*, n. 3600. — [8] Voir plus haut, col. 2403, note 3. — [9] C. Bayet, *op. cit.*, n. 94, tablette de marbre rouge, 0m24 × 0m13.

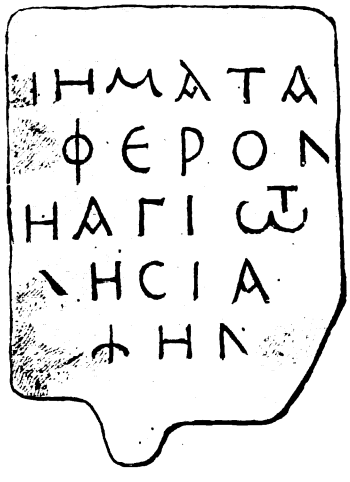
Digitized by Google

patrie [1] : + ΑΓΑΠ[η Θε] ‖ΟΔΟΥΛΟΥ[θεσ]‖ΣΑΛΟΝΙ [κεως] ‖ΕΝΘΑΔ[ε κεῖται]. La mention du mariage est plus fréquente. Nous la rencontrons brièvement indiquée [2] et une fois, sur une inscription qui n'est pas moins ancienne que le milieu du IVe siècle. Gravée sur une plaque de marbre pentélique elle a été trouvée sur l'emplacement du Stade panathénaïque et on la conserve au musée de la Société archéologique. La forme métrique, le type des caractères et les formules distinguent ce titulus parmi les autres et son christianisme pourrait même être mis en question si la présence d'une croix n'enlevait toute hésitation à cet égard [3] :

+ΑΘΗΝΟΔΩΡΑΝΤΗΝΑΓΑΘΗΝΤΗΝΑΤΤΙΚΗΝ
ΤΗΝ ΘΑΥΜΑΣΙΟΥΓΥΝΑΙΚΑΤΗΝΦΙΛΕΝΘΕΟΝ
ΠΑΙΔΙΑΤΕΚΟΥΣΑΝΚΑΙΤΡΕΦΟΥΣΑΝΗΠΙΑ
ΗΓΗΛΑΒΟΥΣΑΤΗΝ ΝΕΑΝ ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ
5 ΚΑΤΕΧΕΙΓΑΛΑΚΤΟΣΔΕΟΜΕΝΩΝΤΩΝΠΑΙΔΙ
ΩΝ

+Ἀθηνοδώραν τὴν ἀγαθὴν τὴν Ἀττικὴν
τὴν Θαυμασίου γυναῖκα τὴν φιλένθεον,
παιδία τεκοῦσαν καὶ τρέφουσαν νήπια
ἡ γῆ λαβοῦσα τὴν νέαν τὴν μητέρα
5 κατέχει, γάλακτος δεομένων τῶν παιδίων.

« Athénagore, la vertueuse, l'Attique, la femme de Thaumasios, soumise aux inspirations divines, ayant



1107. — Inscription d'Athènes.
D'après Bayet, *De titulis Atticæ christianis*, pl. IV, n. 7.

mis au monde et nourrissant des enfants encore en bas-âge, la terre l'a prise, elle, jeune et mère, et la garde, ses enfants ayant encore besoin de lait. »

Enfin nous relevons parmi les inscriptions d'Athènes quelques mentions relatives à la profession des défunts : ce sont : Cyriaque λιθοκόπος ou λιθοτόμος [4], Elei(nos ?) κούρσωρ [5], Susanne ἰατρίνη [6], Marin κουρίος [7], Elpide οἰκοδόμος [8], Paul τροχαδάριος [9], Euphrase ὑάλας [10], Valerius πταιριστής [11]. Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls artisans chrétiens qui nous soient connus. Des potiers, dont quelques-uns étaient sans doute chrétiens, ont écrit leur nom sur les produits de leur fabrication, une lampe ornée du *chrismon* porte ce nom ΚΑΡΠΗ, d'autres ΘΕΟΔΟΥΛΟC et XIONHC. La plupart de ces fragments de poteries ont été trouvés dans un four, près de l'emplacement du Dipylon [12].

Parmi les inscriptions athéniennes, aucune ne mentionne la condition sociale du défunt.

Parmi les formules les plus caractéristiques de l'épigraphie athénienne la plus notable regarde le dogme de la Résurrection. L'inscription de Mauros, fils de Victorin (fig. 1106), s'y rapporte évidemment si on la complète par ces mots : πιστὸς εἰς τὸν τόπον ἀναπαύσεως. Les *tituli* d'une date moins ancienne portent en très grand nombre le mot κοιμητήριον dont nous avons déjà montré le rapport avec le dogme de la Résurrection (voir col. 338-339) et qui est caractéristique de l'épigraphie athénienne. Voir CIMETIÈRE, KOIMÉTERION. Le tombeau est parfois encore désigné par les mots οἰκητήριον, κατοικητήριον [13]. Nous avons parlé ailleurs de la *lex de* τυμβωρυχία (voir AMENDES DANS LE DROIT FUNÉRAIRE, col. 1575), nous n'y reviendrons pas à propos des inscriptions d'Athènes qui n'apportent aucun détail nouveau (fig. 1107).

Une inscription trouvée εἰς τὰς Ἀθήνας ἐπὶ λευκῆς πέτρας présente une acclamation unique par la répétition de l'appel du nom du Seigneur [14] :

Φ ΚΕΚΕΤΗCΨΥΧΗCΤΟΥΤΑ
ΠΙΝΟΥΙΩΑΝΝΟΥ +

Φ(ύλαττε) κ(ύρι)ε, κ(ύρι)ε, τῆς ψυχῆς τοῦ ταπ(ε)ινοῦ Ἰωάννου

Deux inscriptions ont peut-être conservé des vocables d'églises. Koumanoudis propose pour un *titulus* la restitution suivante :... ην πλι[σ]ίον τοῦ Ἀρχαγγέλου [15] et pour un autre : ἐ]κ τῆς ἁγία[ς ‖ Ἀ]γαθοκ[λ]ίας [16], ce dernier nom n'est mentionné dans aucun texte relatif aux anciennes églises d'Athènes. Une tablette de marbre pentélique trouvée à l'Acropole porte ces mots : Μνήματα διαφέροντα τῇ ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ [17]..., malheureusement on ne saurait rien dire du vocable qui suivait. Une dernière formule se lit sur une pierre qui peut remonter au IVe siècle. Au sommet une croix flanquée de deux paons et dans la partie supérieure à droite, deux têtes mutilées de dauphins [18] :

Ϲ ΟΧϹΕΝΙΚΗϹΕΝ
ΑΜΗΝ ΓΕΝΟΙΤΟ Ϲ

Ὁ Χ[ριστὸ]ς ἐνίκησεν. Ἀμὴν γένοιτο.

« Enfin, à l'heure actuelle (juillet 1905) la Société archéologique chrétienne d'Athènes possède environ 5000 inscriptions chrétiennes, pour la plupart inédites. Tous mes lecteurs émetteront avec moi le vœu qu'on ne nous fasse pas trop longtemps attendre leur publication [19]. »

Les fouilles de l'église de Lycabettos, sur le versant de l'Hymette, ont fait apparaître, à 0m95 de profondeur, un sarcophage dont le couvercle portait cette inscription :

ϮΟΕΝΟCΙΟ C ΕΠΙCΚΟΠΗCΑC ΚΛΗΜΑΤΙΟC

ὁ ἐν ὁσίοις ἐπισκοπήσας Κλημάτιος

Ce nom manque sur les fastes épiscopaux du siège d'Athènes qui fut, au Xe siècle, élevé au rang d'archevêché.

[1] Bayet, *op. cit.*, n. 27, tablette de marbre pentélique, 0m31 × 0m15. — [2] *Ibid.*, n. 26, 47, 54, 83, 96, 109, 113, ces deux derniers marbres proviennent de Mégare. — [3] Koumanoudis, *op. cit.*, n. 3544, *Archäolog. Zeitung*, 1869, n. 118; C. Bayet, *op. cit.*, n. 41, pl. II, n. 7. — [4] C. Bayet, *op. cit.*, n. 4. — [5] *Ibid.*, n. 5. — [6] *Ibid.*, n. 6. — [7] *Ibid.*, n. 15. — [8] *Ibid.*, n. 16, 25; Athénos οἰκοδόμος. — [9] *Ibid.*, n. 17. — [10] *Ibid.*, n. 21. — [11] *Ibid.*, n. 91. — [12] Ἀθήναιον, 1873, p. 498. — [13] C. Bayet, *op. cit.*, n. 9, 29, 30, 34, 54, 62. — [14] *Corp. inscript. attic.*, n. 3535. Pittakis propose la leçon φυλαττε, il faut un verbe demandant le génitif. — [15] C. Bayet, *op.cit.*, n. 6. — [16] *Ibid.*, n. 46. — [17] *Ibid.*, n. 64. — [18] *Ibid.*, n. 92; sur ἀμὴν γένοιτο, cf. col. 1567. — [19] R. Bousquet, *La Société archéologique chrétienne d'Athènes*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, p. 244.

Digitized by Google

XXXI. Amulette. — Le cabinet des médailles, à Paris, conserve une plaque d'or provenant d'Athènes sur laquelle on lit [1] :

1108. — Amulette.
D'après Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 151.

ΠΑΝΧΟΥΧΙΘΑΣΣΟΥ
ΠΕΤΟΤΕΣΙΑ
ΕΝΕΦΕΡΩΣ
ΠΑΝΠΕΜΑΝ
ΨΑ
ΠΟΣΕΔΑΕΝ

Nous avons ici un texte énigmatique que nous abandonnons à de plus habiles dans l'art de découvrir un sens (fig. 1108).

XXXII. Bibliographie. — *I. Généralités.* — F. Adler et E. Curtius, *Die Ausgrabungen zu Olympia*, in-fol., Berlin, 1876, t. II, p. 18, pl. XXXII; t. III, pl. XXIX-XXX, XXXVI. — P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 315-335. — Ch. Bayet, *De titutis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ Parisiorum, 1878. — *L'art byzantin*, in-8°, Paris, 1877; *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture en Orient, avant la querelle des Iconoclastes*, in-8°, Paris, 1877. — E. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, 2 in-8°, Paris, 1853. — De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902. — E. Breton, *Athènes décrite et dessinée*, in-8°, Paris, 1862. — P. Brœnsted, *Voyage dans la Grèce*, in-8°, Paris, 1826-1830. — E. Burnouf, *La ville et l'acropole d'Athènes aux diverses époques*, in-8°, Paris, 1877. — Bursian, *Geographie von Griechenland*, in-8°, Leipzig, 1862. — How. Cr. Butler, *The Story of Athens. A record of the life of the city of the violet crown read in its ruins and in the lives of great Athenians*, in-12, New-York, 1902, p. 454-473 : *Christian Athens*. — J. Carrey, *Athènes au XVIIe siècle*, in-fol., Paris, 1898. — R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille*, in-8°, Venezia, 1888, p. 68-70. — R. Chandler, *Travels in Asia minor and Greece*, 3e édit., in-4°, London, 1817. — A. Chaudet, *Propylées de l'Acropole d'Athènes*, dans la *Revue archéologique*, 1852-1853, p. 288-298. — G. Constantinidès, Ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν, in-8°, Ἀθηναῖς, 1894. — A. Couchaud, *Choix d'églises byzantines de la Grèce*, in-fol., Paris, 1842; *Notes et croquis. Voyage en Grèce en 1843-1844*, in-4°, Paris, 1847. — E. Curtius, *Die Stadtgeschichte von Athens*, in-8°, Berlin, 1891; *Gesammelte Abhandlungen*, in-8°, Berlin, 1894, t. II; *Attische Studien*, in-4°, Göttingen, 1862-1865, t. II. — P. Didron et P. Durand, *Manuel d'iconographie grecque et latine*, in-8°, Paris, 1845. — C. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901. — A. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, in-8°, Paris, 1892, p. 595; *Lettre à M. E. Egger sur des inscript. chrétiennes du musée de la Société archéologique d'Athènes*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1867, p. 167-168. — A. Ellissen, *Zur Geschichte Athens nach dem Verluste seiner Selbständigkeit*, dans *Göttingischen Studien*, in-8°, 1847. — E. Fialon, *L'École d'Athènes au IVe siècle*, dans le *Bull. de l'Acad. delphinale*, 1872-1873, t. VIII, p. 33-52. — Fr. Grégorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, in-8°, Stuttgart, 1889. — W. Groff, *Études sur certains rapports entre l'Égypte et la Bible*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1902, t. XXIV, p. 132-134. — C. Hanriot, *Recherches sur la topographie des Dèmes de l'Attique*, in-8°, Napoléon-Vendée, 1853. — G. F. Hertzberg, *Histoire de la Grèce sous la domination des Romains*, in-8°, Paris, 1888, t. II, III; *Athen*, in-8°, Halle, 1885. — Th. Homolle, *Vue d'Athènes en 1674*, dans le *Bull. de correspond. hellénique*, 1894, t, XVIII, p. 509-528, pl. I, II; *Statuette du Bon Pasteur*, dans la *Revue archéologique*, 1876, p. 297. — J. Kaupert [und E. Curtius], *Atlas von Athen*, Berlin, 1878. — L. de Laborde, *Athènes aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*, 2 in-8°, Paris, 1854; *Les chrétiens et les musulmans dans l'Acropole d'Athènes*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, t. IV. — G. Lampakis, *Mémoire sur les antiquités chrétiennes de la Grèce présenté au Congrès international d'histoire comparée, Paris, 1900*, in-4°, Athènes, 1902. — Ch. Lenormant, *Note sur un amulette chrétien conservé au musée des médailles*, dans Martin et Cahier, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853. t. III, p. 151. — W. Leake, *The topography of Athens*, in-8°, London, 1841, édit. allem., 1844; édit. franç., 1869. — E. Michon, *Inscription grecque d'Athènes conservée au Louvre, ayant servi de table d'autel et plus anciennement de dosseret dans un édifice chrétien*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1900, p. 147-157; *Console d'une église chrétienne d'Athènes au musée de Cluny*, même revue, 1900, p. 290 sq. — G. Millet, *Le musée d'antiquités byzantines à Athènes*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 648; *Le monastère de Daphni, Histoire, architecture, mosaïque*, in-4°, Paris, 1899. — A. Mommsen, *Athenæ cristianæ*, in-8°, Lipsiæ, 1848; 2e édit., 1868. — Chr. Papayannakis, *L'Acropole d'Athènes avant 1687*, dans la *Gazette archéologique*, 1875, t. I, p. 26-29. — L. Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes de la Grèce*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1868, p. 469-533; *L'école d'Athènes au IVe siècle après Jésus-Christ*, in-8°, Paris, 1867; *Hist. de la Grèce sous la domination romaine*, in-8°, Paris, 1875. — K. S. Pittakis, *L'ancienne Athènes ou description des antiquités d'Athènes et de ses environs*, in-8°, Athènes, 1835. — Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, 6 vol., in-8°, Paris, 1826. — Raoul Rochette, *Sur la topographie d'Athènes*, dans le *Journal des savants*, 1852; *L'Acropole d'Athènes*, dans la *Séance publique annuelle des cinq académies*, 2 mai 1845, p. 11-31. — A. R. Rhangabé, *Antiquités helléniques ou répertoire d'inscriptions et d'autres antiquités, découvertes depuis l'affranchissement de la Grèce*, 2 in-4°, Athènes, 1842, 1855. — L. Ross, *Archäologische Aufsatze*, in-8°, Leipzig, 1855-1861; *Hellenika*, in-8°, Halle, 1846; *Die Akropolis von Athen nach den neuesten Ausgrabungen. Der Tempel des Nikè Apteros*, in-fol., Berlin, 1839. — B. Schmidt, *Die Thorfrage in der Topographie Athens*, in-8°, Leipzig, 1879. — Scholl, *Archäologische Mittheilungen aus Griechenland*, in-4°, Frankfurt, 1843, t. I, p. 98. — V. Schultze, *Altchristliche Lampen aus Athen*, dans *Christliche Kunstblatt*, 1893, n. 2. — J. Spon et G. Wheler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant fait aux années 1675 et 1676*, in-18, Lyon, 1678, t. II. — J. Strzygowski, *Reste altchristlicher Kunst in Griechenland*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. III, p. p. 49, 98 sq.; *Die Akro-*

[1] Ch. Lenormant, *Note sur un amulette chrétien conservé au musée des médailles*, dans Cahier, *Mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1853, t. III, p. 151.

Digitized by Google

polis in altbyzantinischer Zeit, dans *Mittheil. d. kais. deutsch. archäol. Instituts; Athenische Abtheilung*, 1889, t. XIV, p. 271-296. — J. Stuart and Rewett, *Antiquities of Athens*, in-8°, London, 1761. — Tétaz, *Mémoire explicatif et justificatif de la restauration de l'Erechthéion d'Athènes*, dans la *Revue archéologique*, 1851. — A. Veyries, *Les figures criophores*, in-8°, Paris, 1886, p. 77. — C. Wachsmuth, *Ueber die Entstehung der Städte Athen*, in-8°, Leipzig, 1879. — Χριστιανὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρεία, Athènes, 1892.

II. L'ARÉOPAGE ET SAINT PAUL. — A. Anselme, *Dissertation sur le Dieu inconnu des Athéniens*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1723, t. IV, p. 560-573. — J. A. Anspach, *De oratione Pauli apostoli Athenis habita*, in-8°, Lugd. Batav., 1829. — C. T. Anton, *Inquisitio in exordium orationis Act. XVII, 22-23*, in-4°, Gorl., 1822. — T. Baden, *Aræ ignoto Deo dicatæ causas ex antiquissima religionis natura esse repetendas*, in-4°, Hafniæ, 1737. — E. Bentzel, *De concione Pauli in Areopago habita*, in-4°, Upsaliæ, 1669. — J. B. Bernhold, *De Deo ignoto Atheniensium*, in-4°, Altorfii, 1740. — E. Beurlier, *Prédication de saint Paul à Athènes*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1896, p. 112-113; *Saint Paul et l'Aréopage*, dans la *Revue d'histoire et de littérature*, 1896, t. I, p. 344-366. — Böckh, *De areopago*, in-8°, Berolini, 1826. — C. F. Boemer, *De disputatione Pauli cum Epicuræis et Stoïcis*, in-4°, Ienæ, 1751. — J. A. Bose, *De ara ignoti Dei*, in-4°, Ienæ, 1659. — De Canaye, *Recherches sur l'Aréopage*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1733, t. VII, p. 174. — E. Curtius, *Paulus i Athen. Oversat af J. P. Bang*, dans F. Nielsen, *Smaaskrifter til Oplysning for Kristne*, in-8°, Kjobenhavn, 1895, t. IX. Cf. E. Curtius dans la Bibliographie I. *Généralités*. — Dugit, *Étude sur l'Aréopage athénien*, in-8°, Paris, 1867. — T. Eckard, *Athenæ superstitiosæ*, in-4°, Viteburgi, 1688. — B. L. Eskuche, *De oratione Pauli in Areopago habita*, in-4°, Rint., 1735. — F. Fabricius, *De ara ignoti Dei*, in-4°, Lugd. Batav., 1713. — A. F. Findlay, *St. Paul and the Areopagus*, dans *The Annual of the British School at Athens*, 1894-1895, t. I. — L. F. de Fontenu, *Des autels consacrez au vray Dieu, depuis la création du monde, jusqu'à la naissance de J.-C.*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscrip.*, 1729, t. V, p. 15; 1733, t. VII, p. 7. — C. F. Geiger, *De Deo ignoto Atheniensium*, in-4°, Marburgi, 1754. — H. Grisar, *L'altare del dio ignoto in Atene e il suo riscontro in Roma*, dans *Civiltà cattolica*, série XVI, 1895, t. I, p. 725. — W. Groff, *Études sur certains rapports entre l'Égypte et la Bible*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéologie égypt. et assyr.*, 1902, t. XXIV, p. 132. — C. Gudine, *De ignoto Deo*, in-4°, Hafniæ, 1734. — Th. Hase et C. Iken, *Thesaurus novus theologico-philologicus, sive Sylloge dissertationum exegeticarum ad... veteris et novi instrumenti loca*, in-fol., Lugd. Batav., 1732, t. II, p. 669 sq., 674 sq., 661 sq. — J. J. Heller, *De Deo ignoto Atheniensium exercitatio*, dans J. Gronovius, *Thesaurus græc. antiquit.*, in-fol., Lugd. Batav., 1697, t. VII, p. 223 sq. — C. A. Heumann, *De Paulo Atheniensium religiositatem quodammodo laudante*, in-4°, Gottingæ, 1724. — J. G. Joch, *De spiritu attico*, in-4°, Viteburgi, 1726. — S. F. Jaeger, *De Deo ignoto Atheniensium*, in-4°, Viteburgi, 1694. — C. W. Lange, *De ara ignoti Dei*, in-4°, Hafniæ, 1692. — J. H. Majus, *Ad gesta Pauli Atheniensia*, in-4°, Giessæ, 1727. — J. R. Mac'duff, *St. Paul in Athens*, in-12, London, 1887. — J. Marshall, *The account of St. Paul at Athens illustrated by Monuments and Literature*, dans *Proceedings of Society of biblical Archæology*, 1887-1888, p. 281, 286. — Meursius, *De Areopago*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1624. — J. L. Mosheim, *De ignoto Atticorum Deo*, in-4°, Helmstadii, 1725. — G. Olearius, *De gestis Pauli in urbe Atheniensium*, in-4°, Lipsiæ, 1706. — W. M. Ramsay, dans *The Expositor*, septembre, 1895, t. IX, p. 209-222, 261-277; *St. Paul the Traveller and the roman citizens*, in-8°, London, 1903, p. 249 sq. — E. Renan, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1867, p. 191-192. — J. W. Rolief, *De ara ignoti Dei*, in-4°, Halberstadt, 1736. — J. Schedius, *De Areopago*, in-4°, Viteburgi, 1677. — A. P. G. Schickedanz, *De ara Deo ignoto consecrata*, in-8°, Serv., 1748. — J. C. Schlaeger, *De Atheniensibus civitatem suam sanguine humano lustrantibus*, in-4°, Helmstadii, 1739. — J. Schurtzmann, *De ἀναστάσει Dea Atheniensibus credita*, in-4°, Lipsiæ, 1708. — J. E. Seger, *De ara ignoti Dei*, in-4°, Regiomonte, 1710-1712. — J. Spon, *Ignotorum atque obscurorum quorumdam Deorum aræ notis... illustratæ*, in-12, Lugduni, 1676, réimprimé dans J. Gronovius, *Thesaurus græc. antiq.*, in-fol., Lugd. Batav., 1697, t. VIII, p. 237 sq. — Ph. Tamizey de Laroque, *L'aréopage siégeait-il dans les ténèbres?* dans le *Recueil des actes de l'Acad. des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux*, 1682, t. XXIV, p. 363. — T. H. Strimesius, *De gestis Pauli in urbe Atheniensium*, in-4°, Lugduni, 1706. — C. F. Van Haven, *De Areopago*, in-4°, Hafniæ, 1708. — J. Wallenius, *De Deo ignoto*, in-4°, Gryphaldiæ, 1797. — C. Wolle, *De ignoto Judæorum* (Exod., III, 17) *et Atheniensium Deo*, in-4°, Lipsiæ, 1727. — G. Wonna, *De ara ignoti Dei*, in-4°, Ienæ, 1659. — P. Zorn, *De Atheniensium sarcasmo*, in-4°, Kiloni, 1710.

H. LECLERCQ.

ATHÉNOGÈNES. Au dire de saint Basile, Athénogènes serait un hymnographe de la primitive Église. « Que si quelqu'un connaît l'hymne d'Athénogène, dit-il, le cantique qu'il a laissé à ses disciples comme un héritage en se dirigeant vers le bûcher qui devait consommer son épreuve, celui-là connaît en même temps la foi des martyrs au Saint-Esprit [1]. »

Quel est cet Athénogène? Cotelier, dom Maran et dom Garnier inclinent à l'identifier avec un chrétien martyrisé à Sébaste sous Dioclétien et honoré le 16 juillet [2]; Baronius et Tillemont proposent d'y voir l'apologiste Athénogène. Par suite d'une lecture hâtive du texte de saint Basile, on a cru voir l'hymne dont il serait l'auteur dans le Φῶς ἱλαρὸν, mais le texte n'autorise pas cette conjecture [3]. D'après Maltzew [4], cette hymne porte dans l'ancien *Horologium* grec, la suscription : Ποίημα παλαιὸν, ᾗ, ὥς τινες λέγουσιν, Ἀθηνογένους τοῦ Μάρτυρος. Dans l'*Horologium* slave, elle est cependant attribuée à Sophrone, patriarche de Jérusalem, mort en 638, attribution insoutenable puisque le φῶς ἱλαρὸν se trouve dans le *Codex Alexandrinus* du VIe ou du Ve siècle. On en serait donc réduit à la suscription de l'*Horologium* grec; mais en parlant du cantique que cette suscription attribue à Athénogène, saint Basile en donne la doxologie, et cette doxologie ne concorde pas avec celle du φῶς ἱλαρὸν, quoique deux manuscrits consultés par les éditeurs bénédictins déclarent sans hésitation que l'hymne dont il donne la doxologie est bien le φῶς ἱλαρὸν. Incontestablement le φῶς ἱλαρὸν pourrait prétendre par son antiquité à être l'ouvrage d'un martyr du IIIe ou peut-être même du IIe siècle, puisque saint Basile la qualifie d'antique, ἀρχαίαν τὴν φωνήν, et qu'il la cite dans une démonstration où il conserve l'ordre chronologique des témoins, *après* Ori-

[1] S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 205. — [2] *Kalendar. manuale utriusque Eccles. orient. et occident.*, in-8°, Œniponti, 1879, p. 213. — [3] E. Bouvy, *Les cantiques de l'Église primitive*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1882, t. IV, p. 203; S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 83. — [4] A. Maltzew, *Die Nachtwache oder Aben-und Morgengottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, in-8°, Berlin, 1892, p. 59, note 1.

Digitized by Google

gène et *avant* Grégoire de Néocésarée, cependant la question demeure bien obscure. On a proposé [1] de voir l'hymne d'Athénogène dans l'hymne du soir Αἰνεῖτε, παῖδες, Κύριον [2], mais on ne donne aucune raison en faveur de cette attribution.

Bien que le nom d'Athénogènes ne fût pas rare dans l'antiquité, on peut supposer que si un fidèle portant ce nom devint martyr, ainsi que nous invite à le croire l'indication de saint Basile, ce personnage aura été l'objet d'un culte dont il nous reste un monument (fig. 1109).

C'est un fragment d'eulogie en terre cuite trouvé à Alexandrie d'Égypte (diamètre 0m226). Il représente un vieillard debout, nimbé, revêtu du pallium, tenant

1109. — Fragment d'eulogie en terre cuite.
D'après le *Bulletin de la Soc. arch. d'Alexandrie*, 1902, p. 38, fig. 24.

dans la main gauche un volume dont la couverture est ornée d'une croix. A gauche du personnage, on voit, parmi les dattiers, un édifice dont la coupole est surmontée d'une croix. La légende porte ces mots : SS+ΑΓΙΕ Α'ΘΗΝΟΓ[redacted]. Peut-être, une église ou un oratoire lui était-il dédié à Alexandrie [3]. Ce fragment est conservé au Kaiser-Friedrich-Museum à Berlin [4].

H. Leclercq.

ATHLÈTE. — I. Textes littéraires. II. Épigraphie. III. Fonds de coupe. IV. Lampe. V. Bibliographie.

I. Textes littéraires. — Une des comparaisons les plus fréquentes dans les textes anciens est celle qui rapproche le martyr de l'athlète. Comme plusieurs autres symboles chrétiens, celui-ci tirait probablement son origine des écrits apostoliques. La place considérable que tenaient les spectacles de l'ampithéâtre et l'importance grandissante des épitres paulines concouraient à faire de la comparaison avec l'athlète un de ces lieux communs dont on retrouve la trace sur les monuments et dans la littérature.

« Ne savez-vous pas que tous courent dans la lice, mais qu'un seul obtient le prix? L'athlète s'abstient de toutes choses en vue d'obtenir une couronne périssable, au lieu que nous en espérons une impérissable [5]. » — « Un athlète n'est couronné que s'il s'est conformé aux règles du combat [6]. » — Et encore : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé ma foi. Quant au reste la couronne de justice m'est réservée et le Seigneur, qui est le juste juge, me la rendra en son grand jour [7]. » L'Apocalypse paraît faire de son côté une allusion aux athlètes : « Je donnerai aux vainqueurs la manne cachée et une pierre blanche où sera écrit un nom nouveau [8]. » Il s'agit vraisemblablement de la tessère d'ivoire attribuée aux gladiateurs victorieux et sur laquelle était inscrit le nom du vainqueur et la date du spectacle où il avait paru.

La lettre de saint Ignace d'Antioche à saint Polycarpe de Smyrne contient des exhortations comme celles-ci : « Porte les maladies de tous comme un inébranlable athlète [9]. » « Sois vigilant comme un athlète [10]. » « C'est le propre d'un illustre athlète de frapper et de vaincre [11]. » Un peu plus tard, dans la lettre des martyrs de l'Église de Lyon-Vienne, les confesseurs survivants nous racontent que les martyrs déjà maltraités se montraient tout occupés à encourager les fidèles arrêtés après eux. On leur prodigue l'épithète d' « Athlète ». Le néophyte Maturus est un glorieux combattant, γενναῖος ἀγωνιστής [12]; l'esclave Blandine est un généreux athlète, γενναιος ἀθλητὴς [13]; quant à ceux qui meurent de misère avant le supplice, on les compare à des novices mal aguerris, insuffisamment entrainés à l'épreuve ; ἀνέτοιμοι καὶ ἀγύμναστοι [14]. Cette comparaison de l'athlète paraît être la seule dont dispose l'écrivain. Blandine reçoit plus loin le titre de μέγαν καὶ ἀκαταγώνιστον ἀθλητὴν Χριστον ἐνδεδυμένη [15], ainsi c'est le Christ lui-même qui devient athlète. Remarquons que l'auteur de la « Lettre » est coutumier d'équiparer ainsi en quelque manière le Christ et ses témoins [16].

Le document le plus caractéristique de cet état d'esprit est l'autobiographie de la martyre sainte Perpétue de Carthage [17].

« La veille de notre combat, écrit-elle, j'eus une vision. Je vis Pomponius, le diacre, venir à la porte de la prison et la heurter avec violence. J'allai lui ouvrir ; il portait un vêtement blanc avec une quantité de ces petits ornements qu'on nomme callicules. Pomponius me dit : « Perpétue, on t'attends, viens. » Il me prit la main et nous voilà partis dans un chemin difficile et montueux. A peine arrivâmes-nous, tout hors d'haleine, dans l'ampithéâtre, qu'il m'entraina au milieu de l'arène : « N'aie pas peur, me dit-il, ici je ne te quitte pas, je « travaille avec toi, » et il s'en alla. Je vis une nombreuse assistance qui semblait ébahie. Pour moi, me sachant condamnée aux bêtes, j'étais surprise de n'en pas voir, lorsque apparut un Égyptien d'un aspect horrible ; suivi de ses seconds il s'apprêtait à me combattre. Des jeunes gens très beaux, mes seconds à moi, vinrent à mes côtés, on me dévêtit, et voilà que j'étais un homme. Ma bande commença donc à m'oindre d'huile, ainsi que cela se pratique dans les combats d'athlètes, ensuite je me roulai sur le sable. Un homme d'une taille extraordinaire se présenta, il dépassait le faîte de l'amphithéâtre, sa tunique tombait droite n'étant pas retenue par une ceinture, il portait un vêtement de pourpre rattaché sur la poitrine par deux agrafes avec des callicules d'or et d'argent en grande nombre ; il tenait la férule de laniste et, en outre, un rameau verdoyant

[1] E. Bouvy, *op. cit.*, p. 203. — [2] Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, in-fol., Roma, 1864, t. I, p. 379. — [3] G. Botti, *Steli cristiani d'epoca byzantina esistenti nel museo di Alessandria (Egitto)*, dans *Bessarione*, 1900, t. IV, p. 243, n. 4; Le même, *Fouilles dans le Céramique d'Alexandrie*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1902, fasc. 4, p. 100, n. 77; J. Strzygowski, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-fol., Vienne, 1904. *Koptische Kunst*, p. 224; Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie*, m. V, 1902. p. 38 sq., fig. 24. — [4] N° 1103, 1161. — [5] I Cor., IX, 24, 25. — [6] II Tim., II, 5. — [7] II Tim., IV, 7, 8. — [8] Apoc., II, 17. — [9] S. Ignace, *Epist. ad Polycarp.*, I, 3, dans F. X. Funk, *Patres apostolici*, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 246. — [10] *Ibid.*, II, 3; p. 248. — [11] *Ibid.*, III, 1; p. 248. — [12] *Epist. Vienn .Lugd.*, V, *P. G.*, t. V, col. 1421. — [13] *Ibid.*, VI, *P. G.*, t. V, col. 1424. — [14] *Ibid.*, IV, *P. G.*, t. V, col. 1417. — [15] *Ibid.*, XI, *P. G.*, t. V, col. 1436. — [16] *Ibid.*, XVII, *P. G.*, t. V, col. 1448 sq. : ἡδίως γὰρ παριχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν Χριστῷ... — [17] *Passio S. Perpetuæ*, X, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, fasc. 2, p. 74 sq.

Digitized by Google

sur lequel étaient attachées des pommes d'or. Il fit faire silence et dit : « Si cet Égyptien est vainqueur de cette femme, on la tuera ; si cette femme est victorieuse, on lui donnera le rameau. » Et il se retira. Nous marchâmes l'un vers l'autre et on se donna les premiers coups. L'Égyptien s'efforçait de me saisir les pieds ; moi, je lui labourais le visage à coups de pieds, soudain je fus soulevée en l'air et me mis à le piétiner comme si c'eût été la terre. Quand je m'aperçus d'un instant de relâche, je joignis les mains, entrelaçant les doigts entre eux et je lui pris la tête (entre les paumes), il tomba sur le visage et vite, je lui broyai la tête. Le peuple applaudit et mes seconds chantèrent, j'allai au laniste et reçus le rameau ; lui m'embrassa et dit : « Ma fille, la paix soit « avec toi. » Je me dirigeai triomphante vers la porte des vivants. Quand je m'éveillai, je compris que je n'avais pas combattu contre les bêtes, mais contre le diable. »

Ce texte de la *Passio Perpetuæ* nous fait toucher à un des problèmes les plus obscurs de la psychologie. Au moment du combat, une *cuadrilla* s'approche de la jeune femme, la déshabille et elle devient homme, *et exspoliata sum et facta sum masculus*. Ce phénomène du doublement de la personnalité n'offre aucun précédent dans l'histoire du christianisme primitif, telle que les documents nous la laissent connaître. Survenu brusquement ce phénomène opère une transformation organique radicale et institue un état en contradiction presque sur tous les points avec le cas décrit et commenté par Taine, qui en tirait les conclusions les plus graves sur « les éléments et la formation de l'idée du moi ». Voici ses propres paroles : « On ne peut mieux comparer l'état du patient, dit-il, qu'à celui d'une chenille qui gardant toutes ses idées et tous ses souvenirs de chenille, deviendrait tout d'un coup papillon avec les sens et les sensations d'un papillon. Entre l'état ancien et l'état nouveau, entre le premier moi, celui de la chenille, et le second moi, celui du papillon, il y a scission profonde, rupture complète. Les sensations nouvelles ne trouvent plus de série antérieure où elles puissent s'emboîter ; le malade ne peut plus les interpréter, s'en servir ; il ne les reconnaît plus, elles sont pour lui des inconnues. De là deux conclusions étranges, la première qui consiste à dire : « Je ne suis pas, » la seconde, un peu ultérieure, qui consiste à dire : « Je suis un autre [1]. » Notons les caractères de la maladie. Toutes les sensations ou presque toutes sont altérées, — les objets perdent leur aspect naturel, — aucune relation dans l'esprit entre le présent et le passé, — un ahurissement général pendant le temps de la formation du second moi, — conflit perpétuel et péniblement horrible entre l'ancien et le nouveau moi, — substitution des sensations constituantes nouvelles aux anciennes, celle du moi périmé par suite de goûts, désirs, facultés, affections morales différents.

Si on compare l'autobiographie de Perpétue à cette description, on hésite à en admettre l'exactitude. Nous ne pouvons entreprendre ici cette étude, mais nous nous croyons fondé à présenter les considérations suivantes : Dans le récit de sainte Perpétue tout est indiqué avec la dernière précision, — toutes les sensations de la patiente sont inaltérées, — les objets gardent leur aspect naturel, — l'intelligence ne connaît rien que par relation avec le passé, par l'exercice de la mémoire, — nulle transition pénible, nul ahurissement ni malaise lors du passage de l'état ancien à l'état nouveau, — nul conflit entre l'ancien moi féminin et le nouveau moi masculin, — persistance des sensations constituantes anciennes et, par suite, goûts, désirs, facultés, affections morales identiques aux goûts, désirs, facultés, affections morales antérieures.

L'étude d'un vieux texte peut ainsi fournir matière à diverses observations et présenter un *criterium* empirique qui n'est pas indigne d'attention.

La *Passio Perpetuæ* atteste combien était vivace le goût de la comparaison entre athlètes et martyrs. Tertullien, auquel plusieurs ont attribué la rédaction de la *Passio Perpetuæ* partage cette préoccupation. Dans son livre adressé *Ad martyras* il s'exprime ainsi : *Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes Deus vivus est ; xystarches, Spiritus sanctus, corona æternitatis... Itaque epistates vester Christus Jesus, ad hoc scamma produxit* [2]. L'*agonothete* était le magistrat qui présidait aux jeux athlétiques, le *xystarque* servait d'entraîneur aux athlètes, l'*epistates* imposait les conditions de la lutte ; c'est, on le voit, le développement de la pensée que nous avons relevée dans la Lettre de l'Église de Lyon-Vienne ; et Tertullien poursuit la comparaison. Le martyre lui apparaissait bien comme une espèce de gymnastique, ou d'école de gladiateurs à laquelle il fallait une longue et sévère préparation : *Voluit* (l'*epistates*, c'est-à-dire le Christ), *vos ante diem agonis ad duriorem tractationem a liberiore conditione seponere, ut vires corroborarentur in vobis* [3]. Enfin il prononce le mot lui-même : *Nempe enim et athletæ segregantur ad strictiorem disciplinam ut robori ædificando vacent : continentur a luxuria, a cibis lætioribus, a potu jucundiore* [4]. Et il cite les paroles de saint Paul aux Corinthiens, comme pour nous bien montrer l'origine de cette comparaison tandis que l'épitaphe d'une jeune fille martyre à Porto se sert des paroles de l'apôtre à Timothée comme thème des trois hexamètres [5] :

10 ET BENE PRO MERITIS GAVDET SIBI PRAEMIA [REDDI
TECVM PAVLE TENENS CALCATA MORTE CO- [RONAM
NAM FIDE SERVATA CVRSVM CVM PACE PE- [REGIT

Chez Clément d'Alexandrie Dieu reparaît dans le rôle d'*agonothete* et tout chrétien vainqueur de ses passions est proclamé athlète. Le Fils de Dieu distribue les récompenses [6]. Dès les premières lignes de l'*Exhortatio ad martyrium*, Origène emploie la comparaison classique : ὡς ἀθληταῖς... [7] ὡς γενναῖος ἀθλητὴς [8].

L'insistance avec laquelle on rapprochait le martyre des jeux agonistiques amena une conséquence inattendue. Saint Cyprien se trouva amené à écrire un traité contre l'assistance aux spectacles dans lequel il nous apprend que ses contemporains en étaient venus à dire : Saint Paul compare nos combats contre nos passions aux combats de l'amphithéâtre. Il va prendre ses points de comparaison dans l'arène, et attribue au vainqueur des couronnes. Pourquoi donc un chrétien aurait-il interdiction de regarder ce qu'il lui est permis de lire. Ceux-là, répond l'évêque de Carthage, feraient mieux assurément de ne pas lire l'Écriture que de la lire de cette façon [9].

II. ÉPIGRAPHIE. — Nous pouvons nous en tenir là, d'autres textes s'échelonnent, de plus en plus rares il est vrai, à mesure que les temps héroïques et les institutions agonistiques du paganisme s'éloignent [10]. Nous ne connaissons aucun chrétien qui ait exercé la profession d'athlète, et l'hostilité que témoignait l'Église à cette profession donne lieu de douter qu'on y puisse rencontrer d'autres chrétiens que des apostats, des in-

[1] H. Taine, *De l'intelligence*, in-12, Paris, 1897, t. II, p. 466 sq. — [2] Tertullien, *Ad martyras*, III, *P. L.*, t. I, col. 697. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-fol., Parisiis, 1902, t. I, n. 2871. — [6] Clément, *Stromata*, l. VII, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 424. — [7] Origène, *Exhortatio ad martyrium*, 1, *P. G.*, t. XI, col. 564. — [8] *Ibid.* — [9] S. Cyprien, *De spectaculis*, c. II, *P. L.*, t. IV, col. 812. — [10] E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 99 sq.

Digitized by Google

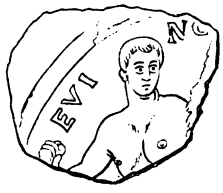
différents ou des condamnés [1]. Les empereurs chrétiens se montrèrent eux aussi hostiles aux jeux sanglants. L'édit de Béryte (1er octobre 326) inaugurait la série des lois tendant à l'abolition complète des condamnations

1110. — Athlètes luttant. Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1858, pl. XXXIV, n. 7.

ad bestias, et il est assez vraisemblable que cet édit aura eu sa contre-partie dans les prohibitions des luttes athlétiques [2]. Mais on ne pouvait extirper en un jour une pratique si bien établie. Un collège (σύνοδος) des

1111. — Athlètes luttant. Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati*, 1858, pl. XXXIV, n. 8.

athlètes avait été fondé à Rome, sous le règne d'Hadrien, et tenait ses réunions aux Thermes de Trajan sur l'Esquilin [3]. Par une de ces contradictions fréquentes entre les lois et leur application aux IVe et Ve siècles, nous voyons ce collège se maintenir sous sa forme d'autrefois pendant le règne de Constantin [4]. Nous apprenons également que Valentinien, Valens et Gratien FILVMENVM IN OMNI ATHLETICO CERTAMINE VICTOREM LOCATIONE STATVAE IN ATHLETARVM CVRIA DIGNVM IVDICARVNT [5]. Entre 384 et 392, un décret de Valentinien Théodose et Arcadius accorde



1112. — Athlète. Fond de coupe.
D'après Garrucci, *Vetri ornati*, 1858, pl. XXXIV, n. 6.

le même honneur d'une statue dans l'*athletica curia* à un athlète nommé Jean, ce qui suffit à indiquer que ce personnage était chrétien ou juif : OB FORTITVDINIS

1113. — Athlète.
D'après la *Revue d'art chrétien*, 1893, p. 38, n. 905.

MERITA ET VIRTVTIS CVMVLVM ET EXCELLENS ARTIS ROBVR [6]. Peut-être est-ce au même athlète que s'adresse la légende d'un médaillon contorniate sur lequel on lit : IOHANNES NICAS [7]. Une grande partie des monuments contorniates frappés aux IVe et Ve siècles étaient d'ailleurs destinés à des cochers, à des athlètes ou à d'autres mimes et acteurs [8].

[1] *Passio S. Pionii*, XVIII, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1898, p. 135. — [2] Henzen, *Explicatio musivi in villa Borghesiana asservati*, dans *Dissertazioni della pontificia Accademia romana di archeologia*, 1852, t. XII, p. 84 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 86. — [3] *Corp. inscr. graec.*, t. III, n. 5906 sq. — [4] Kiessling, dans *Bull. dell' instit. di corrispond. archeol.*, 1862, p. 156, 157. — [5] Fabretti, *Inscript. domest.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 100, n. 226. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 5924. — [7] Eckhel, *Doctr. numm. veter.*, in-4°, Vindobonæ, 1798, t. VIII, p. 293. — [8] *Ibid.*, t. VIII, p. 277 sq. ; Sabatier, *Description générale des médaillons contorniates*, in-8°, 1870, p. 2 ; Robert, dans la *Revue numismatique*, 1868, p. 30.

Digitized by Google

III. Fonds de coupe. — Parmi les fonds de coupe dorés provenant des catacombes, nous trouvons trois débris suffisamment conservés pour garder leur intérêt archéologique [1]. Deux de ces fonds de coupe représent des athlètes s'exerçant au pancrace sous la direction de leur maître. On donne leurs noms, malheureusement ils sont trop vulgaires et cette catégorie d'individus tient trop peu de place dans les documents littéraires et épigraphiques pour qu'on ait quelque chance de les identifier. Ce sont Asellus et Constantius; leur maître d'armes se nomme Zemarus. On lui donnait les qualifications de ἀλείπτης, de παιδοτρίβης ou encore de γυμναστής (fig. 1110, 1111).

Le troisième fragment ne présente guère qu'un buste d'athlète avec quelques lettres qu'on peut suppléer :... E VINC(*e*) (fig. 1112). Les trois fonds de coupe sont conservés au Vatican.

IV. Lampe. — Le Père Delattre a publié parmi les lampes carthaginoises de l'époque chrétienne une lampe sur laquelle on voit un personnage nu qu'il juge être un athlète [2] (fig. 1113).

V. Bibliographie. — E. Auerswald, *De veterum arte luctandi*, in-4°, Viteburgi, 1720. — T. Eckhard. *De Paulo athleta*, in-4°, Viteburgi, 1688. — J. F. Gühling, *De locutionibus sacris, e palæstra Græcorum petitis*, in-4°, Viteburgi, 1726. — J. F. Günther, *De cursoribus veterum*, in-4°, Viteburgi, 1709. — F. Hofmann, *De athletis veterum eorumque diæta et habitu*, in-4°, Halis, 1717. — J. Lydii, *Agonistica sacra*, in-8°, Franequeræ, 1700. — J. Schœpfer, *De locutionibus Pauli gymnicis*, in-4°, Viteburgi, 1704.

H. Leclercq.

ATHOS (Mont). Voir Mont-Athos.

ATHRIBIS. — I. État actuel. II. La ville ancienne. III. La ville chrétienne.

I. État actuel. — Il n'y a jamais eu de doutes sur l'identification d'Athribis. On en a toujours [3] reconnu les restes dans l'immense pentagone de ruines qui s'étendent au Nord-Est de la petite ville de Benha, chef-lieu de la province de Galioubiéh à quelque quarante kilomètres du Caire [4]. Au temps de l'expédition française, *Kôm Athrib* était « une grande éminence composée d'une suite de buttes élevées, d'une couleur noire et rougeâtre », ayant « environ 1600 mètres de longueur, 1020 mètres de largeur sur le Nil et 1365 mètres dans sa plus grande largeur. Le périmètre de ces buttes de décombres » était « de 4 824 mètres » [5]. Les dimensions en sont singulièrement réduites aujourd'hui, la superficie du *tell*, d'après les calculs (déjà assez anciens) du service du cadastre égyptien, n'étant plus que de 289 feddans (121 hectares 1/2 environ) [6]. On ne peut plus parler, comme Jomard, de l'*élévation* des buttes : les ruines sont presque au ras du sol, et, dans quelques années, ces derniers vestiges auront eux-mêmes péri. Comme toutes les vieilles cités du Delta, Athribis n'est plus qu'un vaste champ livré à l'exploitation en grand du *sebakh* et de la *chocca*, des engrais susceptibles d'amender les terrains de culture et de la terre glaise employée dans la confection des briques.

II. La ville ancienne. — L'histoire d'Athribis n'est pas très connue. La ville s'appelait, à l'époque pharaonique, *ḥat-t-ḥr-iebe(t)* [7], qui fut transcrit en copte ⲁⲑⲣⲓⲃⲓ, en grec Ἀθρῖβις, en arabe اتريب. Notons de suite qu'il ne faut pas confondre, comme on l'a fait souvent [8], notre ⲁⲑⲣⲓⲃⲓ et ⲁⲧⲣⲓⲡⲉ de Haute-Égypte (non loin de Sohag) qui dut sa célébrité, pour ainsi dire posthume, au couvent que le fameux Schenoudi installa auprès de ses ruines, et à l'aide des matériaux qu'il emprunta à la ville déjà à demi disparue. Voir Deir amba Schenoudi.

Athribis était le chef-lieu du Xe nome de la Basse-Égypte, *kâmit*, qui s'appelait aussi, du nom même de la ville, *Athribite* [9].

Mention est faite d'Athribis dans la stèle du roi Piônkhi Miamoun. Elle fut sans doute prise, comme toutes les autres villes de Basse-Égypte, par Tafnakhti [10], au VIIIe siècle avant notre ère, puis reprise par Piônkhi. C'est non loin d'Athribis que le roi éthiopien reçut l'hommage des princes du Delta [11].

Les fouilles de 1852, dirigées par H. Brugsh, ont mis au jour les restes d'un temple assez considérable (disparu depuis), élevé probablement à Horus. La collection Clot-Bey, répartie ensuite entre le musée de Marseille et le Louvre, a profité de ces fouilles. Le musée du Caire possède aussi une stèle de la XVIIIe dynastie [12]. Au même musée, se trouve un autel de la XXVIe dynastie, avec cartouches de Shabaka et de Psammétique Ier, réemployé en 374 par les chrétiens [13].

Vers le milieu du Ve siècle, Hérodote traversa le Delta; il s'est contenté de mentionner le nome Athribite, sans aucun détail.

Nous savons qu'au IIe siècle, il y avait à Athribis une communauté juive : trois inscriptions grecques publiées par M. S. Reinach rappellent que des phylakites et leur épistate avaient dédié dans la ville qui nous occupe une προσευχή au Dieu Très-Haut [14]. Chef-lieu de préfecture sous les Grecs et les Romains, elle était, à l'époque d'Ammien Marcellin, l'une des plus grandes villes d'Égypte (XXII, 16). Dans la notice d'Hiéroclès, elle figure au nombre des sept villes principales de la IIe Augustamnique [15]. Notons enfin qu'elle est citée par Pline, V, 9, par Strabon, XXVII, p. 802 et 813, par Plutarque, *Symposiac.*, q. V.

III. La ville chrétienne. — Bien qu'Athribis soit très souvent mentionnée dans les documents coptes et

[1] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXIV, n. 6, 7, 8. Cf. P.-J. Burette, *Mémoires pour servir à l'histoire des athlètes*, dans l'*Histoire de l'Acad. des inscript., avec les mémoires de littérature*, 1717, t. I, p. 211, 237, 258. — [2] A.-L. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1893, p. 38, n. 905, cf. n. 730-732. — [3] Jomard, dans la *Descript. de l'Égypte*, éd. in-8°, t. IX, p. 341; Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 1; Malus, *Voyage*, t. I, p. 79. — [4] Benha est située au kil. 46, sur la ligne Caire-Alexandrie. Les ruines sont à droite de la voie, un peu après la station, pour qui vient du Caire. — [5] Jomard, *loc. cit.* Voyez, dans le même ouvrage *Antiquités*, t. V, pl. 27, fig. 3. — [6] Encore faut-il déduire de ce chiffre un bon nombre de feddans tout récemment distraits du reste et destinés à servir d'emplacement à un hôpital du gouvernement et à une école italienne. — [7] Steindorff, dans *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, t. XXVIII (1890), p. 53. — [8] Voyez à ce propos les intéressantes observations faites, dans un récent article, par H. Gauthier, *La déesse Triphis*, dans le *Bull. de l'Inst. fr. du Caire*, t. III, fasc. 2 (1903), p. 169. — [9] H. Brugsh, *Die Aegyptologie*, p. 450. Voyez aussi H. Brugsh, *Die Geographie des alten Aegyptens*, Leipzig, 1857, p. 122, 138, 250. — [10] De Rougé, *La stèle du roi éthiopien Piankhi Meriamen* (4e fascicule de sa *Chrestomathie égyptienne*, Paris, 1876), lig. 2, où un nome supposé être le Xe est laissé en blanc, et lig. 106, 107, etc. — [11] Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 6e éd., 1904, p. 478-482. — [12] D'après Bénédite, *Égypte* (guides Joanne), 1900, t. II, p. 236. Cependant aucun monument n'est indiqué, comme originaire d'Athribis, dans de Rougé, *Notice sommaire*, Paris, 1855, ni dans Maspero, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille*, Paris, 1889. — [13] Voyez plus bas, col. 3114. H. Brugsh a publié encore un cachet de prêtre et d'autres petits objets, du temps de Psammétique, provenant d'Athribis (*Recueil de monum. égypt.*, Leipzig, 1862-1865, t. I, p. 19, pl. X), et une inscription gravée sur un sphinx (*Historisch-biographische Inschriften*, Leipzig, 1891, p. 1223). — [14] S. Reinach, *La communauté juive d'Athribis*, dans le *Bull. de corr. hell.*, t. XIII (1889), p. 178-182. — [15] Ἱεροκλέους Συνέκδημος, V. *Vetera Romanorum itineraria*, Amstelod., 1735, p. 728, cité par Jomard, *Descr. de l'Égypte*, éd. in-8°, t. IX, p. 341.

Digitized by Google

arabes, nous ne savons rien en somme de son histoire à l'époque chrétienne. M. Amelineau a réuni dans sa *Géographie de l'Égypte*[1] toutes les sources d'informations au sujet de cette ville. Elle semble n'avoir pas échappé aux persécutions. Les *Actes* des martyrs la citent plus d'une fois[2]. Dans les *Actes* de saint Anoub de Nalsi, ce martyr étant conduit de Djemnouti à Athribis, « les soldats allèrent au lieu des tétrapyles de la ville, ils trouvèrent Cyprien le gouverneur et Evhius le stratébate qui jugeaient les chrétiens[3]. » Le *Synaxaire*, d'autre part, commémore à la date du 13 d'Emschir le martyre de Serge, qui confessa la foi à Athribis, sous Cyprien[4]. La ville devint plus tard le siège d'un évêché. « On trouve un évêque d'Athribis au concile d'Éphèse où il a signé : Stratège d'Athribi[5], ce qui est rendu en grec par 'Αθριβίδος[6]. Plusieurs autres évêques de cette ville sont mentionnés dans l'*Histoire des patriarches*[7]. » Athribis possédait, paraît-il, une église très riche, placée sous le vocable de la Vierge, et qui, d'après la description qui en est faite dans un manuscrit arabe[8], semble bien avoir été bâtie et ornée avec de riches matériaux provenant des temples de la ville païenne. « Le sanctuaire et l'autel étaient sculptés, ornés d'or et d'argent. Il y avait en outre une image de la Vierge incrustée de pierreries, revêtue d'une robe de soie, provenant de Constantin, avec des portraits de Michel, de Gabriel et des autres anges. Des chandeliers d'or et d'argent y étaient continuellement allumés[9]. »

« La *Chronique de Jean de Nikiou* mentionne cette ville dans le récit de la révolte égyptienne contre Phocas[10] et dans celui de la conquête de l'Égypte par les Arabes[11], sans détails[12]. »

Si nous ajoutons que, d'après Abou-Salih, Athribis existait encore en tant que ville ou village au XIVe siècle et même plus tard[13], nous aurons épuisé, croyons-nous, les maigres renseignements que nous fournissent les manuscrits sur l'histoire de cette ville, pendant la période chrétienne.

Les textes sur pierre ou sur bois ne sont guère plus explicites, et malheureusement ils sont fort peu nombreux. Je n'en connais que quatre : une *tabla*, deux inscriptions et un sceau en calcaire.

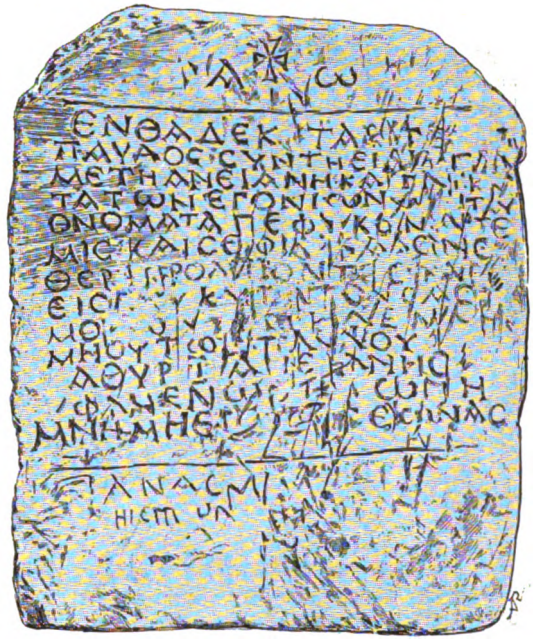
La *tabla* a été trouvée par H. Brugsh dans ses fouilles de 1852 et envoyée au musée de Berlin en 1853. Elle a été publiée par Hermann Parthey[14]. Cette tablette a 10 3/4 pouces de large et 4 3/4 pouces de haut. Elle est légèrement bombée, et sur le côté concave ont été tracées dix lignes d'écriture grecque malheureusement d'une lecture fort difficile[15]. Nous reproduisons ici ce document généralement peu connu.

μεγας γεωργος των αναρατων..... ωνο καταλωγος +
δοτε μοι αεσιναι στιχοισι ωε.....ργη λεξω
παμπωρος γεωργος καναυτουργος επιρι.....ος +
γλυκαιρων καματων τερπομενος εν αυραι..... +
5 ζυγωσι αμαζοβοα και ευθετη·αρωτηριν +
νυκτι μελενη χορτασμασιν επιμεδο.....ν
[redacted]α·ωσαυτως την ασκαισιν ποιουμ.....
αυ.....[γεω]ργος ευρ:νμηαινον·νος +
[redacted]εχων[redacted]γεωργε ασκα.....
10 [redacted]των ανωθεν..... καματων.....ιαν+

Des deux textes gravés sur pierre, l'un est connu depuis longtemps. Il a été publié pour la première fois par Letronne en 1847[16]. La dernière édition est celle qu'en a donnée M. J.-G. Milne en 1905[17]. C'est une inscription de 12 lignes, gravée sur l'autel de la XXVIe dynastie dont il a été parlé col. 3112, et datée de l'an 374 :

Τ|οῦ Παν�[οκ]ρ[άτ]ορος Θεοῦ θελήσαντος καὶ | τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τῆς πανευδαίμονος | βασιλείας τῶν τὰ πάντα ν|ε|ικώντων δεσποτῶν |ἡμῶν Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος | καὶ Γρατιανοῦ τῶν αἰωνίων Αὐγούστων | ἐν τῇ εὐτυχεστάτῃ αὐτῶν δεκαετηρίδ| ε |ι τετρά|πυλον ἐπώνυμον τοῦ θειοτάτου βασιλέως ἡμῶν Οὐάλεντος|ἐκ θεμελίων ἐκτίσθη ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ κυρίου μου | λαμπροτάτου ἐπάρχου τῆς Αἰγύπτου Αἰλίου | Παλλαδίου, λογιστεύοντος καὶ ἐπικειμένου|τῷ κτισθέντι τετραπύλῳ Φλαουίου | κύρου πολ|ε|ιτευομένου ·ἐπ'|ἀγαθῷ.

L'autre inscription a été trouvée en mars 1905 et a été publiée tout récemment[18]. C'est une épitaphe de



1114. — Inscription d'Athribis. D'après une photographie.

13 lignes. On se demandera peut-être comment il se fait qu'on ait pu trouver dans un *kôm* une inscription funéraire. Wilkinson en donne la raison[19] : *Many of the houses of the town* [Athribis] *have been burnt, as is frequently the case in Egyptian towns; and parts*

[1] Amelineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 66-69. — [2] Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte*, p. 287-296. — [3] Amelineau, *loc. cit.*, d'après *Cod. Copt. Vat.*, *LXVI*, fol. 247 v°. — [4] Amelineau, *loc. cit.* — [5] Bibl. nat., *n. 1292*, fol. 23 v°. — [6] Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1084. — [7] Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum, passim*. Ces trois dernières citations, d'après Amelineau, *loc. cit.* — [8] Ms. arabe de la Bibl. nat. *154*, fol. 165 v° (Amelineau). — [9] Amelineau, *loc. cit.* — [10] *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 542, 544, 545, 546 (Amelineau). — [11] *Ibid.*, p. 559. — [12] Amelineau, *loc. cit.* — [13] Abû Salih, traduit par Evetts-Butler, *The churches and monasteries of Egypt*, Oxford, 1895, p. 122. *Atrib was still a town or village in the fourteenth century and later. See Yâkut, Geogr. Wört*, (Leipzig, 1866-1873, édition Wustenfeld), t. I, p. III; Makrizi, *Khitât*, édition du Caire, t. I, p. 175 (arabe), f°. — [14] H. Parthey, *Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums*, dans *Abhandlungen der kön. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1865. in-4°, Berlin, 1866. La *tabla* est citée dans un commentaire que fait Parthey de la ligne 26 du *Papyrus I* (à propos des mots ἀγαθὴ Γίωργι). — [15] *Sie scheinen eine Anrufung des heiligen Georg zu enthalten, sind aber theils so lückenhaft, theils so schwer zu entziffern, dass sich kaum ein genügender Zusammenhang hineinbringen lässt.* Il y aurait intérêt à copier de nouveau et à étudier de plus près ce curieux monument. — [16] *Revue archéologique*, t. IV (1847), p. 368. — [17] *Catalogue général des antiq. égypt, du musée du Caire. Greek Inscriptions*, by J. G. Milne, p. 32, n. 9273. — [18] Gustave Lefebvre, *Notes épigraphiques*, dans les *Annales du service des antiquités*, t. VI, fasc. 2 (1905), p. 188. — [19] Wilkinson, *Modern Egypt*, t. I, p. 243.

Digitized by Google

of the mounds have been used for tombs, doubtless in after times, when the limits of the inhabited part were contracted. They may, therefore, be refered to a late Roman or Christian epoch, like those at Bubastis and other towns; and thus the occurrence of tombs in the midst of houses, which at first perplexes us, may be accounted for.

Le texte est précédé du symbole A + Ω, qui nous permet de penser que l'inscription est ou postérieure au IVe siècle ou du IVe siècle même.

Ἐνθάδε κατάκειται | Παῦλος σὺν τῇ ἰδίᾳ γα|μετῇ Ἀνειάνῃ καὶ γλυκυ|τάτων ἐκγόνων[1] ὧ[ν] τὰ | ὀνόματα πέφυκεν Ἄρτε| μις καὶ Σοφία καλὸν αἰ|θέρα προλιπόντες καὶ | εἰς γ[λ]υκύτατον φάος |μο[λό]ντ[ε]ς. Ἡ δὲ μνή|μη οὕτως Παύλου|ἀθὺρ ι' Ἀνειάνης | φαμενὼθ ι' ὧν ἡ | μνήμη εἰς τ[οὺ]ς αἰῶνας.

Ce texte est suivi de deux lignes tracées à la pointe, presque entièrement effacées, et inintelligibles.

Enfin il existe au British Museum (*christian room*) un sceau en calcaire, provenant d'Athribis et portant l'inscription :

Martian[e]
vivas in [deo][2]

GUSTAVE LEFEBVRE.

ATRIPALDA (CIMETIÈRE D'). Atripalda s'élève aujourd'hui sur une partie de l'ancienne Avellinum. Ce coin de terre présente quelque intérêt pour l'histoire des antiques populations italiotes, ainsi que pour l'histoire des premiers établissements chrétiens. Parmi les souvenirs de l'époque chrétienne, le plus digne d'attention est le *Specus martyrum*, c'est-à-dire la « Confession » du martyr saint Hypolistus. Cette « confession » avait eu à subir des réparations inintelligentes au XVIIe siècle; il y a une vingtaine d'années seulement qu'une exploration conduite scientifiquement a permis de reconnaître l'emplacement, les dimensions et la disposition primitive de l'*area* où reposa le corps du martyr. Par la même occasion, on a retrouvé des sarcophages en terre cuite et des sépultures en tuiles, voisines des tombes saintes. Il y a en cet endroit un cimetière, ainsi qu'en témoignait dès le XVIIe siècle une épitaphe rencontrée à quelques pas de la crypte primitive, lorsqu'on creusa les fondations de la chapelle du Saint-Esprit. Cette épitaphe porte la date de l'année 357[3] :

P
☧ AD DOMs V. . . . . .
NONIVS MAM · L. . . . . .*neo*
FITVS QVI DEI VOLVNTATE CVM
SANCTIS SOCIATVS ES*t qui annos*
5 VIXIT LVIIII MENS*es*. . . . . .
DEPOSITVS XV KAL AVG CONSTANTIO
AVG VIIII ET IVLIANO CAES II CO*ns. patri*
BENEMERITO FILII SVI *fecerunt*

Toutefois, c'est un peu plus tard, au Ve et au VIe siècle, que le cimetière d'Atripalda prit son développement; la présence des tombes de saint Sabin, évêque et patron de la ville, et du diacre Romule aura dû y contribuer pour une large part. L'épitaphe de Romule atteste l'empressement des contemporains pour obtenir un tombeau à proximité des martyrs. Romule qui vivait attaché à la personne de Sabin vit son maître inhumé dans la crypte, et dès ce moment il ne cessa de supplier et de gémir devant le tombeau des martyrs afin qu'il lui fût accordé de reposer auprès de son maître : *ante speciem martyrum, ne privaretur magistri contubernio.*

L'évêque Sabin et le diacre Romule sont les deux personnages ecclésiastiques les plus importants d'Atripalda. Un peu auparavant nous rencontrons au synode tenu à Rome, en 499, un autre évêque ainsi désigné : *Thimotheus Abellinas*[4]. Les historiens locaux croient que la ville fut abandonnée par ses habitants vers la fin du VIe siècle, à cause de l'insécurité croissante par suite du passage continuel des Vandales, des Goths et surtout des Lombards[5].

Bien que les documents ne nous apprennent rien sur le développement progressif de la chrétienté d'Atripalda, il est tout à fait légitime de penser que les conditions de ce développement différèrent à peine de celles qui nous sont mieux connues dans quelques bourgades de la même région, par exemple : à Cimitile, après que les reliques de saint Félix de Nole y furent conservées; à San-Prisco, près de Capoue; à Trasacco, près de Capoue, sur la tombe de saint Cesidius. Atripalda, tout d'abord modeste sanctuaire, reçut vers la fin du IIIe siècle ou le commencement du IVe, des reliques de martyrs et principalement celles de saint Hypolistus. La ville prit pour les fidèles des environs un grand intérêt. Le *martyrium* devint peu à peu une *statio*, une basilique, un lieu de pèlerinage. La population s'accrut et reconquit certaines parties abandonnées de l'ancienne ville. Aux Ve et VIe siècles, la bourgade atteignit même une sorte de prospérité. Nous avons vu qu'elle ne dura guère.

C'est pendant cette période de trois siècles environ qu'Atripalda réunit quelques souvenirs chrétiens que nous allons mentionner.

Les fouilles entreprises en 1890, à quarante mètres environ de la basilique de saint Hypolistus firent sortir de terre une colonne de granit[6] parmi un grand nombre de débris épigraphiques chrétiens dans le plus grand désordre; quelques fragments cependant étaient assez considérables et même quelques épitaphes étaient entières. Les dates consulaires relevées sur les marbres s'espaçaient entre les années 442 et 553[7]. Parmi les inscriptions rendues par les fouilles, plusieurs offrent un réel intérêt pour l'histoire locale, au point de vue de l'épigraphie chrétienne, elles nous apprennent peu de chose. Les formules n'offrent rien de caractéristique[8], de plus elles étaient connues et datées depuis longtemps, par exemple : SVBDI(*e*)KA(*l*)... RECONDI[*tus* ou *ta*] (*in pace*)[9]; HIC REQVIESCIT[10] et HIC REQVIESCIT IN PACE[11].

Plus intéressantes sont les épitaphes depuis longtemps connues du prêtre Jean et d'un lecteur[12].

HIC REQVIESCIT IN PACE DEI SERVVS
IOANNIC·VV·PRAESBYT·QVI·VIXIT·ANN·LXXX
EVOCATVS A DOMINO DIE XIII KAL·AVGVSTI
BASILIO·V·C·SEDIT·ANN·XXI

[1] Le texte porte : ΕΓΟΝΙΩΝι'. De même plus haut, l. 1 : ΚΑΤΑΚΙΤΕ; l. 2 : ΕΙΔΙΑ; l. 6 : ΕΘΕΡΑ; l. 13 : ΕΩΝΑC. L. 12, il est impossible de distinguer s'il y avait un second chiffre après I (ι'), quantième de Phamenôth. — [2] Naville, *Onias*, pl. XVIII, 13, p. 57, facsimile; d'après lui Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, III, p. 2226, n. 13585, 1. — [3] G. A. Galante, *Il cimetero di S. Ipolisto martire in Atripalda, diocesi di Avellino*, dans *Atti della reale Accademia di archeologia, lettere e belle arti*, 1891-1893, t. XVI, p. 189-222, cf. p. 191. Dès 1629 un anonyme communiquait d'Atripalda cette épitaphe à Ughelli, *ms. Vatican., n. 9094*, p. 228; Marini, ms. n. *5607; Corp. inscr. lat.*, t. X, p. 135, n. 1191. Cet Hipolistus était un prêtre d'Antioche venu porter l'Évangile chez les Hirpini. Il détruisit une statue de Jupiter et le sénat local le fit mourir. — [4] Labbe, *Concilia*, t. V, p. 444. — [5] Bellabona, *Ragguaglio della città di Avellino*, 1656; De Franchi, *Avellino illustrato*, 1709; Pionati, *Ricerche sulla storia di Avellino*, 1828; Zigarelli, *Storia della cattedra di Avellino*, 1856; *Storia civile della città di Avellino*, 1889; Jannacchini, *Topografia storica dell' Irpinia*, 1891; S. Barberio, *Dissertazione critico-storica del Tripaldo e suo celebre santuario*, in-8°, Napoli, 1778; *Dissertazione del Tripaldo poi Atripalda*, 1780; Andrea Falcone, *Breve relazione delli gloriosi e miracolosi corpi santi, che sono nella Tripalda*, Napoli, 1648. — [6] Hauteur 4m10; diam. à la base 0m59; diam. au sommet 0m49. — [7] G. A. Galante, *op. cit.*, p. 223; années 442, 445, 464 (ou 379), 509 (ou 399), 523, 526 (ou 491), 542, 553. — [8] *Ibid.*, p. 194. — [9] *Ibid.*, p. 204. — [10] *Ibid.*, p. 212, 216. — [11] *Ibid.*, p. 217. — [12] *Corpus inscr. lat.*, t. X, n. 1192.

Digitized by Google

Cette inscription paraît se rapporter à l'année 541. La formule *sedit annos XXI* est exceptionnelle à l'égard des prêtres; en admettant toutefois qu'elle soit exactement transcrite.

La suivante rappelle la préoccupation dominante d'un grand nombre de chrétiens; elle date de 558[1].

Hic? re]QVIESCIT IN PACE
. . . . .]NVS LICTOR QVI VIXIT
an]NOS PL MS XIII DPS III KLS SEP
tem]BRIS XVII P CS BASILI
]VDIOVM VOS CONIVR VT NI QVI SE-
[POLTVRA MEA VIOLET

Le sarcophage de saint Sabin a été conservé; il mesure en hauteur 0m37, en largeur 2m6, en longueur 1 mètre. L'épitaphe est inscrite entre deux candélabres[2] :

+SI NESCIT MENS SCA MORI · SI PVRA VO-
[LVNTAS CVM MEMBRIS
NVMQVAM PRAECIPITATA RVIT ꝟ VIVIS IN
[HOC MVNDO MERITIS
POST FATA SACERDOS·ADQVE TVOS TITV-
[LOS NVLLA SEPVLCRA TENENT
CIVIBVS AVXILIVM·SOLACIA SEMPER EGENIS·
[PRESTABAS ANIMIS
PECTORE MENTE PIVS ꝟ IVSTITIAE SECTOR
[SACRI SERVATOR HONESTI
NVMQVAM FVRTA TIBI NEC PLACVERE DOLI·
[TEMPSISTI MVNDVM
SEMPER CAELESTIA CAPTANS · COTTIDIANA
[LVCRA FVERE DS
SACRA COLENS SACRVM NVMQVAM COR-
[RVMPERE NOSTI
PRAEMIA NEC FIDEI SVBRIPVERE TVAE·COM-
[MVNIS CARVS
HVMILIS DVM SVMMA TENERIS·DIVIS SEM.PER
[ER AT ET TVA
LARGA MANVS·TESTATVR PRESVL SEDIS RE-
[PARATA SABINE
AVCTORIS CLARI · LVCIDA FACTA SVI.

lig. 3 : *adque tuos tumulos*. Galante; ligne 7 : *fuere deus*. Galante; lig. 10 : *humieis*. Galante; *teneres* pour *teneris; dives* pour *divis; sedis* pour *sedes*.

Le sarcophage du diacre Romule mesure en hauteur 0m61, en largeur 1m55. L'épitaphe est tracée entre deux candélabres[3] :

[CRVM
RESPICIS ANGVSTVM PRECISA RVPE SEPVL·
HOSPITIVM ROMVLI LEVITE EST CELESTIA
REGNA TENENTIS·QVIS ENIM POSSIT SICCIS
[OCV
LIS EIVS NARRARE MORTEM PAVPERIEM XPI
ET AMORE SCI SABINI EPISC·SVI PVRO CORDE
SECVTVS EST QVIBVS ILLE PRAECIBVS QVI
BVS LAMENTIS ANTE S[redacted]PECVM M MAR
TYRVM NE PRIVARE NE PRIVARETVR MAGIS-
[TRI CONTV
BERNIO TESTIS EST CVNCTA PATRIA FIDIS
[EIVS XPO EVM SOCIAT
PRESENS FACILIVS QVOD POSTVLAT INPE-
[TRAVIT.

lign. 5 : *amore;* lign. 7 : *ante s. pecum*, Verderosa; *ante sepulchrum*, Franchi; *s... pecum in mart.*, Corp. inscr. lat., Galante; lig. 8 : *ne privare* répétition; lig. 3 : *possit* pour *posset* et lig. 9 *fidis* pour *fides*.

H. LECLERCQ.

ATRIUM. Voir NARTHEX.

AUBE (*alba, tunica alba, tunica talaris, tunica tinca, poderis, linea, supparus, subucula, camisia, roccus,* ποδήρης, στιγάριον ou στοιχάριον) désigne primitivement chez les Romains un vêtement de dessous, d'ordinaire en lin avec manches et de couleur blanche. On la trouve mentionnée ainsi dans des textes du IIe siècle. Dans l'usage ecclésiastique le mot désigne une tunique blanche, qui fut bientôt affectée à certains ministres et à certaines cérémonies du culte (IVe siècle). *Ut diaconus,* dit le concile de Carthage (IV, c. XLI), *tempore oblationis tantum vel lectionis alba utatur.* Le diacre eut de bonne heure une aube de forme et d'étoffe particulière. Déjà Hégésippe dans Eusèbe, nous dit que Jacques, frère du Seigneur, était vêtu d'un vêtement de lin. Eus., *H. E.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 197.

Les mosaïques de l'église de Saint-Georges de Thessalonique (IVe siècle probablement) prouvent que les évêques et les prêtres portaient l'aube, même en dehors du service divin, comme vêtement de dessous.

Le rochet et le surplis paraissent dériver de l'aube. Voir ces mots. Pour les transformations de l'aube, depuis le IXe siècle, cf. J. Braun, *Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes,* Freiburg-im-Brisgau, 1897, p. 18 sq. Voir aussi TUNIQUE.

Pour le terme *in albis* et l'usage de l'*aube* pour les néophytes, voir *Aubes baptismales*. Voir aussi le mot *Sticharion*.

BIBLIOGRAPHIE. — Zaccaria, *Onomasticon,* au mot *Alba;* Ducange, *Glossarium infimæ latinitatis,* v° *Alba;* Smith, *Dictionary of Christian Antiquities,* v° *Alb.* — Martigny, *Dict. des Antiquités chrét.,* au mot *Vêtements.* — Kraus, *Real Encyclopädie,* v° *Albe; Kirchenlexicon,* v° *Albe.* — Bona, *Rerum liturgicarum,* éd. 1753, t. II, p. 222. — De Vert, *Explication des cérémonies de l'Église,* t. II, p. 282. — Pellicia, *The policy of the christian Church,* p. 174, 177. — Bock, *Liturgische Gewänder,* t. II, p. 33. — Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 381 (éd. anglaise). — J. Braun, *Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Freiburg-im-Breisgau, 1897, p. 16 sq. *Die Albe.*

W. HENRY.

AUBES BAPTISMALES. — I. Témoignages patristiques. II. Le rite de la tradition de l'aube baptismale dans les différentes liturgies. III. La semaine *in albis*. IV. La remise ou déposition des aubes baptismales. V. Bibliographie.

L'antique coutume de revêtir les néophytes de vêtements blancs, symbole de leur innocence baptismale, a laissé des traces jusque dans les formulaires liturgiques actuellement en usage. Le Rituel et le Pontifical de l'Église romaine ont en effet conservé, au moins pour le baptême des adultes, la tradition de l'aube après le baptême, cérémonie qui, pour avoir été simplifiée, n'a cependant rien perdu de sa signification traditionnelle. Pour les enfants, la fonction a été quelque peu modifiée; l'on ne donne plus que le *chrismale,* en place de l'aube : *imponit linteolum album loco vestis albæ*[4].

Le rite de la tradition de l'aube baptismale a trouvé place dans toutes les liturgies, en Orient comme en Occident. Grâce aux témoignages des écrivains ecclésiastiques, l'on en peut constater la haute antiquité. Existait-il à l'époque apostolique? Certains textes du Nouveau Testament l'ont fait croire. Il faut toutefois reconnaître qu'il n'a pour lui aucune attestation certaine antérieure au IVe siècle. Le fait même que les très anciennes liturgies baptismales, comme celles des canons d'Hippolyte et de la constitution ecclésiastique

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1193. — [2] *Ibid.*, t. X, n. 1194; G. A. Galante, *op. cit.*, p. 221. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1195; G. A. Galante, *Per la ricognizione del corpo di S. Romulo Levita,* in-8°, Napoli, 1891; G. Tagliatela, *Le solenni feste della traslazione dei santi martiri di Atripalda, Ipolisto, Crescenzo e Compagni,* in-8°, Napoli, 1888. — [4] *Pontificale Romanum a Benedicto XIV recognitum, De baptismo parvulorum.*

Digitized by Google

égyptienne ne mentionnent pas expressément la tradition des vêtements *blancs*, donnerait à penser qu'elle était inconnue dans les premiers siècles du christianisme.

Quelle que soit son antiquité, cette cérémonie a laissé son empreinte sur le vocabulaire liturgique. De là viennent, en effet, les noms de *Sabbatum* et de *Dominica IN ALBIS*. De nos jours, ces deux termes n'ont plus qu'une signification archéologique; car le rite qu'ils rappellent a disparu depuis longtemps. Autrefois toute la semaine pascale était *in Albis*, car chaque jour de cette octave était fête pour les *Albati*, c'est-à-dire pour les néophytes. Toute une liturgie spéciale leur était consacrée; le saint-sacrifice était solennellement offert pour eux, sans préjudice du service quotidien auquel assistaient les fidèles; et, chaque soir, le clergé les conduisait en procession aux fonts baptismaux, où l'on faisait « mémoire » de leur baptême. Le 8e jour, *in Octava baptismi*, venait enfin clore cette semaine toute de joie et d'actions de grâces; c'était le moment de déposer l'aube baptismale et d'entrer dans les rangs des fidèles. Une cérémonie symbolique accompagnait les exhortations et les conseils que l'Église adressait en ce jour à ceux dont elle avait surveillé les pas depuis leur entrée dans le catéchuménat. Les monuments de la liturgie et de l'épigraphie nous fourniront, aux §§ III et IV, tous les détails de ces différents rites.

I. TÉMOIGNAGES PATRISTIQUES. — Les écrits du Nouveau Testament, si sobres en ce qui concerne les sacrements, ne disent rien de formel sur la question qui nous intéresse. Il n'est même pas vraisemblable que les apôtres aient institué dès l'abord une pratique aussi peu essentielle. Mais nous trouvons du moins dans les livres saints les paroles inspirées qui, selon toute probabilité, ont suggéré l'idée d'exprimer par une cérémonie symbolique la grâce reçue au baptême. Car il est hors de conteste, que tel a bien été de tout temps le sens donné aux aubes baptismales. Le texte de l'épître aux Galates, c. III, 27 : *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*, a pu être pour quelque chose dans l'inauguration du rite. Ainsi du moins l'ont interprété plusieurs Pères, comme Didyme d'Alexandrie, dans son *De Trinitate*, l. II, c. XII : *Cum vero ex piscina ascendimus, induimur Salvatorem Christum ut stolam incorruptibilem* [1]. D'autres écrivains, comme Clément d'Alexandrie [2], ont appliqué au baptême le passage de l'Épître aux Éphésiens, c. V, 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*. Il est possible enfin que la vision des élus vêtus de blanc, que rapporte saint Jean dans son apocalypse, c. VII, témoigne déjà de l'usage des aubes baptismales : *Hi qui amicti sunt stolis albis qui sunt et unde venerunt?... Hi sunt... qui laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine Agni. Apoc.*, VII, 13, 14.

Le premier témoignage patristique que l'on puisse invoquer est celui de Tertullien; encore n'est-il pas aussi formel qu'on le désirerait : Dans son traité *De pudicitia*, écrit vers 220, Tertullien, commentant la parabole de l'enfant prodigue, l'applique, selon l'interprétation catholique dont il fait le procès, au chrétien baptisé qui, après une vie d'infidélités, revient à des sentiments meilleurs et rentre en possession de la grâce de son baptême. *Recuperabit et apostata VESTEM PRIOREM, INDUMENTUM Spiritus Sancti, et anulum denuo, signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus* [3]? L'auteur suit ici pas à pas, la parabole de l'Évangile; la mention de la *vestis prior* et de l'*annulum* a pour fonction de rappeler l'habit et l'anneau que le père de famille rend à son fils repentant. Mais ces deux termes expriment-ils une réalité? Tertullien a-t-il voulu dire que l'on donnait au néophyte un vêtement blanc et un anneau? Plusieurs auteurs l'ont pensé. Cependant, outre que Tertullien ne parle, dans son traité *De baptismo*, ni de l'un, ni de l'autre, le contexte semble bien prouver, que dans sa pensée, les deux termes n'ont qu'un sens allégorique. La preuve en est dans l'explication qu'il donne aussitôt : *vestem priorem, indumentum Spiritus sancti, anulum, signaculum lavacri*... Il n'y a donc pas trop de cas à faire de ce texte, d'autant que saint Cyprien, qui a aussi décrit les rites du baptême, ne mentionne pas non plus l'aube baptismale.

Les *Actes apocryphes de saint Matthieu*, dont la rédaction date du milieu du IIIe siècle environ [4], parlent des vêtements blancs dont l'évêque Platon revêtit le roi Fulbanus au sortir de la piscine baptismale. Mais ces actes, d'origine gnostique, ont été retouchés dans le sens catholique, et l'on ne peut savoir au juste si la susdite mention est originale [5], ni de quelle époque exacte elle peut dater.

Le *Chronicon Paschale*, écrit au VIIe siècle, rapporte tout au long le martyre du comédien Génésius, mis à mort en 269, *in Heliopolitanorum urbe Libanensi*. Baptisé sur la scène, et revêtu de la robe blanche, il se convertit tout à coup, confessa le Christ, et fut aussitôt lapidé par la foule, *cum ipsis candidis quas indutus erat vestibus* [6].

Les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution ecclésiastique égyptienne* ne sont pas très catégoriques. La première collection dit simplement que l'on revêt le néophyte de ses habits : *Deinde* (post unctionem) *PANNO EUM ABSTERGIT ET VESTIBUS INDUTUM in Ecclesiam introducit*. Dans le second recueil il est dit seulement que le prêtre revêt le baptisé [7]. Les documents connexes, le *Testament de Notre-Seigneur*, la *Didascalie* [8] les *Constitutions apostoliques* elles-mêmes ne mentionnent aucune tradition de vêtement. Le *Testament de N.-S.* relate bien quelque part la prescription suivante : *Episcopus ante oblationem sacrificii congruenter dicat dicenda ad oblationem, cum alba induti ab invicem suscipientes dicant Alleluia* [9]. Mais rien ne montre qu'il s'agisse ici de la communion des néophytes, comme le pense Mgr Rahmani [10]. Il semble bien plutôt qu'il soit question de l'*oblation* à la messe.

Il faut arriver au IVe siècle pour rencontrer des témoignages sûrs et formels, en Occident aussi bien qu'en Orient. Saint Zénon de Vérone († vers 380) parle encore d'une façon allégorique dans son *Tractatus XXXV* [11]; mais la façon dont il s'exprime en un autre endroit ne peut pas laisser de doute : *Vos agnus excepit, qui vestram nuditatem velleris sui niveo candore vestivit* [12]. — Saint Ambroise de Milan († 397), dit en s'adressant aux néophytes : *Accepisti post hæc vestimenta candida, ut esset indicium, quod exueris involucrum peccatorum : indueris innocentiæ casta velamina* [13], et ailleurs : *Servemus vestem quam nos sacro Dominus emergentes fonte vestivit* [14].

En Orient, il faut signaler comme particulièrement intéressant le passage où saint Cyrille de Jérusalem commente devant les nouveaux baptisés la cérémonie du vêtement blanc : Ἀποδυσάμενον δὲ τὰ παλαιὰ ἱμάτια, καὶ ἐνδυσάμενον τὰ πνευματικῶς λευκά, χρὴ λευκειμονεῖν

[1] *P. G.*, t. XXXIX, col. 679. — [2] *Pædagogus*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 284. — [3] *De pudic.*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 997-998, édit. Wissowa, *Corpus SS. Vindobonense*, Vienne, 1890, t. XX, p. 237. — [4] Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, t. II, part. 2, Braunschweig, 1884, p. 121. — [5] *Ibid.*, p. 121-122. — [6] *P. G.*, t. XCII, col. 686-689. — [7] H. Achelis, *Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechtes*. I. *D. Canones Hippolyti*, dans *Texte u. Untersuchungen*, édités par Gebhardt et Harnack, Leipzig, 1891, t. VI, p. 98. — [8] Cf. Achelis et Flemming, *Die ält. Quellen*... II. *Die Syrische Didaskalia* dans *T. u. U.*, nouv. série, Leipzig, 1904, t. X, 2, p. 290-291. — [9] *Testam. Domini*, l. II, XII. Édition de Mgr Rahmani, Moguntiæ, 1899, p. 135. — [10] *Ibid.*, p. 220-221. — [11] *P. L.*, t. XI, col. 481. — [12] *Tractatus XLIII ad Neophytos. Ibid.*, col. 494. — [13] *De mysteriis*, c. VII, 34, *P. L.*, t. XVI, col. 417. — [14] *Exposit. in Lucam*, l. V, 25, *P. L.*, t. XV, col. 1643.

Digitized by Google

διαπαντός, οὐ, πάντως τοῦτο λέγομεν, ὅτι σε δεῖ λευκὰ ἱμάτια περιβεβλῆσθαι ἀεὶ, ἀλλὰ τὰ ὄντως λευκά, καὶ λαμπρά, καὶ πνευματικὰ ἀνάγκαῖον ἐστι περιβεβλῆσθαι. *Veteribus exutis vestibus, et iis quæ sunt spiritaliter albæ indutis, omnino iam albis ornari decet, non hoc, omnino, dicimus quasi alba te semper habere sit necesse : sed quod his quæ vere alba, splendida, spiritalia sunt vestiri te oporteat*[1].

On peut lire dans la relation du diacre Marc, de Constantinople, le récit du baptême du jeune Théodose, au retour de l'église au palais, *præcedebant patricii omnes portantes cereos. Unus autem ex proceribus portabat puerum in splendida veste*[2], ἐν λαμπρᾷ ἐσθῆτι.

Dans sa 5e hymne *in festum Epiphaniæ*, le diacre d'Édesse, saint Éphrem († 373), parle des néophytes : *Candidi candidas induunt vestes; intus et foris candida sunt vestra corpora sicut et vestes*[3].

Eusèbe mentionne, dans sa *Vita Constantini*, les vêtements précieux dont fut revêtu l'empereur après son baptême à Nicomédie : " Ὡς δ'ἐπληροῦτο τὰ δέοντα, λαμπροῖς καὶ βασιλικοῖς ἀμφιάσμασι, φωτὸς ἐκλάμπουσι τρόπον, περιεβάλλετο, ἐπὶ λευκοτάτῃ τε στρωμνῇ διανεπαύετο, οὐκ ἔθ'ἁλουργίδος ἐπιψαῦσαι θελήσας. — *Postquam omnia rite impleta sunt, candidis ac regiis vestibus lucis instar radiantibus est amictus* (Constantinus), *et candidissimo in lecto recubuit, nec purpuram contingere amplius voluit*[4].

Saint Jérôme et saint Augustin ne permettent pas non plus de douter que l'usage du vêtement blanc ait été constant à leur époque. Dans son commentaire sur Zacharie, saint Jérôme rappelle le vœu qu'exprime l'Église après le baptême : *Candida sint semper vestimenta tua* (Eccl., IX, 8)[5], idée que le même auteur reproduit dans sa lettre LXIV à Fabiola : *Quotquot in Christo baptizati sumus, Christum induimus. Servemus tunicam quam accepimus, sanctam custodiamus in sancto*[6].

Saint Augustin parle d'un jeune apostat, qui, passant au parti de Donat, *rebaptizatur... et albis vestibus candidatur*[7].

M. Corblet[8] a fait remarquer qu'aucun de ces auteurs du IVe siècle ne laisse supposer, par sa manière de s'exprimer, que l'usage du vêtement blanc, donné aussitôt après le baptême, fût alors d'introduction récente. Cela donne à penser que la coutume était connue depuis longtemps déjà. Au siècle suivant, saint Denys dit que les prêtres revêtent de blanc le néophyte, avec l'aide de son parrain[9].

Il suffit de mentionner les textes postérieurs qui vont se précisant de plus en plus. Pour l'Orient, Socrate[10], Procope de Gaza[11]; Jean Diacre[12] et saint Grégoire le Grand[13], à Rome; saint Maxime de Turin[14], Prudence[15], saint Laurent de Novare[16], en Italie, concordent avec les Africains, saint Victor de Vite[17], et l'auteur anonyme du sermon *ad Competentes* contenu dans l'appendice aux œuvres de saint Fulgence de Ruspe[18]. Enfin saint Patrice[19], saint Grégoire de Tours[20], saint Césaire d'Arles[21] et saint Avit de Vienne[22] témoignent pour l'Irlande et la Gaule.

Il serait superflu de rappeler les témoignages qui abondent aux époques plus récentes. Le rite est désormais observé partout. Il est prévu dans le questionnaire que Charlemagne adresse à tous les archevêques de son empire, et toutes les réponses, qui sont parvenues jusqu'à nous, en expliquent la signification.

Aussi bien à partir du VIIe siècle les monuments liturgiques présentent, à peu près tous, la tradition du vêtement blanc et les cérémonies plus ou moins complexes qui en sont comme les corollaires. Avant d'en venir à la description sommaire de ces rites dans les diverses liturgies occidentales et orientales, il sera bon d'indiquer brièvement les termes qui ont servi à désigner les vêtements baptismaux.

Le mot le plus fréquemment usité en latin, et celui qui a laissé le plus de traces dans les liturgies, c'est celui d'*alba*, employé tantôt comme adjectif avec *vestis*, tantôt comme substantif. C'est comme tel qu'il est passé dans les dénominations suivantes : *Feriæ in Albas*, ou simplement *Albæ*, pour désigner la semaine pascale, *Dominica post Albas*, termes sur lesquels j'aurai à revenir plus loin, § III et IV. *Alba*, seul, se rencontre souvent sous la plume de Grégoire de Tours, et dans le vocabulaire des inscriptions. *Albati* est employé dans le sens de néophytes, par saint Augustin[23], et aussi par Jean diacre au sujet de Jean III (évêque de Naples en 616) : *Hic fecit consignatorium alvatorum* (pour *albatorum*)[24].

Du terme *vestis candida*, que l'on trouve aussi souvent, l'on a tiré le mot *candidati* qui s'emploie dans le même sens que *albati* : ainsi Venance Fortunat[25], saint Zénon de Vérone[26]. *Vestis candida* est le terme que l'on a adopté pour l'oraison destinée, depuis le VIIe siècle, à la tradition de l'aube baptismale dans l'Église latine : *Accipe vestem candidam, quam immaculatam præferas ante tribunal D. N. J. C.*

Signalons encore les expressions *tunica baptismi* (S. Jérôme, *Epist.*, LXIV, 5; S. Césaire, *Serm.*, CCLXII, Suppl. Aug.; Prudence, *Psychomachia*, vers 364), *stolæ* (cf. l'inscription d'une certaine Benigna qui décéda, *depositis stolis suis*[27]), terme consacré par l'usage, grâce à l'hymne pascale

Ad cœnam Agni providi
Et stolis albis candidi,

qui peut dater du VIe siècle. Le Ier et le VIIe ordo romain emploient le même mot au singulier, *stola*[28]. *Nova indumenta*[29], *vestimentum baptismatis*[30], *birrus albus*[31] sont moins fréquents.

Quelques auteurs emploient dans le même sens le mot *holoserica*, peu commun, surtout sous sa forme substantive. Ainsi saint Maxime de Turin, dans son sermon LXXXVIII, déplore les chutes qui suivent le bap-

[1] *Catechesis mystagogica IV, P. G.*, t. XXXIII, col. 1104. — [2] Marcus diac., *Vita S. Porphyrii Gazæ episc.*, c. VII, *P. G.*, t. LXV, col. 1233. Édition grecque de la Société philologique de Bonn, Lipsiæ, 1895, p. 41. — [3] *Hymnus V in festum Epiphaniæ*, str. 15, édit. T.-J. Lamy, *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, Mechlinæ, 1882, t. I, p. 60. — [4] *De vita Constantini*, l. IV, c. LXII, *P. G.*, t. XX, col. 1217-1218; édit., Ivar A. Heikel, *Eusebius Werke*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1902, t. I, p. 143. — [5] *In Zachariam*, l. I, c. III, 5, *P. L.*, t. XXV, col. 1437; l. III, 14, *ibid.*, col. 1534. — [6] *Epist.*, LXIV (al. CXXVIII), 5, *P. L.*, t. XXII, col. 611. — [7] *Epist.*, XXXIV (al. CLXVIII), 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 132. — [8] *Histoire du sacrement de Baptême*, Paris, 1882, t. II, p. 415. — [9] *De ecclesiastica hierarchia*, c. II, 8, *P. G.*, t. III, col. 404. — [10] *Hist. Eccles.*, l. VII, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 773-74. — [11] *Comment. in Genesim*, c. XXXV, ℣. 2, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 464. — [12] *Ep. ad Senarium*, c. VI, *P. L.*, t. LIX, col. 403. — [13] *Ep.*, XXII, l. VIII, *ad Fantinum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 925. — [14] *Serm.*, XXXIII, *P. L.*, t. LVII, col. 602; LXXXVIII, col. 708. — [15] *Psychomachia*, ℣. 362-366, *P. L.*, t. LX, col. 50. — [16] *Homil.*, I, *P. L.*, t. LXVI, col. 92, 101. — [17] *De persecutione Vandalica*, l. V, c. IX, éd. Petschenig, *C. SS. V.*, Vienne, 1881, t. VII, p. 89-90. — [18] *P. L.*, t. LXV, col. 950. — [19] *Epist. ad Corosicum*, 2, *P. L.*, t. LIII, col. 815. — [20] *Hist. Franc.*, l. V, XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 326, *De gloria confessorum*, c. XXXV, LIV, LX, XCII, *P. L.*, t. LXXI, col. 855, 868, 871, 896. — [21] *Serm.*, CLXXII de l'append. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2075. Cf. D. Morin, *Revue bénédictine*, t. VIII, 1891, p. 273. *Id. Serm.* CCLII, CCLXII, *ibid.*, col. 2211, 2229. — [22] *Epist.*, XXXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 1154. — [23] *Serm.*, CXXI, CCXXIII. — [24] *Mon. Germ.*, *SS. rer. Langobard.*, Hannoveræ, 1878, p. 414, cf. p. 437. — [25] *Miscell.*, l. II, c. VIII, *In sacrum baptismum*. — [26] *Tract.*, XXV, *invit. ad fontem*, VI. — [27] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 405, Roma, 1877 (Cimetière de Callixte). — [28] Mabillon, *Museum Italicum*, t. II, p. 27, 83. Paris., 1689; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957, 1000. — [29] S. Maxime de Turin, *Homilia*, LIX. — [30] *Libellus orationum Mozarabicus*; Bianchini, *Thomasii opera*, t. I, part. 2, Romæ, 1746, p. 110, 2e oraison. — [31] S. Grégoire, *Ep.*, CXCV, l. IX.

Digitized by Google

même, *niveum vestimentum sordidamus, et holosericam... maculis mortiferæ corruptionis inficimus*[1]. Saint Césaire d'Arles exprime quelque part ce vœu, *ne unquam baptismi holosericam maculasset*[2]. L'édition des œuvres de Fauste de Riez contient aussi deux sermons, qui mentionnent également la *fidei holosericam*[3] et la *NIVEAM BAPTISMI TUNICAM et pretiosam virginitatis holosericam*[4]. Mais ce dernier passage se retrouve dans le sermon CCLXII de l'appendice augustinien, que l'on considère comme l'œuvre de saint Césaire[5]; le sermon XV attribué à Fauste de Riez est du reste d'authenticité douteuse. Grégoire de Tours dit enfin à propos d'une défunte trouvée intacte dans son tombeau, plusieurs années après sa mort : *Autumabant quidam ob candorem vestimenti holoserici in albis eam transisse*[6].

Encore qu'il ne faille pas nécessairement prendre le terme *holoserica* au pied de la lettre, pour en conclure que la robe baptismale devait toujours être un tissu de soie, l'on voit par quelques exemples que les grands aimaient à déployer, à l'occasion du baptême de leurs enfants, le luxe que leur permettait leur situation de fortune. Dans son *Liber pontificalis*, Agnelli de Ravenne († après 845) parle de l'évêque George, *qui emit ex palatio imperatoris vestimenta baptismalia aureos, ex auro ornata, bissina alba*[7]. C'est dans l'autre ville impériale, à Constantinople, que saint Grégoire de Naziance trouve l'occasion de blâmer la splendeur excessive des aubes baptismales[8]. Un peu plus tard, en 402, la cour de Constantinople organisa pour le baptême du jeune Théodose une procession magnifique; au rapport du diacre Marc, les patrices et les dignitaires du palais y prirent part, vêtus de blanc et portant des torches; quant au jeune empereur, *unus ex proceribus portabat eum in splendida veste*[9].

Mais il n'en pouvait être toujours ainsi. Souvent l'Église devait fournir elle-même l'aube baptismale du néophyte. Le bullaire de saint Grégoire le Grand nous a conservé, à ce sujet, des marques touchantes de l'inépuisable charité de ce grand pape pour les pauvres et les petits. L'on connaît en particulier la sollicitude avec laquelle il recommande au *defensor* Fantinus une colonie juive d'Agrigente (Sicile), récemment convertie au christianisme : il devra faire avancer le temps du baptême, si ces pauvres gens trouvent trop long d'attendre la fête de Pâques; mais surtout il veillera à ce que les plus indigents reçoivent du trésor pontifical *vestem, quam ad baptisma habeant*[10]. Même sollicitude pour le diocèse de Corse, auquel il envoie *quinquaginta solidos ad vestimenta eorum qui baptizandi sunt emenda*[11]. Une autre fois, le saint pontife pousse la condescendance jusqu'à faire parvenir lui-même à une pauvre femme la robe qu'elle portera au baptême[12].

Sur la matière et la forme ordinaires de ces vêtements baptismaux chez les latins, nous ne possédons pas de données. Toutefois Sicard de Crémone, au XIIe siècle, en a donné une description qui a peut-être un caractère traditionnel : *Alba* (neophytorum) *vestis est de lino ad similitudinem cappæ facta, cui secundum quosdam fimbria supersuitur rubricata*[13].

Le *sabanum* ne semble pas devoir être confondu avec le vêtement baptismal. Au sens primitif, comme le σάβανον des Grecs, c'est le linge qui servait à essuyer le corps après le bain[14]. Et c'est le sens que ce mot paraît avoir conservé, au moins chez les Latins, dans les cérémonies du baptême. Dans une lettre au roi Pépin, le pape Paul Ier le remercie du présent qu'il lui a fait, *SABANUM videlicet in quo nostra ...spiritalis filia sacratissimo fontis lavacro abluta SUSCEPTA EST*[15]. Le passage de Victor de Vite, signalé plus haut, est moins clair. Il s'agit du diacre Umritta qui, déplorant l'apostasie d'un certain Elpidoforus à qui il avait jadis servi de parrain, lui apporte, pour lui remémorer son baptême, *illa,* QUIBUS *eum* SUSCIPIENS *de fonte dudum texerat,* SABANA *...Hæc sunt linteamina (dixit ei, ...quæ) te, infelix, immaculatum cinxerant de fonte surgentem*[16]. Le Ier Ordo romain prescrit que les parrains *sint parati CUM LINTEIS in manibus eorum, et accipiunt baptizatos a presbyteris*[17]. Chez les Grecs, le mot σάβανον signifie quelquefois la robe baptismale elle-même[18]; il ne désigne pas, en tout cas, les linges destinés à essuyer le néophyte; car en Orient la coutume était précisément de ne pas essuyer l'eau baptismale, ni le chrême de l'onction de la confirmation. Cf. § IV, col. 3134.

Le mot ordinaire chez les écrivains grecs pour désigner l'aube du baptême, c'est ἱμάτια λευκά (S. Cyrille de Jérusalem, *Catech. IV;* Chronique pascale, passage cité plus haut); on trouve aussi ἐσθῆς λαμπρά[19], ἄμφια[20], στολὴ λαμπρά[21]. Le terme ἐμφώτια se trouve une fois employé dans le même sens, dans les actes de sainte Mamelta[22]; il est considéré comme une particularité. On rencontre cependant aussi ἐμφώτειος ἐσθής, m.-à-m. habit resplendissant, le vêtement des φωθιζόμενοι, des *illuminati* ou néophytes[23].

Outre l'aube baptismale, l'on donnait aussi au néophyte, après la confirmation, un bandeau, quelquefois une sorte de bonnet, destinés à garantir la place où l'on avait fait l'onction avec le saint chrême. C'est le vêtement que l'on trouve mentionné dans les textes sous les noms de *linteum, linteolum, chrismale, cappa, mitra.* Il est question du *linteum* dans une lettre de l'évêque Trojanus de Saintes (IVe siècle) : *Consulitis de quodam puero, qui nescire se dicit si fuerit baptizatus, nisi hoc tantum recolit quod DE LINTEO CAPUT habuit INVOLUTUM, quod frequenter infirmantibus post dolorem fieri solet ne CAPUT algeat*[24].

Saint Augustin fait allusion dans un de ses sermons à l'usage de couvrir la tête du néophyte, et de la découvrir huit jours après le baptême : *Hodie octavæ dicuntur infantium, REVELANDA SUNT CAPITA eorum, quod est indicium libertatis*[25].

Le diacre romain Jean (VIe siècle), cité par Odilbert de Milan dans son *Liber de baptismo ad Carolum Magnum,* dit comme Trojanus de Saintes : *Renascentis caput lintei decore componitur*[26].

[1] *P. L.*, t. LVII, col. 708. — [2] *Serm.*, CCLII, Suppl. Aug., *P. L.*, t. XXXIX, col. 2211. — [3] *Serm.*, XXIII, *ad Monachos, C. SS. Vind.*, Vindobonæ, 1891, t. XXI, p. 318, 7, et *P. L.*, t. LVIII, col. 872. — [4] *Serm.*, XV, *de ieiunio quadragesimæ, ibid.*, p. 281, 25. — [5] Cf. Lejay, *Les sermons de Césaire d'Arles*, dans la *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 594, 598; cf. *P. L.*, t. XXXIX, col. 2229. — [6] *De gloria confess.*, c. XXXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 855. — [7] Agnelli, *Liber pontificalis Ecclesiæ Ravennatis*, 171. *Mon. Germaniæ. Script. rer. Langob et Ital.*, Hannoveræ, 1878, p. 388; *P. L.*, t. CVI, col. 745. — [8] Greg., *Orat.*, XL, 25, *P. G.*, t. XXXVI, col. 394. — [9] Marcus diac., *Vita S. Porphyrii*, c. VII, *P. G.*, t. LXV, col. 1233. Cf. col. 3121, ce que dit Eusèbe à propos de Constantin. — [10] Greg. I, *Epist.*, XXII, l. VIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 925; éd. Hartmann, *Mon. Germ., Ep.*, XXIII, Berolin., 1893, t. II, p. 24. — [11] *Epist.*, I, l. VIII, *P. L.*, *ibid.*, col. 904; éd. Hartmann, *ibid.*, p. 2. — [12] *Epist.* III, l. V, *ibid.*, col. 724; éd. Hartmann, Berolin., 1891, t. I, ep. XVII, p. 299. Cf. Socrate, *H. E.*, l. VII, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 774. — [13] *Mitrale*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 335. — [14] Cf. Du Cange, *Glossar. inf. latinitatis, S. V.*, Sabanum. — [15] *P. L.*, t. XCVIII, col. 149, et *Mon. Germ., Ep.*, 1892, t. III, p. 511. — [16] *De persecutione Vandal.*, l. III, c. XXXIV (al., l. V, c. IX), dans *Corpus Script. Vindob.*, éd. Petschenig, Vienne, 1881, t. VII, p. 89-90. — [17] Mabillon, *Museum Italicum*, t. II, p. 27; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957. — [18] Cf. Goar, Εὐχολόγιον, *sive rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 371, 374. — [19] Socrate, *H. E.*, VIII, XVII; Marc diacre, *Vita S. Porphyrii*, citée plus haut, col. 3121. — [20] *Officium baptismi Græc.*, dans Goar, p. 355. — [21] *Ibid.*, 357. — [22] *Acta sanct.*, oct. t. VIII, p. 54, B. C., Bruxelles, 1853. — [23] Cf. S. Denys Areop., *De eccles. hier.*, c. II, 8, *P. G.*, t. III, col. 404. — [24] *P. L.*, t. LXVII, col. 995; éd. Dümmler dans *Mon. Germ. Hist., Epistolæ Merov. ævi*, Berlin, 1892, t. III, p. 437. — [25] *Serm.*, CCCLXXVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1669. — [26] *Epistola ad Senarium*, c. VI, *P. L.*, t. LIX, col. 403.

Digitized by Google

Odilbert de Milan emploie le terme *linteolum* [1], celui même qu'a consacré l'usage liturgique romain. Mais au IXe siècle l'expression presque universellement employée est celle de *chrismale*. *Ordines Romani I* et *VII*, Théodulfe d'Orléans, Jesse d'Amiens, etc. [2]. Un *Speculum Turonensis ecclesiæ*, du XIIe siècle, décrit ainsi qu'il suit la forme de ce vêtement : *Induitur chrismali neophytus, scilicet alba veste, quæ instar cappæ lineæ caputium habet, quo caput quasi quadam mitra operitur et filo rubeo supersuitur* [3].

Cet usage n'est pas inconnu en Orient [4]. Chez les Coptes et chez les Éthiopiens l'on pose sur la tête du néophyte une sorte de couronne; de même chez les Maronites et les Syriens jacobites. Les Arméniens y ajoutent un voile blanc, que la couronne tient serré autour de la tête [5]. Les Grecs ont aussi le κουκούλιον [6] (adaptation du mot latin *cuculla*), mais il ne semble pas que ce soit, chez eux, une coutume bien ancienne.

II. Le rite de la tradition de l'aube baptismale dans les différentes liturgies. — Les rituels occidentaux et orientaux l'ont presque tous adopté, mais il y a à noter quelques légères variantes, qui ont leur importance pour le classement des liturgies.

Les formulaires romains, c'est-à-dire les sacramentaires gélasiens, au moins ceux de la rédaction du VIIIe siècle, et les sacramentaires grégoriens, placent la tradition des vêtements blancs entre les deux onctions, c'est-à-dire *avant* la confirmation. Les livres gallicans qui ne visent que le baptême pontifical et n'ont pas la première onction presbytérale, mais seulement la *consignatio in fronte* de la confirmation, placent la cérémonie des aubes *après* la confirmation.

Il est difficile d'expliquer pourquoi le gélasien du VIIe siècle n'a pas la tradition des vêtements blancs, alors qu'il mentionne les *albas* dans le courant de la semaine pascale [7]. Les *Ordines Romani I* et *VII* édités par Mabillon dans son *Museum Italicum* [8], ainsi que les sacramentaires qui leur sont apparentés, comme celui de Gellone [9], ont la rubrique suivante : *Pontifex sedit... et deportantur infantes ante eum et dat singulis stolam, casulam et chrismale et vestiantur.* Les mots *stolam, casulam,* semblent être une corruption de *stolam candidam,* que l'on trouve de fait dans le sacramentaire de Saint-Rémi de Reims, écrit au début du IXe siècle et copié par J. de Voisin au XVIIe [10]. Les liturgistes du IXe siècle observent généralement le même ordre des cérémonies plaçant la tradition de l'aube après l'onction par le prêtre. Toutefois Alcuin, dans sa lettre CCLXI *ad Oduinum* [11], Magnus de Sens [12] et Théodulfe d'Orléans [13] dans leurs réponses à Charlemagne, la mentionnent aussitôt après le baptême, avant cette onction. Tous prescrivent aussi le *chrismale,* que souvent ils nomment *sacrum velamen;* dans les siècles postérieurs Honorius d'Autun [14], Sicard de Crémone [15], etc., emploient de préférence le terme *mitra.*

Le sacramentaire ambrosien, non plus du reste que Beroldus, ne mentionne aucune cérémonie spéciale pour la tradition de l'aube baptismale.

Selon le rit espagnol, l'enfant est revêtu aussitôt après le baptême, avant l'*unique* onction, celle de la confirmation [16]; après cette onction, on lui couvre la tête d'un voile. Saint Isidore et saint Hildephonse ne disent rien à ce sujet.

Les sacramentaires gallicans, celui de Bobbio [17] et le *Missale Gothicum* [18] renvoient la tradition du vêtement après leur unique onction.

L'un et l'autre font accompagner la cérémonie de la formule suivante : *Accipe vestem candidam quam immaculatam perferas ante tribunal Domini nostri Iesu Christi.* Le *Stowe Missal,* d'origine irlandaise, la donne lui aussi, avec de légères variantes : *Accipe vestem candidam, sanctam et immaculatam, quam perferas ante tribunal D. n. I. C.* [19]. Les livres gélasiens ne l'ont pas conservée, mais par contre elle reparaît dans certains recueils grégoriens comme le sacramentaire de Pamélius [20], les missels de Léofric [21] et de Robert de Jumièges [22]. Le rituel romain en a enfin consacré l'usage, pour le baptême des enfants et des adultes; il reproduit exactement la leçon du *Missale Gothicum,* avec l'addition plus récente, *ut habeas vitam æternam* propre aux documents grégoriens.

La liturgie espagnole ancienne n'a pas connu cette formule. Dom Férotin l'a cependant trouvée dans deux rituels mozarabes, contemporains de son *Liber ordinum* de Silos, et il a eu la bonne idée de la transcrire en note [23]. Elle a été empruntée aux livres grégoriens comme le prouve la finale :

Ms. A : *Accipe tibi vestem candidam, vestem nuptialem, quam immaculato corde feras ante tribunal Domini n. J. C. in vitam æternam. Amen.*

Ms. M. : *Accipe tibi vestem nuptialem quam præsentes ante tribunal D. n. J. C. in vitam æternam.*

Le sacramentaire de Bobbio, le *Miss. Gothicum* et le *Stowe Missal* ont conservé deux oraisons dérivées de la formule de tradition du vêtement blanc. Le schéma suivant montre la façon curieuse dont elles se sont compénétrées l'une l'autre.

BOBBIO, *P. L.*, t. XXII, col. 505.	GOTHICUM, *ibid.*, col. 275.	STOWE, Warren, p. 219.
Post baptismum.	*Collectio.*	
Laudes et gratias Domino referamus, fratres dilectissimi, qui augere dignatus est Ecclesiæ suæ congregationem per caros nostros, qui modo baptizati sunt.	Oremus, fratres carissimi, Dominum et Deum nostrum pro aufetis suis qui modo baptizati sunt.	Oremus, fratres carissimi, pro fratre nostro N. qui gratiam Domini consecutus est,
Petamus ergo de Dei misericordia ut baptismum sanctum quod acceperunt inlibatum, inviolatum et immaculatum perferant ante tribunal Christi.	*Item alia.* ...Precamur omnipotens Deus ut baptismum quod acceperunt immaculatum ipsum perferant usque in finem. Per Dominum.	ut baptismi quod accepit immaculatum atque integrum perferat ante tribunal Dni n. J. C.

Saint Hilaire de Poitiers semble se souvenir de ces oraisons, lorsqu'il écrit : *Vestitus nuptialis est glo-*

[1] *Liber de baptismo*, c. XVIII, éd. F. Wiegand, p. 35, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, hsgb. von N. Bonwetsch und R. Seeberg, Leipzig, 1899, t. IV, 1. — [2] Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, I, c. I, art. 15, 6, Anvers, 1736, p. 149. — [3] Cité par Martène, *op. cit.*, p. 149. — [4] Quoi qu'en dise M. Wiegand, *op. cit.*, p. 56. — [5] Cf. plus loin § III, Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1862, p. 38. — [6] Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 366. — [7] *Sacr. gél.*, l. I, XLVII, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1114; éd. Wilson, p. 91. — [8] *Mus. Ital.*, Paris, 1689, t. II, p. 27, 83, et *P. L.*, t. LXXVIII, col. 957, 1000. — [9] *Ms. lat. 12048* de la Bibl. nat., cf. Martène, *De antiquis Eccl. ritibus*, l. I, c. I, art. 18, Anvers, 1736, t. I, p. 185. — [10] Édité d'après cette copie par le chan. Ul. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, Paris, 1900, t. VII, p. 352. — [11] *Ep.* CCLXI, *De baptismi cærem*, *P. L.*, t. CI, col. 614. — [12] *Lib. de mysterio bapt.*, *P. L.*, t. CII, col. 982. — [13] *De ord. bapt.*, 16, *P. L.*, t. CV, col. 234-235. — [14] *Gemma animæ*, l. III, c. III, 113, *P. L.*, t. CLXXII, col. 672-673. — [15] *Mitrale*, l. VI, c. XIV, *P. L.*, t. CCXIII, col. 335. — [16] *Liber ordinum Mozarab.*, édit. de dom Férotin, Paris, 1904, col. 32-33. — [17] *P. L.*, t. LXXII, col. 502. — [18] *Ibid.*, col. 275. — [19] Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, Oxford, 1881, p. 217. — [20] *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, Cologne, 1571, t. II, p. 269. Rhaban Maur († 856) fait allusion à cette formule dans son *De clericorum institutione*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. CXVI, col. 313. — [21] Warren, *The Leofric Missal*, Oxford, 1883, p. 238. — [22] Ed. H. A. Wilson, dans *H. Brashaw Society*, London, 1896, t. XI, p. 99. — [23] *Liber ordinum*, col. 36, note 1.

Digitized by Google

ria Spiritus Sancti et candor habitus cælestis; qui bonæ interrogationis CONFESSIONE *susceptus, usque in cœtum regni cælorum* IMMACULATUS ET INTEGER *reservetur*[1].

Les grecs ont aussi une formule pour la tradition de l'aube baptismale. A la différence des liturgies latines le rituel grec met cette formule, comme celle du baptême, à la troisième personne : *Induitur servus Dei N. tunica justitiæ, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, nunc et semper et in sæcula sæculorum. Amen.* Cependant le chœur chante le tropaire suivant, rite spécial à l'Église grecque : Χιτῶνά μοι παράσχου φωτεινόν... *Tunicam mihi præbe lucidam, qui lumine amictus es sicut vestimento*[2]...

Dans ses *variæ lectiones*, Goar donne les leçons d'un manuscrit de Grotta-Ferrata, du XIIIe siècle, dont la formule pour les aubes baptismales n'est autre chose que celle des rituels latins, traduite en grec : Λάβε στολὴν λαμπρὰν καὶ ἄμωμον, ἣν προσκομισῃς δίχα ρύπου πρὸ τοῦ βήματος τοῦ Κυρίου ἡ. Ι. Χ., καὶ ἕξεις ζωὴν αἰώνιον[3]. Mais il n'y a pas lieu de s'étonner de cette particularité, ce manuscrit ayant appartenu à des Grecs unis de l'Italie méridionale[4], qui ont adapté à leur rituel des sacrements beaucoup de formules romaines.

M. Alexis Dmitrievsky a retrouvé cette même oraison dans un euchologe grec du Sinaï (n. 966) du XIIIe siècle, qui a dû appartenir, comme celui de Grotta-Ferrata, à une église du sud de l'Italie[5]. Le texte de M. Dmitrievsky présente une variante assez curieuse qui n'est probablement qu'une faute de lecture. Que l'on compare plutôt les trois formules.

SACR. GRÉGORIEN.	MS. GROTTAFERR. (Goar).	MS. SINAÏ (Dmitr.).
Accipe vestem ...quam immaculatam perferas ante tribunal Domini.	Λάβε στολὴν... ἣν προσκομίσῃς δίχα ρύπου πρὸ τοῦ βήματος τοῦ Κυριοῦ.	Λάβε στολὴν... ἣν προσκομίσεις διὰ χειρός σου πρὸ τοῦ βήματος τοῦ Κ...

La leçon ἣν προσκομίσῃς δίχα ρύπου de Goar correspond exactement au *quam immaculatam perferas* des latins, tandis que l'autre n'a pas grand sens. M. Dmitrievsky a du reste imprimé une 2e fois la même oraison d'après un eucologe de l'Athos, du XVIe siècle, où se lit la vraie leçon ἣν π. δίχα ρύπου...[6].

Signalons dans la même collection une εὐχὴ τοῦ κουκουλίου (cf. plus haut col. 3125) tirée de l'euchologe *961* du Sinaï (XIe-XIIe siècle)[7], et une εὐχὴ τοῦ διαδήματος, d'après l'eucologe *973* du Sinaï (XIIe siècle)[8].

Les Arméniens donnent le vêtement blanc après la confirmation : *Mox induit eum et coronat*[9]. Ce dernier rite, commun aux Arméniens et aux Syriens jacobites, consiste à passer au cou du néophyte une petite corde blanche et rouge à laquelle est attachée une croix de cire[10]. Le rituel catholique fait accompagner cette cérémonie d'une formule d'actions de grâces : *Benedictus es Deus qui induisti servum tuum veste redemptionis,* qui ne se trouve pas dans l'*ordo* des orthodoxes.

Chez les Jacobites, comme chez les Arméniens, l'aube baptismale se donne après la confirmation, ce dont il est aisé de comprendre la raison, puisqu'en Orient l'onction de la confirmation se fait d'ordinaire sur tout le corps. La tradition de la couronne vient ensuite[11]. La formule qui l'accompagne, dans l'Ordo de Jacques d'Édesse, est invocatoire : *Corona, Domine, hunc servum tuum decore et gloria, sitque eius vita in beneplacitum tuum.* Les Nestoriens ne répètent pas l'onction sur tout le corps après le baptême; ils n'ont pour la confirmation que l'onction de la tête et du front. Aussi leurs néophytes sont-ils revêtus des vêtements blancs dès la sortie de la piscine; mais ce n'est qu'après la confirmation qu'ils reçoivent le *tegumentum capitis*[12]. Telles sont du moins les prescriptions des rituels; certains auteurs nestoriens, comme le patriarche George d'Arbela, disent que la tradition du vêtement lui-même n'avait lieu qu'après la confirmation[13].

Les Coptes et les Éthiopiens renvoient eux aussi la tradition du vêtement après l'onction de la confirmation pratiquée sur toutes les parties du corps. C'est l'ordre que présente déjà la constitution apostolique égyptienne[14], avec cette différence toutefois que l'onction du front ne se donnait qu'après que le néophyte eût été revêtu de ses habits. L'eucologe de Sérapion ne mentionne rien de spécial à ce propos. Le rituel copte d'Alexandrie indique la formule à réciter par le prêtre pendant que celui-ci revêt le nouveau baptisé. *Incorruptibilis atque immortalis vitæ indumentum. Amen*[15]. La robe baptismale est fixée autour de la taille par une ceinture, puis les néophytes reçoivent une couronne de feuilles de myrthe et de palmier, dit l'*Ordo* des Éthiopiens[16]; une prière très solennelle, entrecoupée d'acclamations et de pièces de chant, appelle les bénédictions de Dieu sur ces couronnes, symbole de la gloire future réservée aux élus. Ici les deux rituels copte et éthiopien ont conservé sensiblement la même formule : *Domine Deus qui sanctis tuis coronas incorruptibiles præbuisti, tu qui præparari has coronas fecisti, benedic eis*...[17]. Enfin une dernière invocation est prescrite pour le moment où l'officiant fixe la couronne sur la tête du baptisé.

Le rite de la tradition de l'aube baptismale n'a pas laissé de souvenir dans les monuments archéologiques. Nous reproduisons toutefois un fragment, sur lequel certains savants veulent reconnaître la représentation de la cérémonie en question.

M. De Rossi a trouvé à Rome, au milieu des décombres d'une maison de l'époque impériale, près des Thermes de Dioclétien, un fragment de coupe de verre, sur lequel on lit le mot ALBA. Les figures en creux, dont il est orné sur sa partie extérieure, représentent une cérémonie du baptême qu'il est difficile de bien déterminer. Il semble que l'artiste ait voulu y grouper plusieurs emblèmes du baptême (fig. 1115). La jeune enfant, qui occupe le milieu de la scène, est revêtue de ses habits; ce détail s'accorde mal avec l'acte même du baptême, que paraîtrait désigner le vase renversé d'où l'eau s'échappe en abondance. Aussi M. De Rossi pense-t-il que ce fragment représente le moment où l'enfant vient d'être baptisée; la figure virile qui se tient à droite, vêtue de la tunique et du pallium, et la tête nimbée, serait celle du prêtre; elle est retournée du côté d'une autre personne, dont on voit les vête-

[1] *In Matthæum*, c. XXII, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1044. — [2] Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 355. — [3] *Ibid.*, p. 357. — [4] *Ibid.*, *prœmium*, p. [III]. — [5] Al. Dmitrievsky, *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (en russe). T. II, *Eucologes*, Kiev, 1901, p. 202-209. — [6] *Ibid.*, p. 953. — [7] *Ibid.*, p. 79. — [8] *Ibid.*, p. 94. — [9] Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wirceburgi, 1863, t. I, p. 389, 397. — [10] Denzinger, *op. cit.*, p. 397, note. Cf. F. F. Irving, *The ceremonial use of oil among the east Syrians.* Occasional paper of the Eastern Church Association. New series. N° 4. Oxford, 1902, p. 16-17. — [11] *Ordo Jacobi Edesseni*, dans Denzinger, *op. cit.*, p. 287-288; *Ordo S. Basilii syriacus, ibid.*, p. 325-326. — [12] *Ordo Nestorianorum, ex Assemano*, dans Denzinger, *op. cit.*, p. 374; *Ordo Nest.*, éd. Badger, *The Nestorians and their rituals*, London, 1852, t. II, p. 208, et Denzinger, *ibid.*, p. 381. — [13] Cf. Denzinger, *op. cit.*, p. 38. — [14] Cf. Achelis, *op. cit.*, *Texte u. Unters.*, VI, p. 98. — [15] *Ordo Coptitarum*, dans Denzinger, *op. cit.*, I, 209, 221. — [16] *Rituale Æthiopum*, dans Denzinger, *ibid.*, 231. — [17] Denzinger, *ibid.*, 210-211, 221, 231.

Digitized by Google

ments, à qui elle semble montrer la néophyte. Quant à la personne de gauche, dont il ne reste plus que la main droite posée sur la tête de l'enfant, ce doit être, selon M. De Rossi, la marraine ou la diaconesse. Les deux noms MIRAX et ALBA sont gravés à rebours, ce qui prouve que la scène doit être vue de l'intérieur de la coupe pour être vue dans son vrai sens. *Mirax* doit être le nom du personnage nimbé; pour *Alba*, M. De Rossi propose d'y voir aussi le nom de l'enfant et de lire ALBA[*na*]. Il rejette la lecture ALBA[*ta*], car il ne croit pas que le nom *albatus*, employé pour désigner certains cochers du cirque, ait été appliqué dans l'antiquité aux néophytes, comme il le fut plus tard [1].

Garrucci explique autrement cette représentation symbolique. La présence de la colombe, tenant en son

1115. — Fragment de coupe de verre.
D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1876, pl. I, n. 1.

bec un rameau d'olivier, indique bien, selon lui, qu'il s'agit de la confirmation plutôt que du baptême. Le flot qui s'échappe du vase est le symbole de la grâce sanctifiante conférée par le baptême. La personne de gauche doit être la marraine. Quant au terme ALBA, il représente, selon Garrucci, le nom de la néophyte, mais il n'a aucun rapport avec l'aube baptismale. L'enfant paraît vêtue, il est vrai, mais d'une simple tunique de dessous, sans manche ni ceinture; ce n'est pas l'*alba stola*, qui ne se donnait du reste qu'après la confirmation [2].

MM. C. F. Rogers [3] et Franz J. Dölger [4] admettent aussi que le mot *Alba* constitue à lui seul le nom de l'enfant sans qu'il soit nécessaire de suppléer *Alba*(*na*), comme l'a proposé De Rossi. Mais Dölger pense que le personnage qui impose la main sur la tête de la néophyte est non pas la marraine, mais bien l'évêque figuré dans l'acte même de la confirmation.

Selon Garrucci et Dölger, *Mirax* (= Μείραξ) serait le nom d'un saint protecteur à qui l'artiste désirait recommander la néophyte *Alba* [5]. L'interprétation de V. Schultze [6], et de C. M. Kaufmann [7] est toute différente; ils lisent, en réunissant les deux mots : MIRAX (μείραξ = *adolescentula*) ALBA(*tur*). C'est une conjecture intéressante, mais ce n'est qu'une conjecture, qui ne repose de reste sur rien de positif. Elle a de plus l'inconvénient de ne pas expliquer, comme on pourrait s'y attendre, le sens symbolique de la scène gravée sur la coupe de verre.

III. La semaine *in albis*. — La coutume était autrefois générale de porter pendant plusieurs jours les vêtements blancs que l'on avait reçus au baptême. Cet ancien usage n'a laissé de vestiges que dans la liturgie de la semaine pascale, mais il s'observait également dans l'octave de la Pentecôte. Même après le baptême reçu en particulier à une date extra-liturgique, le néophyte devait garder son aube baptismale [8].

On rencontre un rite analogue dans les anciens coutumiers monastiques; selon leurs prescriptions, les religieux, récemment consacrés à Dieu par leurs vœux, devaient conserver, pendant un certain temps après leur profession, le vêtement spécial dont on les avait revêtus. C'était bien là un souvenir du baptême. Témoin ce canon du pénitentiel de Théodore de Cantorbéry († 690) : *In monachi ordinatione abbas debet missam agere et tres orationes super caput eius implere, et septem dies velat caput suum cuculla sua, et septima die abbas tollat velamen; sicut in baptismo presbiter solet velamen infantum auferre; ita et abbas debet monacho, quia secundum baptismum est iuxta iudicium patrum, in quo omnia peccata dimittuntur sicut in baptismo* [9]. Cette coutume est attestée par les rituels monastiques du Mont-Cassin, de Farfa, Aniane, Saint-Germain-des-Prés, Bursfeld [10], etc., mais le délai fixé est de trois jours au lieu de sept. Il est encore actuellement d'usage, dans les monastères bénédictins, que les jeunes profès conservent leur coulle pendant trois jours, sans garder toutefois le capuchon sur la tête, comme on le pratiquait jadis.

Durant la semaine pascale les néophytes assistaient, vêtus de blanc, aux offices des fidèles [11]. Bien plus ils avaient matin et soir, au moins dans certains pays, des réunions spéciales destinées à remémorer leur baptême. Ces offices devinrent la caractéristique de l'octave pascale, à laquelle on donna le nom de semaine des *albati* [12]. Dans le sacramentaire gélasien, elle est appelée *Alba*, comme on le voit par le titre des messes fériales de cette semaine : *Incipiunt* TOTIUS *ALBÆ orationes et preces* [13]. Rhaban Maur († 856) explique ainsi cette appellation : *QUOS SEPTEM DIES ALBAS vocitamus, propter eos qui in sancta nocte baptizati, albis per totam hebdomadam utuntur vestibus* [14]. Un *Ordo baptismi*, édité par Gerbert d'après un manuscrit de Vienne du Xe siècle, parle de la semaine *infra Albas Paschæ* [15].

L'ordo romain d'Hittorp appelle la semaine pascale, *infra Albas*, le samedi *Sabbatum infra Albas* [16]. Honorius d'Autun († après 1152) dit de la même semaine : *Sequens septimana vocatur in Albis quia olim confirmati solebant candidis vestibus, scilicet in baptismo acceptis, uti his diebus* [17]. Sicard de Crémone († 1215)

[1] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1876, p. 7 sq. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, t. VI, p. 93-98. — [3] *Baptism and christian Archæology*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1903, t. V, 4, p. 256. — [4] *Die Firmung in den Denkmälern d. christl. Altertums*, dans *Röm. Quartalsch.*, 1905, t. XIX, p. 21-25. — [5] Garrucci, *l. c.*, p. 98. — [6] *Archäologie d. christl. Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 313, note 5. — [7] *Handbuch d. christl. Archäol.*, in-8°, Paderborn, 1905, p. 588, note 3. — [8] Cf. par exemple *Vita Pelagiæ*, 12, *P. L.*, t. LXXIII, col. 669. — [9] Theodori *Pænitentiale*, l. II, c. III, 3. Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1871, t. III, p. 192. — [10] Martène, *De antiquis Eccl. ritibus*, t. IV : *De monachorum ritibus*, Anvers, 1738, p. 642 sq. — [11] *Ordo Rom. VII*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1000; Sacramentaire de Gellone, dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Anvers, 1736, t. I, 185; Alcuin, *Epist.*, LXXX, *ad Carolum magnum*, *P. L.*, t. C, col. 261; Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, t. CV, col. 100. — [12] Cf. Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XXXII : *Octo officia quæ fiunt in commemoratione neophytorum...*, *P. L.*, t. CV, col. 1058. — [13] *Sacr. gélasien*, I, XLVII, éd. Wilson, p. 91. — [14] *De clericorum institutione*, l. II, c. XXXIX, *P. L.*, t. CXVII, col. 353. — [15] Gerbert, *Mon. lit. Alem.*, t. II, p. 84. — [16] Hittorp, *De div. offic.*, Paris, 1610, col. 88. — [17] *Gemma animæ*, l. III, c. CXXXIII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 679.

Digitized by Google

répète la même chose dans sa *Mitrale : Attende quod hæc septimana vocatur in Albis*[1]...

Dans les sacramentaires gélasiens de Rheinaw (30) et de Saint-Gall (348) du VIIIe siècle, ainsi que dans le sacramentaire Triplex de Gerbert (cod. C. 43 de Zurich) le dimanche octave de Pâques porte le nom de *Dies dominica post Albas*[2].

Dominica post Albas désigne encore le dimanche octave de Pâques dans des documents de provenance diverse, comme les sacramentaires grégoriens du type de celui de Cologne qu'a édité Pamélius, et qui représente assez bien le sacramentaire d'Alcuin[3]. Les sacramentaires de Padoue (Bibl. capit., D.47, IXe s.) et de Saint-Pierre de Rome (F. 12, Xe s.), et plusieurs graduels des Xe, XIe et XIIe siècles offrent la même particularité qui disparaîtra plus tard[4].

Le ms. de la Bible *Vaticanus 5729*, du XIIe siècle, conserve également les dénominations de *Dominica II, III, IV, V, post Albas*, c'est-à-dire après la semaine pascale[5], noms qui ne se rencontrent plus guère après le XIIe siècle.

Les *Capitula Evangeliorum* de Naples, du VIIe siècle, donnent avec insistance le nom de *Feriæ de Albas Paschæ;* puis aux dimanches qui suivent l'octave, *Post Albas Paschæ Dominica I, II, III, IV, V*[6].

L'évangéliaire *C. 39 Inf.* de la Bibliothèque ambrosienne, qui présente un système de péricopes liturgiques apparenté au rit milanais, désigne chaque jour de la semaine pascale sous le nom de *feriæ in Albas*[7], ou *in Albis*[8].

C'est aussi le terme *feriæ in Albas* que l'on trouve dans le lectionnaire de Saint Paul, publié d'abord par Tommasi[9] puis par Georgi[10]. Cet *Apostolicum* du VIe ou VIIe siècle était jusqu'ici regardé comme pur ambrosien, ce que dom Morin a contesté[11]. Il est au moins fort apparenté à la liturgie de Milan.

Les sacramentaires ambrosiens de Bergame, de Biasca ont le terme *in Albis*[12], qu'ils appliquent à tous les jours de la semaine pascale. Certains livres ambrosiens connaissent aussi le titre, fréquent dans les documents romains, de *Dominicæ post Albas :* le sacramentaire du Trésor de la Cathédrale à Milan (Xe s.) en donne un exemple[13]; de même le fragment d'antiphonaire ambrosien, ajouté au sacramentaire de Bergame, qui d'autre part nomme les féries, *de Albas*[14], comme le lectionnaire de Naples.

Quelques documents grégoriens donnent, comme à Milan, le titre de *feriæ in Albis* ou *in Albas* à tous les jours de la semaine pascale. Tels sont les sacramentaires de Pamélius[15], de dom Hugues Ménard[16], les missels de Léofric[17], de Robert de Jumièges[18]; cet usage a disparu depuis pour ne subsister que dans le titre *Sabbatum in Albis*. Nous verrons plus loin que les missels gallicans ont essayé de le remettre en honneur au XVIIIe siècle. Mais la tentative n'a pas réussi.

L'on retrouve quelque chose d'analogue dans le rit grec où le dimanche de Pâques porte le nom de λαμπρά[19].

Les livres liturgiques ont tous conservé des traces plus ou moins visibles de ce qui constituait autrefois ce que l'on pourrait appeler la *Liturgie des néophytes*. Il suffira d'en mentionner rapidement les principaux rites, car la question sera traitée plus à fond à propos des NÉOPHYTES.

Un usage, qui semble avoir été répandu partout, voulait que les néophytes eussent leur messe spéciale durant toute la semaine de Pâques. Cette synaxe leur était particulière non seulement en ce sens qu'ils devaient s'y trouver réunis et y occuper une place à part, mais encore par ce fait, assez naturel du reste, que le formulaire de ces messes était d'ordinaire approprié uniquement à leur situation. De là vient que les anciens sacramentaires ont souvent pour l'octave pascale, une double série d'oraisons, l'une pour la *Missa pro baptizatis*, l'autre pour les fidèles ordinaires. Tel est le cas des sacramentaires ambrosiens[20]. Les missels gallicans, le *Gallicanum Vetus* et le *Gothicum*, se contentent d'une seule messe propre qui se répète chaque jour de l'octave : *Missa matutinalis per totam Pascham pro parvulis qui renati sunt*[21], *mature dicenda* ajoute le *Gallicanum Vetus*. Le *Missale Gothicum*, il est vrai, donne cette messe à la *Feria II post Pascha*, sans mentionner d'autre *Missa paschalis* pour ce jour-là. Mais le titre *Missa matutinalis*, qu'il a conservé, prouve bien que c'était là une synaxe différente de celle du jour.

Comme les liturgies gallicanes, l'ancien rit de Tolède possédait une série de messes pour les néophytes[22]; une antique formule des fêtes contient la mention suivante : *Crastina die pro his qui de* [*fonte*] *suscepti sunt... in unum ad missam conveniamus*[23].

Les sacramentaires romains n'ont pas, *ou n'ont plus*[24], la messe *pro baptizatis*. En revanche ils font mention formelle des néophytes, chaque jour de l'octave pascale, dans la pièce *Hanc igitur* incluse dans le canon. Cet intéressant vestige de la liturgie baptismale a été religieusement conservé dans le Missel romain.

Outre la messe quotidienne célébrée en mémoire de la messe baptismale, une autre cérémonie était destinée à rappeler plus intimement encore aux néophytes le baptême qu'ils avaient reçu. L'on se rendait processionnellement aux fonts baptismaux, où l'on récitait une oraison adaptée à la circonstance. Cette cérémonie existait certainement à Rome, à Milan, et dans les contrées qui adoptèrent les livres gélasiens et grégoriens. La liturgie gallicane, au contraire, n'en a pas de vestige. L'on sait même que l'exemplaire gélasien, le manuscrit *316* du Vatican, a été dépossédé de la mention de cette procession aux fonts par le fait qu'il a été transcrit en France[25].

Les sacramentaires gélasiens de la rédaction du VIIIe siècle, de Saint-Gall, de Rheinau et de Reims, le *Triplex* de Gerbert, les sacramentaires grégoriens, ont tous les jours de l'octave, depuis le dimanche de Pâques jusqu'au samedi inclusivement, deux oraisons *ad Vesperum*, avec l'indication des deux stations *ad sanctum Johannem* (la basilique du Latran), et *ad fontes* (le

[1] *Mitrale*, l. VI, c. XV, *P. L.*, t. CCXIII, col. 360. — [2] Wilson, *The Gelasian sacramentary*, p. 337; Gerbert, *Mon. lit. Alem.*, t. I, p. 100. — [3] Voir la liste qui en est donnée dans Ebner, *Quellen u. Forschungen d. Missale Romanum. Iter Italicum*, Freiburg, 1896, p. 383-384. — [4] Ebner, *op. cit.*, p. 125, 185; cf. p. 67, 86. — [5] Tommasi, *Capitulare Evangeliorum, Opp.*, éd. Vezzosi, t. V, p. 461 sq. — [6] D. Morin, *Liber comicus*, app., p. 433, 434. — [7] Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 380, n. 133. — [8] *Ibid.*, p. 379, n. 102. — [9] J. Carl (Thomasii), *Antiqui libri Missarum*, Romæ, 1691. Cf. *Opera*, éd. Vezzosi, t. V, p. 425. — [10] *De liturgia Romani pontificis*, Romæ, 1744, t. III, p. 228. — [11] *Revue bénédictine*, t. XX, 1903, p. 387. — [12] *Sacr. Berg.*, éd. de Solesmes, p. 70-74; Biasca, cf. Ebner, *Quellen... Iter Italicum*, Freiburg, 1896, p. 76. Cf. Beroldus, éd. Magistretti, Milan, 1894, p. 44. — [13] Ebner, *op. cit.*, 92-93. — [14] Éd. de Solesmes, p. 184-185, 182-183. — [15] *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, Cologne, 1571, t. II, 279. — [16] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 93-96. Cf. les témoignages, cités plus haut, d'Honorius d'Autun et de Sicard de Crémone. — [17] Éd. F. E. Warren, Oxford, 1883, p. 100. — [18] Éd. Wilson (*H. Bradshaw Society*, t. XI), London, 1896, p. 103. — [19] Goar, Εὐχολόγιον, Paris, 1647, p. 366. — [20] *Sacr. de Bergame*, éd. de Solesmes, 1900, p. 69 sq.; Sacr. de Biasca, Ebner, *Quellen und Forschungen. Iter Italicum*, Freiburg, 1896, p. 76. — [21] Migne, *P. L.*, t. LXXII, col. 279, 376. — [22] Cf. D. Morin, *Liber comicus*, append., p. 413. — [23] D. Morin, *ibid.*, p. 391-392; *Liber ordinum*, éd. D. Férotin, col. 320. — [24] M. G. H. Forbes considère la *Missa matutinalis* gallicane comme d'origine romaine. Cf. *The ancient liturgies of the gallican Church*, Burntisland, 1858, p. 199. — [25] Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édition, in-8°, Paris, 1904, p. 131; Ed. Bishop, *The earliest roman Mass-Book*, dans *Dublin Review*, t. CXVI, oct. 1894.

Digitized by Google

baptistère de la même basilique où le souverain pontife avait administré le baptême le samedi-saint [1]). Le vendredi l'on se rendait *in Hierusalem*, à Sainte-Croix de la Vallicellane, le samedi *ad S. Mariam* (Sainte-Marie Majeure), mais la seconde station avait toujours lieu *ad fontes*, au Latran [2].

Cette procession vespérale a aussi laissé des traces dans les antiphonaires de l'office et dans les *Ordines Romani;* ceux-ci ne disent pas que les néophytes y prissent part. Mais il n'est pas douteux que, primitivement au moins, il en ait été ainsi. L'on sait en tout cas qu'ils y assistaient le samedi, puisque c'est après la procession, qu'ils devaient rendre leurs aubes, au baptistère même.

L'ordo de l'Église de Sienne, rédigé en 1213 par le chanoine Odericus, décrit ainsi qu'il suit la procession *ad fontes* de la semaine pascale : *Pulcra ratio est ut fontes devote et celeberrime visitentur, et neophyti ad processionem fontium deducantur; quando enim neophytos dealbatos cum cereis ardentibus, præcedente et prævio crucis vexillo, præsentamus, quasi divini partus solemnitatem... commemoramus* [3].

L'abbé Rupert consacre tout un chapitre de son *De divinis officiis* à cette procession solennelle, qui, dit-il, se doit faire chaque jour de l'octave à l'heure à laquelle les néophytes ont reçu le baptême; il montre bien que dans cette cérémonie les prières et les chants leur sont appropriés presque exclusivement [4].

Les sacramentaires ambrosiens du IXe siècle ont aussi l'oraison *ad fontes*, au moins le jour de Pâques [5]; car les autres jours ils ont l'oraison, sans la rubrique. L'identité des pièces semble prouver que le rit milanais est ici redevable à la liturgie romaine. L'ordo de Beroldus mentionne la procession *ad baptisterium*, qui avait lieu à vêpres [6], mais non comme une cérémonie caractéristique de la semaine pascale. Car la coutume s'était implantée à Milan, de terminer chaque jour les offices de laudes et de vêpres par une procession au baptistère. Ce n'est sans doute qu'une dérivation du rite pascal. La coutume de la procession solennelle au baptistère les deux semaines de Pâques et de la Pentecôte est encore actuellement en vigueur à Milan [7].

En dehors même de ces offices liturgiques les néophytes devaient garder constamment leur robe blanche, à la maison aussi bien qu'à l'église. Cet usage a peut-être une relation avec la prescription de l'ancienne discipline, qui interdisait aux néophytes de prendre de bains pendant les huit jours qui suivaient leur baptême. Voir NÉOPHYTE. De cette prescription disciplinaire il est resté d'intéressants vestiges dans les rituels orientaux; il en sera parlé plus loin au § IV.

Pendant toute l'octave baptismale, les néophytes étaient dits être *in Albis*. C'est une expression que l'on rencontre très fréquemment, dans le royaume franc, soit dans les écrits de Grégoire de Tours, soit sur les inscriptions funéraires. Ingomire, le premier fils de Clovis, *in ipsis sicut regeneratus fuerat Albis obiit*, et sa mère Clotilde se console de cette mort, *quia scio, in Albis ab hoc mundo vocatos Dei obtutibus nutriendos* [8]. — *Lupianus quidam in Albis transiens requiescit* [9].

Un marbre de Cologne, du Ve siècle, porte l'inscription suivante (fig. 1116) :

1116. — Marbre de Cologne.
D'après Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, pl. 41, n. 242.

Hic iacet puer nomine Valentiniano, IN ALBIS *cum pace* RECESSIT [10].

Une autre inscription du Xe siècle, citée par M. Le Blant, porte :

Indutus vestibus in Albis suis perrexit ad Dominum [11].

Venance Fortunat emploie une expression identique à celle du marbre de Cologne :

Lotus fonte sacro prius ille RECESSIT IN ALBIS
Iste gerens lustrum ducitur ante Deum [12],

dit-il en parlant de deux frères morts en bas âge. Mêmes expressions encore sur une inscription trouvée dans le Rhône, près de Vienne :

in ALBIS
RECESSIT
QVI VIXXIT
ANNVS XC
ET MINSIS II [13]

Plusieurs textes anciens nous ont conservé la description des cortèges pompeux que formaient les néophytes vêtus de blancs, jusque dans les rues des cités.

Saint Grégoire de Tours dit en parlant des nombreux juifs baptisés par saint Avit à Clermont : *Albescabat tota civitas de grege candido* [14].

Un sermon anonyme imprimé dans l'appendice aux œuvres de saint Fulgence de Ruspe parle de la solennité de la procession que formaient les néophytes en se rendant du baptistère à l'église : *Exinde cum tympanis et choris, splendidis classibus renatorum ornata procedens resultat ecclesia* [15].

IV. LA *DEPOSITIO* DES AUBES BAPTISMALES. — *Hodie octavæ dicuntur infantium, revelanda sunt capita eorum* [16]. Ces paroles de saint Augustin montrent que la cérémonie liturgique de la remise des aubes baptismales était ancienne. Saint Césaire fait une remarque analogue : *Paschalis solemnitas hodierna festivitate concluditur; et ideo hodie neophytorum habitus commutatur, ita tamen ut candor qui de habitu deponitur, semper in corde teneatur* [17]. On lit aussi en un

[1] Cf. Thomasii *Opera*, éd. Vezzosi, t. IV, p. 310, n. 7; [Dionisi,] *Antiquissimi Vesperarum Paschalium ritus expositio*, Romæ, 1780, cap. II, IV, VII, VIII. — [2] Cf. *Ordo* de Saint-Amand, dans Duchesne, *op. cit.*, append., p. 473. — [3] Odericus, *Ordo officiorum Ecclesiæ Senensis*, c. CCI, édit. Trombelli, Bologne, 1766, p. 187. — [4] *De div. officiis*, l. VIII, c. II, *P. L.*, t. CLXX, col. 209-210. — [5] Sacr. de Bergame, p. 70. Cf. *Triplex*, portion ambrosienne, Gerbert, *op. cit.*, p. 93. — [6] Muratori, *Ant. med. ævi*, t. IV, col. 843; Magistretti, *Beroldus*, p. 118. — [7] Magistretti, *Cenni sul Rito ambrosiano*, Milano, 1895, p. 30. — [8] *Historia Francor.*, II, 29. — [9] *De gloria confess.*, c. LIV, cf. c. LX, XCII. — [10] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, Paris, 1856, t. I, p. 476, et pl. 41, 242. — [11] *Ibid.*, p. 478. — [12] *Miscellanea*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 169; Le Blant, *op. cit.*, p. 478. Cf. Le Blant, *Nouveau recueil des Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, n. 112. — [13] *Corpus inscript. lat.*, n. 2156, Berolini, 1888, t. XII, p. 267. — [14] *Historia Francorum*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 326. — [15] *Sermo ad competentes*, *P. L.*, t. LXV, col. 950. — [16] S. Augustin, *Serm.*, CCCLXXVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1669. — [17] Serm. CLXXII du supplément de saint Augustin (reproduit sous son nom dans le Bréviaire romain au dimanche *in Albis*). Cf. D. Morin, *Les leçons apocryphes du Bréviaire romain*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 273.

Digitized by Google

sermon faussement attribué à saint Athanase : *Hodie vestem quam gestatis exuitis : sed ne occultum sigillum deponatis : exuite externa symbola...* [1].

La cérémonie de la déposition des aubes baptismales avait lieu très généralement le samedi de Pâques, jour octave du baptême, sans doute après l'office de Vêpres, puisqu'il y avait encore ce jour-là une station au baptistère.

Les anciens livres romains ne mentionnent aucune prière spéciale pour cette cérémonie. Alcuin et l'*Ordo* romain d'Hittorp disent seulement que le samedi après Pâques les néophytes *albis vestibus exuuntur*. De plus le même *Ordo* d'Hittorp prescrit une formule liturgique pour la bénédiction de l'eau qui devait servir à laver, ce jour-là même, les aubes des néophytes. *Benedictio aquæ ad Albas deponendas : Domine sancte Pater omnipotens... dignare quæsumus huic creaturæ per signum crucis sobrietatem infundere, ut... super hanc aquam, quam post fontem sacrum ad abluendas Albas offerimus, veniat Spiritus Sanctus tuus* [2]... Cette oraison est ancienne, car on la trouve déjà, avec quelques variantes, dans le sacramentaire d'Angoulême, Bibl. nat., *lat.* 816, f° 137 v°, sous le titre *benedictio aquæ ad Albas deponendum*.

Ebner a relevé également dans un missel de Vérone, *Cod. 110*, du XIIe siècle, une *benedictio aquam ad deponendam Albam* [3]. C'est par le fait d'une distraction qu'il a été amené à se demander s'il ne fallait pas lire *antequam* au lieu de *aquam*. D'après ce que nous venons de voir, *aquam* est évidemment mis pour (*benedictio*) *aquæ*.

Les auteurs du IXe siècle ne parlent généralement que de la déposition des aubes sans mentionner cette bénédiction d'eau. Ainsi Amalaire dans son *De ordine antiphonarii*, c. LI : *Hodie* (*baptizati*) *revertuntur ad fontes, ut exuant se Albis* [4].

Cette fonction ne se rencontre que rarement dans les livres liturgiques. Mabillon a cité un ms. de la Vallicellane, à Rome, où se trouve, au samedi de Pâques, une *Oratio quam debet sacerdos dicere super infantes quando eis scucusare vult* [5]. Un missel du XIVe siècle de la Bibl. Barberini, à Rome, *cod. XIV, 30*, donne un *Ordo ad deponendas Albas super capita infantium in octava Paschæ* [6].

Henri Valois a reproduit, dans ses notes sur Eusèbe [7], une *Benedictio in sabbato quando Albas deponunt*, d'après un pontifical de Sens du XIe siècle. Il a cru qu'elle se rapportait à la cérémonie en question. Mais ce n'est que la *benedictio episcopalis* que l'on trouve, dans les bénédictionnaires [8], affectée à la messe du samedi *in Albis*.

Les missels ambrosiens n'ont rien qui affecte spécialement la cérémonie de la remise des aubes. Dans son ordo, Béroldus, au XIIe siècle, dit seulement que *duo minores presbyteri de centeno numero debent discooperire capita puerorum stantes in valva ecclesiæ S. Johannis* (le baptistère) *dicentes : Benedicat vos Dominus de Sion, et videatis quæ bona sunt Jerusalem omnibus diebus vitæ vestræ* [9]. La fonction avait lieu après les Vêpres du samedi *in Albis*, lors de la procession au baptistère [10]. Un souvenir vivant de cette remise des aubes s'est conservé dans les documents milanais, dans le nom très particulier qu'ils donnent au samedi de Pâques et au dimanche suivant.

La rubrique *Sabbato Albis depositis* se trouve d'une façon constante dans les sacramentaires de Biasca [11], de Bergame [12] (l'éditeur a suppléé à tort le mot [in] avant *Albis*), de Lodrino (Ambrosienne, *cod. A. 24 inf.*, Xe s.), de Milan (Trésor de la Cathédrale, Xe siècle [13]); dans l'évangéliaire *A. 28 inf.* de l'Ambrosienne (IXe s.); dans l'antiphonaire ajouté au sacramentaire de Bergame (sauf qu'il donne *albas depositas* [14]), et le lectionnaire milanais du XIIe siècle donné à la suite du même ms [15].

Ces mêmes documents ont pour le dimanche, *Dominica albis depositis* (Biasca, Lodrino, Triplex de Gerbert [16]; évangéliaires *C. 39 inf.* et *A. 28 inf.* de Milan [17]); *Dominica in albis depositis* (Bergame); *Dominica* [post] *Albas depositas* (Milan, cathédrale). Ce dernier titre se trouve déjà dans le très ancien lectionnaire de l'apôtre donné comme ambrosien par Tommasi [18] : ce point caractéristique montre une fois de plus que le document en question représente une liturgie, sinon purement milanaise, du moins bien apparentée au rit ambroisien.

Dans les documents postérieurs, cette particularité tend à disparaître. Le lectionnaire du XIIe siècle, que je signalais plus haut, a *Dominica* [*in*] *Albis* [19]; l'*Ordo* de Beroldus, de la même époque, parle du *Sabbatum in Albis* [20]. Cependant l'usage antique a survécu jusqu'à nos jours, à Milan, dans l'appellation du *Dominica Octava Paschæ, Albis depositis*.

Du reste le terme *deponere albas* apparaît dans l'antiquité. L'on a conservé une inscription datée de l'an 463, ainsi conçue :

NATV*s* SEVERI NOMINE PASCASIVS
DIES PASCALES PRID*ie* NON*as* APRIL*es*V
DIE IOBIS FL*avio* CONSTANTINO
ET RVFOVVCC CONSS QVI VIXIT
ANNORVM VI PERCEPIT
XI KAL MAIAS ET. ALBAS SVAS
OCTABAS PASCAE AD SEPVLCRVM
DEPOSVIT D. IIII KAL MAI
FL. BASILIO V. C. CO [21].

Il est dit dans les Actes du martyre de sainte Cécile que saint Tiburce dut rester près de l'évêque de qui il avait reçu le baptême, *quoadusque Albas deponeret* [22].

Le terme *albis depositis* est cependant propre à l'Église ambrosienne. Car au XVIIIe siècle, il est vrai, les liturgies gallicanes, ont essayé de faire prévaloir la coutume de donner à ce dimanche le nom de *Dominica in Albis depositis*. C'est une chose que Rome semble n'avoir jamais connu. Jusque vers le XIIe siècle, l'on trouve dans ses livres l'expression *Dominica post Albas*; plus tard, le samedi, conserve le nom de *Sabbatum in Albis*, le dimanche ne portant plus que le titre de *Dominica Octava Paschae*. C'est ce qu'on trouve jusqu'à la réforme de Clément VIII dans le Missel romain, éditions de 1474, 1482, 1516, 1529, 1533, 1570, 1583, 1587, 1594. Depuis le XVIIe siècle enfin, l'usage *romain*, dans les différents pays où il s'est conservé, a toujours été de donner au samedi de Pâques et au dimanche octave, les noms de *Sabbatum in Albis* et *Dominica in*

[1] *Sermo in sabb. in Albis*, inter S. Athanasii spuria, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1086. Ce sermon est peut-être de Nestorius, cf. Batiffol, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 335. — [2] Hittorp, *De officiis divinis*, Paris, 1610, col. 88. C. D. Cf. le même *Ordo* dans Gerbert, *Mon. lit. Alem.*, t. II, p. 220. — [3] Ebner, *op. cit.*, p. 294. — [4] *P. L.*, t. CV, col. 1295. Cf. du même auteur, *De eccl. officiis*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, *id.*, col. 1054. — [5] Note au sacramentaire gallican, reproduite dans la *P. L.*, t. LXXII, col. 509, note a. — [6] Ebner, *op. cit.*, p. 151. — [7] *P. G.*, t. XX, col. 1218, note 62. — [8] Cf. Pontifical d'Egbert, éd. W. Greenwell, p. 67 (*Publications of the Surtees Society*, Durham, 1853, t. XXVII). — [9] Beroldus, éd. Magistretti, p. 118, 219. — [10] Cf. Muratori, *Ant. medii ævi*, Milan, 1741, t. IV, col. 843. — [11] Ebner, *op. cit.*, p. 76. — [12] Éd. cit., p. 75. — [13] Ebner, *ibid.*, p. 92. — [14] Éd. Solesmes, p. 184. — [15] *Ibid.*, p. 200. — [16] *Mon. lit. Alem.*, t. I, p. 101. — [17] D. Morin, dans la *Rev. bénéd.*, 1903, p. 380. — [18] *Opp.*, t. V, p. 425. Cf. D. Morin dans la *Rev. bénéd.*, 1903, p. 386-387. — [19] *Sacr. Bergam.*, Solesmes, 1900, p. 200. — [20] Muratori, *Antiquitates medii ævi*, Milan, 1741, t. IV, col. 900; *Beroldus*, éd. Magistretti, Milan, 1894, p. 118. — [21] Raphael Fabretti, *Inscriptiones antiquæ*, p. 577; De Rossi, *Inscriptiones*, I, Romæ, 1861, p. 353. Cf. Le Blant, *Insc. chrét. de la Gaule*, I, 478. — [22] *Acta SS. Boll.*, maii t. V, p. 8.

Digitized by Google

Albis. Rien dans la tradition romaine, même ancienne, n'autorisait donc l'innovation des gallicans du XVIIIe siècle. Il n'est pas impossible qu'ils se soient inspirés en cela auprès de l'église de Milan.

L'on ne sait pas exactement d'où vient le titre *Dominica in Albis* en usage depuis trois siècles dans le rit romain. La dénomination *post Albas* était beaucoup plus exacte, puisque la déposition des aubes avait lieu le samedi. Peut-être le *Dom. in Albis* est-il une dérivation du *Dom* [*in*] *Albis depositis*, spécial à l'ambrosien. En tout cas, ce titre paraît dès le XIe et le XIIe siècles dans certains missels (missels irlandais du *Corpus Christi* à Oxford [1], et de Rosslyn [2]). Mais ce n'est guère que vers le XVIIe siècle qu'il est devenu général dans l'usage romain.

Le *Missale Gallicanum vetus* donne pour le samedi de Pâques une oraison qui mérite d'être mentionnée ici, à cause d'un détail intéressant. La formule se retrouve aussi dans le *Missale Gothicum*, à la *Missa matutinalis* des néophytes comme dans le *Gall. vetus*, mais sans l'addition propre au samedi.

GALLICANUM VETUS	MISSALE GOTHICUM
Missa mat. per totam Pascham. Oratio super munera in die Sabbati exita Pascha :	*Missa matutina. Post nomina.*
Adesto supplicationibus nosris ut oblationes famulorum tuorum quas tibi offerimus, *diem octavarum suarum spiritualium celebrantes, quo die eos sacro fonte baptismatis renasci jussisti*, placitus ac benignus adsume [3].	Adesto Domine supplicationibus nostris, et oblationes famulorum ac famularum tuarum, quas tibi offerimus, placidus ac benignus adsume [4].

La destination de l'oraison est de part et d'autre identique, car le *super munera* romain correspond exactement au gallican *post nomina*; c'est évidemment la formule qui servait toute la semaine pour la messe des néophytes ; mais le *Gallicanum vetus* y a introduit une pièce, propre au samedi, que le *Missale Gothicum* a négligé de conserver. Cette mention des *octaves des néophytes* est à noter, car elle rappelle un usage antique que l'on trouve attesté plusieurs fois par saint Augustin. *Hodie octavæ dicuntur Infantium*, dit-il dans son sermon CCCLXXVI déjà cité; *revelanda sunt capita eorum, quod est indicium libertatis; ecce miscentur hodie fidelibus infantes nostri* [5]. Et ailleurs : *Octavæ complent sacramenta infantium* [6]. Enfin dans son sermon CCLX, il s'adresse à ses néophytes : *Vos qui baptizati estis et hodie completis sacramentum octavarum vestrarum breviter accipite...* [7].

L'ancienne liturgie mozarabe observait, depuis le VIIe siècle au moins, une coutume spéciale, relative au jour où les *albati* déposaient leurs vêtements baptismaux. Dans son livre *De cognitione baptismi*, saint Ildefonse de Tolède indique deux oraisons ou bénédictions et une homélie que l'on devait réciter : *die tertia post Pascha propter Albas tollendas* [8]. L'homéliaire de Tolède, publié par dom Morin à la suite du *Liber comicus*, d'après un manuscrit de Silos du XIe siècle, donne cette homélie à la suite du *sermo IIIa feria pasce*, sous le titre : *Sermo eiusdem* (*sc.* feriæ tertiæ) *quando infantibus albas deponunt* [9]. Quant aux deux oraisons prescrites par saint Ildephonse, l'on n'avait pas jusqu'ici de preuve de leur emploi liturgique. La belle publication de dom Férotin [10] en a révélé l'existence dans le *Liber ordinum* ou Rituel de l'Église d'Espagne. La première *Benedictio de Albis* y est accompagnée de la rubrique suivante : *Post diem quoque baptismi* TERTIUM *adducuntur ipsi infantes ad sacerdotem. Et dicit super eos hanc orationem : Domine Jesu Christe, redemptor mundi, quem verum hominem... Deus Pater suum Filium esse signavit, confirma in hos famulos tuos...* Vient ensuite une seconde bénédiction, *Dominus Jesus Christus qui vos lavit aqua*, celle précisément qu'indiquait saint Ildephonse. Il se trouve du reste que cette dernière formule se rencontre, comme *Benedictio post baptismum*, dans quelques sacramentaires grégoriens, ceux de Reims [11], de Cologne (Pamélius) [12], de Corbie (H. Ménard) [13] avec l'*incipit : Deus qui vos lavit aqua...* La seconde bénédiction donnée. a lieu, d'après le *Liber ordinum* mozarabe, la remise de l'aube baptismale : *Qua explicata, deposuit et sacerdos albas, et post ubi voluerit discedit.*

Il est possible que Honorius d'Autun ait voulu désigner l'usage espagnol, lorsqu'il a dit : (*albas*) *in octava die lavant, quod quidam in tertia die agendum putant* [14].

Les Églises orientales célèbrent la déposition des aubes baptismales avec plus de pompe que les églises occidentales. Après le septième jour, c'est-à-dire le dimanche après Pâques, qui porte chez les Grecs le nom de κυριακὴ τῆς διακαινησίμου, ou καινὴ κυριακή, les néophytes sont amenés à l'église ou au baptistère. Car ce jour-là ils doivent être plongés de nouveau dans l'eau lustrale, ou au moins recevoir une infusion complète. Ce rite particulier à l'Orient s'explique par la nature spéciale des onctions du baptême, et de la confirmation pratiquées, comme on sait, sur tout le corps. Il était défendu d'essuyer soit l'eau baptismale, soit le chrême de l'onction, que les vêtements blancs et le bandeau ou la couronne étaient destinés à garantir de toute souillure. Le bain liturgique du huitième jour était donc nécessité par le double motif de la propreté corporelle et du respect dû à la matière consacrée du sacrement de confirmation.

Les anciens rituels donnent souvent à part l'*ordo* de cette fonction. Les livres grecs la nomment εὐχὴ εἰς τὸ ἀπολοῦσαι νεοφώτιστον, *Oratio ad abluendum neophytum* [15]. Après avoir détaché l'aube, et délié la ceinture du néophyte, le prêtre récite trois oraisons, où il demande la persévérance pour le nouveau baptisé. Il asperge ensuite d'eau bénite le vêtement et le néophyte; et enfin avec une éponge il lave complètement le corps de l'enfant, en prononçant ces paroles : *Baptizatus es, illuminatus es, unguento confirmationis unctus es sanctificatus et ablutus es in nomine Patris et F. et S. S.* C'était là l'usage des Grecs [16], usage que l'on retrouve identique chez les Slaves [17].

Les rituels copte, maronite et jacobite ont un *Ordo solutionis cinguli*, correspondant à celui des Grecs. Chez les Coptes, la cérémonie est accompagnée de chants et de lectures de l'Apôtre et de l'Évangile; le célébrant récite trois courtes prières, puis une bénédiction, suivie de l'Oraison dominicale. Enfin, avec l'eau

[1] Éd. F. E. Warren, *The manuscript Irish missal, of Corpus Christi*, London, 1879, p. 137. — [2] H. J. Lawlor, *The Rosslyn missal*, p. 37; H. Brashaw Soc., London, 1899, t. XV. — [3] *P. L.*, t. LXXII, col. 376 *c*. — [4] *Ibid.*, col. 280 *a*. — [5] *P. L.*, t. XXXIX, col. 1669. — [6] *Serm.*, CCLIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1198. — [7] *P. L.*, *id.*, col. 1201. — [8] *De cogn. bapt.*, § 140-142, *P. L.*, t. XCVI, col. 170, 171. Cf. Cette rubrique du *Codex 35.6.* (ancien 30-5) de Tolède, du Xe siècle : *Missa quando baptizatis infantes Albe tolluntur*, au mardi de Pâques (communication de dom Férotin). — [9] D. Morin, *Liber comicus...*, p. 413. — [10] *Liber ordinum*, (dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1904, t. V, col. 35. — [11] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 611. — [12] *Liturgicon*, t. II, p. 492. — [13] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 94. — [14] *Gemma animæ*, l. III, *P. L.*, t. CLXXII, col. 673. — [15] Goar, Εὐχολόγιον, 1647, p. 373. Cf. Dmitrievsky, *op. cit.*, p. 5-6. — [16] *Ibid.*, 371-372. L'usage plus ancien ne comportait qu'une oraison, avec le titre εἰς τὸ ἀπολοῦτρον. Cf. F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, app., p. 406. — [17] Al. v. Maitzew, *Die Sacramente der Kirche des Morgenlandes*, Berlin, Siegismund, 1898, p. 78-83; dom A. Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russichen Kirche*, Freiburg-i.-B., 1903, p. 178-179

Digitized by Google

qu'il bénit du signe de la croix, il lave le néophyte et ses habits pendant que le chœur fait entendre de joyeux cantiques : *læta modulatione ita canunt* [1]...

Les maronites accomplissent la fonction dans le baptistère ; *sacerdos exuit puerum vestibus suis et abluit illum in baptisterio.* L'on ne dit pas que les vêtements soient lavés. Suivent seulement deux oraisons [2]. Chez les Arméniens on n'observe également que la prescription suivante : *die octava elevat sacerdos coronam et dicit orationem : Qui baptizati* [3]...

L'*Ordo* des jacobites reproduit à la lettre les deux premières oraisons du rituel grec (cité plus haut) sauf qu'il en intervertit l'ordre [4]. Après ces deux oraisons, le prêtre découvre la tête du néophyte et délie le bandeau de la confirmation, puis il lui lave les pieds et les mains, si c'est un petit enfant. Vient ensuite une bénédiction, que le rituel fait accompagner de la rubrique *sacerdos obsignat,* et que suit une courte exhortation réservée aux seuls néophytes arrivés à l'âge de raison. Denzinger a pu identifier les deux premières oraisons avec celle du Rituel grec, comme je l'ai noté à l'instant. Pour la bénédiction, il n'en a pas connu le texte grec. La récente publication de M. Al. Dmitrievsky nous en a fait connaître l'existence dans un eucologe grec du XIe-XIIe siècle, du Panteléemon (monastère de l'Athos), n. 1890 [5]. L'identification, qui est faite ici pour la première fois, est facile à constater : les deux textes sont transcrits pour plus de commodité, l'ouvrage de M. Dmitrievsky étant fort peu connu en France.

MANUSCRIT DE L'ATHOS.	RITUEL SYRIEN JACOBITE [6] (*Post ablutionem*).
Εὐχὴ μετὰ τὸ ἀπολοῦσαι νεοφώτιστον. Ὁ Θεὸς ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ διὰ τῶν χειρῶν τῶν ἁγίων ἀποστόλων καταπέμψας τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα ἐπι τοῖς βαπτιζομένοις, αὐτὸς καὶ νῦν, Δέσποτα, κατάπεμψον ἐφ' ἡμᾶς τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα καὶ ἁγίασον ἡμᾶς ὁλοτελῶς καὶ συγκαταρίθμησον μετὰ τῶν εὐαρεστησάντων τῷ ἁγίῳ ὀνόματί σου. Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς καὶ Σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.	Deus Pater Domini n. I. C. qui Spiritum tuum sanctum misisti super baptizatos per manus apostolorum tuorum sanctorum, tu etiam modo mitte et super hos... Spiritum tuum vivum et sanctum, et sanctifica eos plene et omnibus sanctis tuis illos adnumera, quia tibi inclinarunt capita sua expectantes a te auxilium quia benedictum et gloriosum est nomen tuum sanctum, bonum et vivificum.

Le manuscrit *991* du Sinaï, eucologe grec-arabe, du XIVe siècle, étudié également par M. Dmitrievsky [7], donne la première des oraisons du rite maronite. Denzinger n'en a pas connu non plus l'original grec.

COD. SINAIT. *991*.	ORDO MARONITARUM [8]. *Ad solutionem cinguli.*
Εὐχὴ τῆς καταλύσεως τῶν ὑδάτων. Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ συνάγων τὰ ὕδατα εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν καὶ θεὶς τὴν ἄμμον ὅριον θαλασσῶν καὶ στεγάζων ἐν ὕδασι τὰ ὑπερῶα αὐτοῦ καὶ φυλάσσων πᾶσαν φύσιν αἰσθητὴν καὶ νοεράν, ἐπίστρεψον καὶ ὕδωρ τοῦτο εἰς τὴν φύσιν αὐτοῦ πρώτην καὶ κλίσιν αὐτοῦ· κ.τ.λ)...	Domine Deus patrum nostrum, qui congregavit aquas in sinum suum, et arenam mari terminum posuit, et aquas super firmamentum suspendit et omnes naturas conservat,... ipse lætificet et exsultare faciat patres tuos in tua sapientia et moribus tuis, etc.

Les formules ne s'accordent pas sur les derniers membres de phrases ; c'est que nous avons affaire, dans l'eucologe du Sinaï, à une prière que l'on récitait sans doute au moment où l'on répandait l'eau qui venait de servir à laver les eaux baptismales ; dans le rituel maronite au contraire, l'oraison se rapporte au néophyte.

Ce n'est que par exception, il faut le dire, que ces deux formules grecques se rencontrent dans les eucologes de l'Athos et du Sinaï signalés plus haut. La plupart des 55 rituels manuscrits εἰς τὸ ἀπολοῦσαι τὸν νεοφώτιστον qu'a décrits M. Dmitrievsky, reproduisent l'ordre des prières de l'eucologe grec, tel qu'il est indiqué plus haut. A peine trouvera-t-on çà et là quelques titres particuliers, comme εὐχὴ εἰς τὸ ἀποδιαδῆσαι (= εἰς τὸ λύσαι) τὸ διάδημα (*Cod. Sinait. 961,* XI-XIIe siècle, Dmitrievsky, p. 79 ; *Cod. Sinait. 973,* XIIe siècle, *ibid.*, p. 94), εὐχὴ εἰς τὸ κουκουλίσαι τὸν νεοφώτιστον (Athos, Koutloumoussiou, *343,* XVIe siècle, *ibid.*, p. 948. Cf. Goar, p. 373, *ad m.*).

V. BIBLIOGRAPHIE. — En dehors des textes patristiques et des documents liturgiques cités au cours de ce travail, on peut consulter les ouvrages suivants : Th. Feldmann, *De stola alba neophytorum,* in-8°, Tremoliæ, 1711. — J. G. Joch, *De stola alba neophytorum veteris ecclesiæ,* in-4°, Tremondi, 1711. — G. L. Ritz, *De antico vestu neophytorum mystico,* in-4°, Salfeldiæ, 1749. — J. Schmiett, *De usu vestium albarum,* in-4°, Lipsiæ, 1604. — U. G. Siber, *De albatis,* in-4°, Lipsiæ, 1713. — C. Sonniag, *De Stoechariis,* in-4°, Altorfii, 1704. — G. Wegner, *De alba veste baptizatorum,* in-4°, Regiomonte, 1700. — F. Woken, *De albis Judæorum vestibus,* in-4°, Lipsiæ, 1727.

P. DE PUNIET.

AUBESPINE (GABRIEL DE L'). Gabriel de l'Aubespine, fils de Guillaume de l'Aubespine, baron de Châteauneuf, conseiller d'État et ambassadeur en Angleterre, naquit le 26 janvier 1579. La mort de son parent Jean de l'Aubespine, évêque d'Orléans, le fit désigner pour ce siège épiscopal, quoiqu'il n'eût guère que vingt ans. Il fut sacré à Rome, en 1604, par Clément VIII. Il était frère du marquis de Châteauneuf et on peut croire que cette circonstance contribua à le tourner vers la diplomatie où il s'acquitta avec succès des missions qui lui furent confiées. Cependant il administrait avec vigilance son diocèse et se livrait, pendant ses loisirs, à des études sur l'antiquité ecclésiastique. Sa conduite privée était très édifiante et sa charité bien connue. Il soignait ses domestiques dans leurs maladies, distribuait lui-même de grandes aumônes, se déclarant prêt à vendre tout son bien et ses meubles et à envoyer sa vaisselle plate à la fonte en cas de besoin. Il défendit qu'on fît son éloge et qu'on lui dressât un monument après sa mort, ne voulant d'autre louange que celle que lui donneraient ses pauvres et la tenant pour plus solide que le marbre et le bronze.

La seule action remarquable de son épiscopat fut sa participation à l'assemblée des évêques de la province de Sens en 1612 et la signature qu'il donna, à contre-cœur, à la condamnation du fameux livre de Richer. La mort surprit l'Aubespine à Grenoble, le 15 août 1630, dans un voyage qu'il faisait pour complimenter le roi Louis XIII sur le rétablissement de sa santé.

L'Aubespine avait une érudition très étendue pour son temps et généralement exacte. Sa critique était celle de ses contemporains les plus studieux ; il admettait pour certains écrits une chronologie aujourd'hui abandonnée définitivement, par exemple, pour les *Constitutions apostoliques* et le Pseudo-Denys auxquels il se référait

[1] Denzinger, *Ritus Orientalium,* . I. p. 213-214, d'après Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ,* t. III, p. 105. — [2] Denzinger, *ibid.*, p. 359-360. — [3] Denzinger, *ibid.*, p. 390. — [4] Denzinger, *ibid.*, p. 327. — [5] *Description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe* (en russe), t. II, Eucologes (textes en grec), Kiev, 1901, p. 40. — [6] Denzinger, *op. cit.*, p. 328. — [7] *Ibid.*, p. 333. — [8] *Ibid.*, p. 360.

Digitized by Google

comme à des auteurs du Ier siècle, ce qui enlève une grande valeur à ses opinions étayées sur de tels arguments. Mais tous ses ouvrages n'en sont pas là. On y rencontre une grande quantité de citations faites d'après des éditions parfois peu correctes et qu'il importe de vérifier toujours. Toute la partie érudite de son œuvre a vieilli, ce sont les observations ingénieuses, les conjectures même fausses, les rapprochements parfois risqués, qui restent suggestifs et qu'il y a profit, de nos jours encore, à consulter. Ses conclusions sont généralement excessives parce que de quelques auteurs séparés par des siècles et des provinces ou des empires il n'hésite pas à induire l'existence d'une institution. L'Aubespine ne semble pas avoir songé à distinguer entre les attestations valables pour démontrer une coutume locale et insuffisantes à prouver un usage universel.

Ellies du Pin reconnaît que l'Aubespine avait beaucoup lu médité les anciens canons et fait des observations et des recherches très utiles sur l'ancienne discipline de l'Église; en sorte qu'on peut le considérer comme le premier des modernes qui s'en soit formé une juste idée. Il écrivait assez bien en latin et même en français, sachant donner quelque espèce d'agrément à des sujets qui en comportent d'ordinaire assez peu.

De veteribus Ecclesiæ ritibus observationum libri duo. Notæ in concilium Eliberitanum, quosdam alios antiquos canones et aliquot Tertullianei libros, sumptibus L. Sonnii, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1623; 2e édition, cura G. T. Meiers, in-4°, Helmstadii, 1657 et 1672. Les notes sur les canons du Concile d'Elvire (300) ont été réimprimées par Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, p. 1-401. L'édition de Helmstadt en 1657 et 1672 est un abrégé de celle de 1623. — *Ancienne police de l'Église sur l'administration de l'eucharistie et sur les circonstances de la messe,* in-8°, Paris, 1629 et 1655; réimprimées avec des observations et l'éloge de l'auteur. *G. Albaspinæi Opera varia ...accedit ejusdem Albaspinæi elogium, auctore C. Paulino,* in-4°, Neapoli, 1770. Les notes sur Tertullien se retrouvent dans l'édition de cet auteur par Pamélius, in-fol., Parisiis, 1635.

L'Aubespine a donné S. Optati *Opera cum observationibus et notis* G. Albaspinæi, in-fol., Parisiis, 1631; in-fol., Lutet. Parisior., 1676; édition médiocre. Les notes ont été reprises par Ellies du Pin dans son édition in-fol., Lutet. Paris., 1702, et par Migne, *Patr. latina,* t. XI.

Responsio ad Nic. Rigaltii epistolam ad card. Barbarinum, qua hic nititur ostendere, laicos olim necessitate postulante, eucharistiæ sacrificium obtulisse, in-4°, Parisiis, 1530.

L'Aubespine avait entrepris une édition des ouvrages de Rhaban Maur; elle fut continuée et achevée par Antoine de Hénin, évêque d'Ypres, et parut in-fol., Coloniæ, 1627.

H. LECLERCQ.

AUCH. — I. Épigraphie. II. Sarcophages.

I. ÉPIGRAPHIE. — Une inscription gravée sur une plaque de marbre d'un grain assez grossier et de forme irrégulière, par suite de la cassure des bords, représente honorablement l'épigraphie chrétienne à Auch. Cette plaque mesure environ, en hauteur 0m36, et en largeur 0m40. Le texte a fait l'objet d'un commentaire de J. de Laurière qui n'a guère laissé d'obscurités après lui [1] (fig. 1117).

Voici le texte : HIC AD INNOCENTEM ET PEREGRINVM VRSICINVM (*vixit*) AN(*nos*) VIII M(*enses*)II D(*ies*)X. SER(*v*)VS CHRISTI [2]. Nous avons déjà rencontré (fig. 36, col. 505) une expression analogue à celle du début : *a terra ad martyres*. C'est exactement la formule *ad sanctos* mais dans une de ses variantes. On rencontre également en Gaule : *hic requiescunt membra ad fratres* [3], il faut ici le génitif *membra fratrum*. Dans notre inscription il faut introduire un substantif sous-entendu régissant l'accusatif, par exemple : *tumulus pertinens ad innocentem*. Mais à cette explication trop grammaticale, J. de Laurière en a substitué une autre beaucoup plus satisfaisante à tous points de vue. Il voit dans notre inscription « une formule analogue à certaines appellations géographiques indiquant une idée de rapprochement vers une localité désignée par un nom de personne ou de chose. Les anciens *Itinéraires* nous fournissent de nombreux exemples de ces locutions :

1117. — Epitaphe d'Auch.
D'après le *Bulletin monumental*, 1881, p. 885.

Ad Silvianum, Ad Dianam, Ad Basilicam, Ad Turrem [4]. Nous avons là l'équivalent des noms de certains lieux qui, dans diverses parties de la France, s'appellent *chez*, suivi d'un nom propre. Et, pour rester sur le terrain purement chrétien, ne devons-nous pas voir encore, dans cette locution, une analogie toute naturelle avec la formule consacrée dans les anciennes topographies cimétériales : *Cœmeterium Domitillæ ad S. Petronillam; Cœmeterium Priscillæ ad S. Silvestrum; Basilica major ad domnum Laurentium...* [5]. Le lecteur est donc averti, par les deux premiers mots de cette épitaphe, qu'il est, *ici, en présence* d'Ursicinus, qualifié d'*innocent* et de *peregrinus* [6] ». Ces deux épithètes semblent se compléter en vue d'exprimer un sens particulier : celui d'une âme sainte demeurée innocente pendant son rapide pèlerinage sur la terre.

Il faut donc traduire probablement ainsi : « Ici, vous êtes près d'Ursicinus, innocent enfant qui n'a fait que passer sur la terre. Il vécut huit ans, deux mois, six jours. »

Entre la deuxième et la quatrième ligne on a tracé un cartouche et enfermé par un double filet le monogramme du Christ et le mot *ser(v)us* [7]. Nous ne croyons pas cette addition contemporaine de la gravure de l'épitaphe qui est bien complète telle qu'elle est. Nous avons probablement ici un témoignage dans le genre des

[1] J. de Laurière, *Une inscription chrétienne à Auch*, dans le *Bull. monum.*, 1881, t. XLVII, p. 884-888. — [2] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, n. 289; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 500. — [3] E. Le Blant, *Recueil des inscript. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, n. 656. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 378. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 176. — [6] J. de Laurière, *op. cit.*, p. 886. Sur l'épigraphie d'Auch, cf. Adr. Lavergne, *Les plus anciennes inscriptions chrétiennes du diocèse d'Auch*, dans la *Revue de Gascogne*, 1881, t. XXII, p. 259-263. Sur ces *peregrini* que nomment souvent les textes chrétiens, cf. E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 595 (et cette attribution est douteuse). — [7] La suppression d'un des deux V n'est pas chose rare, cf. Gruter, *Corp. inscr.*, p. 126 : perpetus; p. 589, n. 8 : Daus; p. 755, n. 8 : Flaus, etc.

Digitized by Google

graffiti des Catacombes. Un passant — un pèlerin peut-être — possédé de la manie qu'ont beaucoup d'hommes, a voulu tracer sur la pierre un souvenir de son passage. Ne sachant où le placer il a choisi le seul espace libre et a écrit : *Christi servus*, « Serviteur du Christ. »

Séguier, à qui cette inscription avait été signalée, croyait pouvoir la lire comme il suit :

HICꝑAD *quiescunt* INNOCENTEM
ET PEREGRINVM VRSICINVM

pour *Innocens et Peregrinus Ursicinus* [1].

Cette interprétation ne nous paraît pas recevable. E. Le Blant propose « sous toute réserve » l'explication suivante : « Souvent, chez les anciens, la préposition *ad* suivie d'un accusatif s'est employée pour désigner un lieu; c'est ainsi que, d'après Ammien Marcellin, celui où furent ensevelis des malheureux injustement mis à mort par Valentinien, fut appelé *Ad innocentes* [2]. La formule insolite *Hic ad innocentem*... peut donc équivaloir aux mots *tumulus innocentis* [3]. »

Deux sarcophages de pierre autrefois placés près de l'autel dans l'église de Saint-Orens d'Auch portaient les inscriptions suivantes [4] :

1° A☧ω TRANSITVS BONAE MEMORIAE HERA-
POST·KAL·IVLIAS·DIE·V·ANNO·VI·RE-
[CLIAE
[GNO DNI N

2° A☧ω OVIIT·BONAE·MEMORIVS·ANTONI ANVS
IIIIX·KAL·DECEMB·ANNO·VIIII·DN̄I·N

II. Sarcophages. — Nous avons donné déjà un spécimen d'un sarcophage d'Auch (t. I, fig. 97, col. 509) dont la grossièreté semble un défi [5]. On imagine difficilement un art plus dégénéré que celui dont témoigne cette tombe. A ce point de vue elle présente un certain genre d'intérêt, mais son intérêt véritable est ailleurs. Ce sarcophage tiré des ruines de l'église de Saint-Orens et transporté au musée de Toulouse nous permet de constater que les sculpteurs reproduisaient souvent le même sujet dans la même forme. Le sarcophage d'Auch répète sur sa face latérale et ses petits côtés, sauf quelques détails, les motifs d'un tombeau de Lucq de Béarn d'une exécution grossière, moins cependant que celle du sarcophage d'Auch. Outre la ressemblance des scènes, il y a identité dans le travail des deux marbres, produits sans doute d'un même ciseau grossier. Tel est le jugement qu'en portait E. Le Blant qui avait vu les originaux; cependant les reproductions qu'il en donne nous semblent justifier l'infériorité que nous attribuons à la tombe d'Auch. S'il fallait accorder quelque attention aux traditions locales, cette tombe aurait reçu jadis les restes de saint Clair, évêque d'Elusa. Cette attribution a du moins l'intérêt de nous faire voir le degré de la décadence des arts puisqu'on ne trouvait qu'une semblable monstruosité pour recevoir les restes vénérés d'un évêque.

Sur la face latérale, à gauche est la résurrection de Lazare, dont la sœur se prosterne aux pieds du Christ; au second plan, un assistant se bouche les narines. Viennent ensuite : une orante entre deux personnages; la multiplication des pains et des poissons; le sacrifice d'Abraham auquel assistent plusieurs spectateurs — ce qui n'est pas sans exemple [6]. Un ange touche le bras du patriarche. Isaac est agenouillé, nu; le bélier est au-dessus de l'autel déjà allumé. A côté de ce bélier se voit une femme qu'on retrouve dans la même attitude sur le sarcophage de Lucq de Béarn.

Les petits côtés représentent, dans la forme ordinaire, Adam et Ève et Daniel parmi les lions (fig. 57).

Signalons encore une figure mutilée d'orante entre deux bienheureux [7] et un débris de sarcophage très probablement chrétien représentant un berger debout, appuyé sur son *pedum*. Devant lui sont deux chèvres s'attaquant à coups de tête et plus haut une brebis cou-

1118. — Sarcophage d'Auch. D'après une photographie.

chée. Cette scène est apparentée d'assez près aux types antiques (fig. 1118) [8].

Nous signalerons pour mémoire un sarcophage dit de saint Léotade, postérieur à la première moitié du IXe siècle [9].

Enfin deux feuillets d'un manuscrit de Peiresc (Biblioth. nationale, nouv. acquis. françaises, n. 5174, fol. 9, 10) [10], datés du 11 mai 1619 nous conservent l'esquisse grossière de trois sarcophages chrétiens d'Auch. Le premier a disparu, mais il est probable que la figure mutilée d'orante que nous venons de signaler en faisait partie. Ce sarcophage se trouvait dans l'église Saint-Orens et représentait d'abord Moïse frappant le rocher, puis le miracle de Cana, l'orante entre deux bienheureux, la multiplication des pains, la résurrection de Lazare.

Le correspondant de Peiresc lui écrit ce qui suit : « Il y en a un autre [sarcophage] que je n'ay pas heu le loisir de dessiner, de la mesme grandeur et de marbre blanc et m'a-t-on dit qu'il estoit dessus cesty cy dessus où l'on a trouvé une pièce d'argent, l'autre est à peu près de ceste forme, l'autre est un escriteau où il n'y a rien d'escrit et des colonnes. L'on m'a dit que c'est le tombeau de saint Cler et un autre saint. Je m'en informeray plus particulièrement sy vous le désirez. » Cette

[1] Séguier à M. d'Orbesson, le 24 juillet 1660, dans E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 314-316. — [2] Amm. Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXVII, c. VII : *Quorum memoriam cohentes nunc usque christiani locum ubi sepulti sunt* Ad innocentes, *adpellant*. Cf. *Acta sanct.*, 31 mai, *Acta SS. Cantii, Cantiani et Cantianillæ*, n. 3 : *Loco ubi dicitur*, Ad aquas gradatas; *Acta sanct.*, 10 oct., *Passio S. Gersonis*, n. 14 : *Et ipse locus* Ad Martyres *ab incolis acceptum servat vocabulum*. — [3] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 316. Cf. Cazauran, *Épigraphie gallo-romaine du Gers*, dans le *Bull. épigr. de la Gaule*, 1882, p. 28, pl. II; Lavergne, dans la *Revue de Gascogne*, 1883, p. 10; Allmer, dans la *Rev. épigr. du midi de la France*, t. I, p. 279; J. Bladé, *Épigraphie antique de la Gascogne*, in-8°, Bordeaux, 1885, p. 51. — [4] Lavergne, dans la *Rev. de Gascogne*, 1881, p. 260; E. Le Blant, *op. cit.*, p. 317, n. 290, 291. *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 498-499. — [5] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 96, n. 115, pl. XXV, fig. 1, 2. 3. R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1870, t. V, p. 251, pl. 312. — [6] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. X. — [7] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la Gaule*, p. 97, n. 117, pl. XXXV, fig. 2. — [8] *Ibid.*, p. 97, n. 116, pl. XXXV, fig. 4. — [9] *Ibid.*, p. 98, n. 118; cf. Garrucci, *op. cit.*, t. V, p. 130, pl. 387, n. 5. — [10] E. Le Blant, *Note sur un sarcophage chrétien jadis conservé à Auch*, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 33-34.

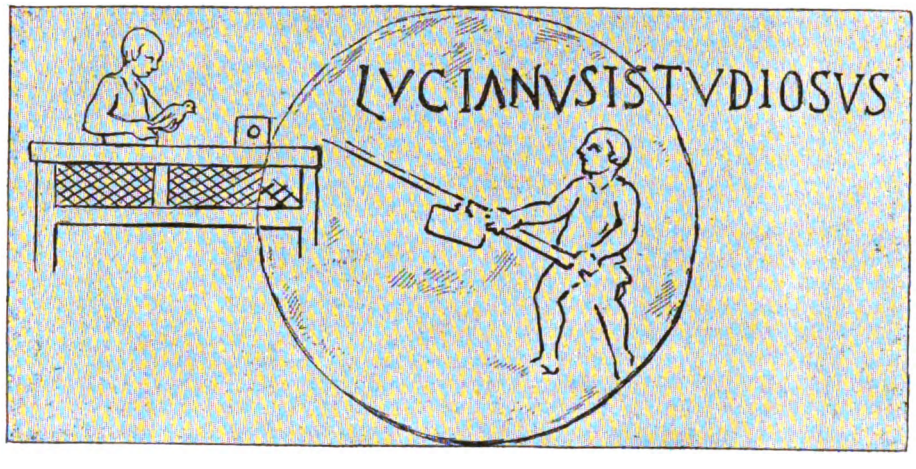
Digitized by Google

attribution ne concorde pas avec celle que nous avons mentionnée plus haut au sujet du sarcophage de Toulouse. Le sarcophage, dont les papiers de Peiresc nous gardent un croquis, porte au milieu un cartouche sans inscription, accosté à droite et à gauche de deux colonnes torses entre lesquelles se tenait debout un prophète ou un saint drapé du *pallium*.

La note du correspondant de Peiresc se termine par ces mots : « Autres tombeaux qui sont dans 7 chapelles sous la grande esglise de Sainte-Marie Dauch. » Le seul croquis qu'elle nous offre paraît représenter le sarcophage de saint Léotade que nous avons mentionné plus haut.

H. LECLERCQ.

AUCUPIUM. La charmante scène que représente l'inscription que nous reproduisons est unique parmi les ouvrages d'art du christianisme. L'original qui fait partie d'une collection particulière[1] avait été signalé par Gaetano Marini qui le vit proche du maître-autel de l'église Saint-Nicolas-in-Carcere, où il servait de tablette pour dresser l'autel. De Rossi mentionna également ce marbre d'après les indications d'un manuscrit épigraphique de la bibliothèque de Bâle[2]. Enfin il a été publié pour la première fois, en 1888, par M. Armellini[3].



1119. — Marbre romain. D'après *Römische Quartalschrift*, 1888, pl. I, n. 1.

Le sujet en paraît tout à fait clair. Le jeune défunt Lucianus mettait son plus grand plaisir et sans doute le meilleur de son temps à donner la chasse aux oiseaux. On l'a représenté dans son occupation favorite avec un compagnon de son âge, mettant en cage une de leurs prises. Le titre de ISTVDIOSVS qu'on lui donne rappelle ces mots d'une inscription de Palestrina publiée pour la première fois par Muratori[4] : VENANDI STVDIOSO. Ce qui fait l'intérêt de notre marbre c'est tout à la fois l'emploi de ce mot et son rapprochement d'une scène d'*aucupium* qui ne permet aucun doute sur son interprétation. En outre, les fresques des catacombes nous avaient montré la mémoire des défunts rappelée par une scène familière de leur existence ou par des outils de travail, mais ici il s'agissait d'un enfant et on n'a pu songer qu'à rappeler le souvenir de ses jeux préférés.

La paléographie et le style du petit sujet concordent à fixer la date de l'inscription du jeune oiseleur au IVe siècle. Le peu d'épaisseur du marbre prouve que cette tablette a servi de clôture à un *loculus* des catacombes et Mariano Armellini dit sans plus d'explication qu'il incline à penser que l'épitaphe provient d'un cimetière de la voie Appienne.

H. LECLERCQ.

AUDIENTES. Voir CATÉCHUMÈNES.

AUGUSTIN (COMPOSITIONS ÉPIGRAPHIQUES DE SAINT). Saint Augustin offre moins d'importance que saint Ambroise et même saint Athanase (voir t. I, col. 1352, 3034) au point de vue épigraphique. A peine peut-on lui attribuer quelques petites pièces. Son biographe, Possidius, évêque de Calame, nous apprend que dans la maison épiscopale d'Hippone on pratiquait la vie commune suivant une règle qui offre nombre de points de ressemblance avec les règles monastiques. Dans le réfectoire se lisait sur la muraille le distique suivant[5] :

[VITAM
QVISQVIS AMAT DICTIS ABSENTIVM RODERE
HANC MENSAM INDIGNAM NOVERIT ESSE SIBI

L'avertissement n'était pas de pure forme car il paraît que plusieurs collègues de saint Augustin, avec lesquels il vivait sur un pied de grande familiarité, pensèrent que l'inscription ne les concernait pas et servait à l'ornementation de la salle. Ils se firent reprendre avec fermeté : « Il faut enlever cette inscription, dit leur hôte, ou bien je sors et rentre chez moi, » et il sortit. Nous ne pouvons hésiter sur l'attribution de ce distique puisque saint Augustin la revendique pour lui-même[6]. Le *Cod. Vatic. reg. lat. 421*, du Xe siècle, fol. 71 nous le donne précédé des propres paroles de Possidius : *in mensa beati Augustini*.

[1] Collection de Mariano Armellini. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 26. — [3] M. Armellini, *Eine christliche Inschrift mit der Darstellung einer Venatio* dans *Römische Quartalschrift*, 1888, p. 31 sq. pl. I, n. 1. — [4] Muratori, *Novus thesaurus veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. I, p. DXIX, n. 4; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 26. — [5] Possidius, *Vita Augustini*, c. XXII, *P. L.*, t. XXXII, col. 52. Nous donnons le texte d'après F. Piper, *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877 t. I, p. 230, n. 15. Pithou donne la leçon *vetitam* au lieu de *indignam*, et Riese la leçon *sui* au lieu de *sibi*. Le *Cod. Possidii* dans Meyer et Pithou porte : *indigne, suam*. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 272, 279. Marini, dans Mai, *Script. vet. nov. coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 75, n. 1, classait à tort ce distique parmi les dédicaces de temples ou d'autels. Pithou, *Epigr.*, in-4°, Parisiis, 1590, p. 28; Burmann, *Anthol.*, t. I, p. 594; Meyer, *Anthol.*, n. 275; Riese, *Anthol.*, n. 769, d'autres encore ont cité ce distique. — [6] S. Augustin, *Serm.*, XXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 171 sq.

Digitized by Google

Possidius nous donne également l'inscription que l'on a pensé avoir été dictée par saint Augustin pour être gravée sur son tombeau [1] :

VIVERE POST OBITVM VATEM VIS NOSSE VIATOR
QVOD·LEGIS ECCE LOQVOR VOX TVA NEMPE
[MEA EST

Le ms. *Biblioth. nationale, lat. 2773*, XIe siècle, fol. 110) fait précéder ce distique de la mention : *Versus super tumulum sancti Augustini episcopi, quos ipse dictavit* [2]. Rien n'est plus formel et rien n'est moins vrai. Si on se reporte au texte de Possidius on lit ceci : *Qualis quantusque in ecclesia.* (Augustinus) *fuerit* (in libris) *noscitur, et in his semper vivere a fidelibus invenitur; juxta quod etiam sæcularium quidam pœtarum suis jubens quod sibi tumulum mortuo in aggere* (agro?) *publico collocarent pro epigrammate finxit dicens : Vivere post obitum,* etc. Ainsi le distique fut composé par un laïque pour être gravé sur son tombeau et Possidius qui cite ses vers ajoute : *JUXTA QUOD,* c'est-à-dire *juxta hujus epigrammatis sententiam* Augustin, par ses livres, VIVERE POST OBITVM [3].

Plusieurs manuscrits [4] nous ont conservé l'épitaphe de sainte Monique composée du vivant de saint Augustin, après l'année 395. Elle a pour auteur le consul de 408, Bassus. Le manuscrit *Biblioth. nationale, latin. n. 8093,* fait précéder l'épitaphe de cette mention : *Versus inlustrissime memorie Bassi exconsule scripti in tumulo sce memorie Munice matris sci Augustini.*

Hic posuit cineres genetrix castissima prolis
Augustine tui altera lux meriti.
Qui servans pacis celestia jura sacerdos
Commissos populos moribus instituis.
Gloria vos major gestarum laude coronat
Virtutum mater felicior subolis.

L'ancien *Codex Sessorianus n. 55* (aujourd'hui à la *Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele*) est remarquable par son antiquité et son contenu [5]. Il remonte au VIIe siècle et plusieurs feuillets sont palimpsestes, principalement vers la fin du manuscrit où l'onciale, qu'on a pu faire revivre, donne un fragment du livre XXVe de l'*Histoire naturelle* de Pline. Ce manuscrit contient treize livres *Confessions* de saint Augustin, la lettre de saint Jérôme à Eustochium sur sainte Paule, sept conférences de Cassien, une série de sermons de saint Maxime de Turin et les *Instituta monachorum* de saint Basile. Aussi avait-il provoqué plusieurs études [6]. Au verso du feuillet 168a, à la suite du sermon de saint Augustin *de id quod scriptum est : hic est dies quam fecit dominus,* vers le bas de la page, en caractères semblables à ceux du reste de l'ouvrage, mais un peu plus effacés on lit deux épitaphes attribuées l'une à saint Augustin, l'autre au rhéteur Cytherus :

VERSUS S(AN)C(T)I AUGUSTINI EPISCOPI

Donatistarum crudeli cæde peremptum
Infossum hic corpus pia est cum laude Nabori(s)
Ante aliquot tempus cum donatista fuisset
Conversus pacem pro quo moreretur amavit.
Optima purpureo vestitus sanguine causa.
Non errore perit non se ipse furore peremit.
Verum martyrium vera est pietate probatum
Suscipe litterulas primas ibi nomen honoris.

Il ne subsiste dans l'histoire des donatistes aucune trace de ce diacre Nabor. Néanmoins le petit poème mérite toute créance historique et se place très bien dans les trente premières années du Ve siècle, pendant les polémiques de saint Augustin contre les donatistes. Il n'y a donc pas lieu de mettre en doute la suscription et l'attribution à saint Augustin [7].

Enfin, saint Augustin est l'auteur de quatre vers qui décoraient l'abside d'une *cella* dédiée à saint Étienne, dans la ville d'Hippone, vers la fin de l'année 424. Cette chapelle formait un bâtiment distinct à côté de l'église appelée *basilica major* ou *basilica Pacis* [8]. Dans un sermon prêché par saint Augustin dans cette chapelle il s'exprime ainsi : *Non ergo credamus quia virtute sua facit (Stephanus) quod facit. Per conservum beneficia sumamus; honorem et gloriam Deo demus.* Et en terminant : *Quid vobis plus dicam et multum loquar? Legite quatuor versus, quos in cella scripsimus; legite, tenete, in corde habete. Propterea enim eos ibi scribere voluimus, ut qui vult legat, quando vult legat. Ut omnes teneant, ideo pauci sunt; ut omnes legant, ideo publice scripti sunt. Non opus est ut quæratur codex; camera illa codex vester est* [9].

H. LECLERCQ.

AUGUSTIN (MESSES DE SAINT). On trouve dans certains sacramentaires anciens quelques messes intitulées *Sancti Augustini.* Elles appartiennent à la catégorie des messes votives, c'est-à-dire qu'elles ne sont en relation ni avec le propre du temps ni avec les messes du commun. Le prêtre peut les dire *ad libitum* dans certaines circonstances prévues. Voici quelques-uns des sacramentaires où on les trouve :

1° *Sacramentaire de Gellone,* VIIIe siècle (Bibl. nat. lat. *12048*). Cf. L. Delisle, *Anciens Sacram.*, p. 80, fol. CCCIIII : *Missa beati Augustini episcopi in natale sacerdoti* (sic).

2° *Sacramentorum liber tertius incerto authore conscriptus,* édit. Pamélius, *Liturg. latin.*, t. II, p. 517 sq.; Die Dom. *Missa Sancti Augustini;* item fer. II, fer. III, fer. IV, fer. X, fer. IX et sabbato.

3° *Sacramentaire attribué à saint Emméran de Ratisbonne,* IXe siècle (Bodléienne, *Auct. D. I. 20*), fol. 132, parmi les messes votives : *Missa sancti Augustini per totam hebdomadam.* Cf. L. Delisle, *Anciens Sacram.*, p. 153.

4° *Sacramentaire de Saint-Amand et de Sens,* milieu du IXe siècle (Bibl. roy. de Stockholm). Cf. L. Delisle, *loc. cit.*, p. 106, fol. 108 vo *Missa sancti Augustini communis scilicet vivorum et mortuorum;* fol. 235, vo *Missa sancti Augustini communis.*

5° *Bibl. capitolare,* Modène, *Cod. II, 7,* mbr. 4° m., IXe siècle. Cf. Ebner, *Quellen und Forschungen,* p. 34 sq.; p. 96, d'Ebner : *darunter M. Sancti Augustini* (!) *sacerdotis fer. I; fer. II, etc., bis sabbato.*

6° *Sacramentarium Benedictinum Fuldense,* Vatican, *3548,* Xe siècle. Cod. lat. Vaticanæ. Cf. Hugo Ehrensberger, p. 402, fol. 144 : *Missa sancti Ambrosii, m. sancti Augustini;* fol. 151 : *Missa sancti Augustini.*

7° *Sacramentarium Benedictinum Fuldense,* Vatican, *3806,* Xe siècle. Cf. Ehrensberger, p. 404, *loc. cit.*, fol. 253 : *Missa communis beati Augustini.*

De plus, dans une série de messes composées par Alcuin vers la fin du VIIIe siècle, on retrouve ces sept *missæ sancti Augustini* [10].

Faut-il d'après ce titre attribuer ces messes à saint Augustin? Évidemment non. Ni les témoignages extrinsèques, ni les critères internes ne nous permettent d'arriver à cette conclusion. M. Varin, s'appuyant sur le témoignage de Pamélius, nous dit que ces messes, sans

[1] Possidius, *Vita Augustini,* c. XXXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 64. — [2] Riese, *Anthol.*, in-8°, Lipsiæ, 1870, t. II, p. 177. — [3] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 272, 277, 279, pour l'indication des manuscrits et de la bibliographie. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 252, n. 2, pour l'énumération. — [5] J. Giorgi, dans *Archivio della soc. Ro m.di storia patria,* 1886, t. IX, p. 280 sq. — [6] Voir l'énumération dans J. Giorgi, dans *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 9. — [7] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461 ; *S. Agostino autore di carmi epigrafici,* dans *Bull. di arch. crist.*, 1887-1888, p. 150-152. — [8] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 212-213. — [9] S. Augustin, *Serm.*, CCCXIX, n. VII, VIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1442. — [10] *P. L.*, t. CI, col. 449 sq.

Digitized by Google

être de la facture même de saint Augustin, sont cependant composées de passages empruntés aux écrits de ce Père [1].

Mais même sous cette forme on ne saurait attribuer à saint Augustin la paternité de ces messes. Le P. Marcel Havard qui s'est livré à une étude approfondie de ces messes nous dit « qu'une seule, la première, renferme quelques extraits de ses œuvres [2] ».

En réalité ces messes sont composées de pièces dont la plupart sont empruntées à la liturgie mozarabe, ou du moins à une liturgie gallicane, étroitement apparentée à la mozarabe. Cette démonstration, déjà ébauchée par dom Cabrol (cf. art. ALCUIN, col. 1080 et : *La liturgie mozarabe et le Liber ordinum*, dans la *R. des questions historiques*, t. LXXVII (1905), p. 173-185, et dans *Les origines liturgiques*, p. 212, 213), a été reprise par le P. Havard dans le travail déjà cité et dont nous donnerons les conclusions.

Prenant successivement les sept messes dites de saint Augustin, il trouve dans chacune un certain nombre d'extraits de la liturgie mozarabe, surtout du *Liber ordinum*.

Quant à l'auteur de ces messes, ou plutôt à leur compilateur, il semblait assez naturel de nommer Alcuin, qui le premier dans son *Liber sacramentorum* a donné les *Missæ sci Augustini*. Cf. ALCUIN, col. 1080. Cependant il faut remarquer que dans ce livre les messes paraissent une addition; dans tous les cas, elles ne sont pas mentionnées dans les textes, où Alcuin parle de la composition de son sacramentaire. Aussi M. J.-B. Gaskoin en a-t-il conclu que ces messes seraient peut-être une addition postérieure à l'œuvre d'Alcuin [3].

Mais cette objection ne nous paraît pas d'un grand poids. La composition même de ces messes, les emprunts faits à la liturgie mozarabe, trahissent la même main que les autres parties du sacramentaire. De plus la présence de ces messes dans des documents aussi anciens que ceux que nous avons cités en tête de cet article, nous obligent à placer l'auteur au temps même où vécut Alcuin. C'est aussi la conclusion du P. Havard, Il fait cependant une exception pour les *Missæ sci Augustini*, conservées dans le *Gellone*, qui ne seraient pas d'Alcuin, *Origines liturgiques*, p. 267, 268. Dans tous les cas les *Missæ sancti Augustini* tiennent une place à part parmi les messes votives. Les fragments qu'elles contiennent de liturgies mozarabes ou gallicanes aujourd'hui perdues, leur donnent une grande valeur dans l'histoire de la liturgie.

BIBLIOGRAPHIE. — Gerbert, *Monumenta liturg. alem.*, t. I, p. 80, 270 sq.; Rocca, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 594 sq.; dom Cagin, *Le sacramentaire de Gellone*, dans les *Mélanges Cabrières*, Paris, 1899, t. I; M. Havard, *Les messes de saint Augustin*, dans dom Cabrol, *Les origines liturgiques*, appendice G, p. 239-280; dom Cabrol, art. ALCUIN, col. 1072 sq.; Le même, *Les origines liturgiques*, appendice D, *La liturgie mozarabe et le Liber ordinum*, p. 212.

W. HENRY.

AULA. Voir ÉGLISES.

AULEUM. Voir VOILE.

AUMÔNE. Voir CHARITÉ.

AUMUSSE, *almutia, almutium,* vêtement dont les chanoines et les bénéficiers se servent au chœur. Elle était de peau d'animal (chèvre ou mouton), et couvrait autrefois la tête et les épaules. Plus tard elle changea quelque peu de forme. Tillemont se demande s'il ne faut pas y voir à l'origine cette peau de cuir de chèvre, dont se servaient les moines de Tabenne, qui couvrait les épaules et le dos. Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 182 : Habit de ceux de Tabenne. Cf. Zaccaria, *Onomasticon*, v° *Almutia;* de Vert, *Cérémonies de l'Église*, t. II, p. 260.

W. HENRY.

AUREA HORA. Voir TIERCE.

AURÉLIEN, moine de Réomé, ou Moutiers-Saint-Jean, dans l'ancien diocèse de Langres, nous est connu par un traité musical des plus curieux [4], le plus ancien que nous ayons sur la pratique détaillée du chant ecclésiastique. Écrit vers l'an 830, et paraissant destiné à un certain préchantre Bernard, ce traité, fort important pour l'histoire de l'enseignement et de la pratique musicale, se divise en deux parties bien nettes : le *De musica* d'Aurélien établit ainsi pratiquement la différence de formation du « simple chanteur » et du « musicien », comme l'auteur le dit lui-même.

La première partie, comprenant sept chapitres, est une compilation de tous les théoriciens en usage jusqu'alors dans les écoles, depuis saint Augustin et M. Capella jusqu'à Bède; la seconde partie, du chapitre VIII au chapitre XX, décrit les tons ecclésiastiques, conformément à l'enseignement d'Alcuin.

Aurélien parle en homme éclairé et bien renseigné : tout cependant n'est pas clair pour nous, à cause, d'une part, de certains faits pratiques qui nous échappent, et de l'autre, de cette manie de littérature à outrance qu'il a de commun avec les hommes de l'époque carolingienne. Ainsi, parlant d'une syllabe chantée sur le signe de la notation usuelle (= neumatique) formée de l'accent circonflexe droit (*flexa, clivis*) ou retourné (*pes, podatus*), il explique simplement : *tunc circumflexione gaudebit* (ch. XIX, 3e alinéa); ou bien un peu plus loin : *duodecima* [*syllaba*] *circumvolvetur* (il s'agit du *torculus*); *quintadecima vero...terna gratulabitur vocis percussione* (la *tristropha*). Ce dernier neume est aussi exprimé par cette élégante périphrase : *trinum ad instar manus verberantis facias celerem ictum* (même chapitre, § *De authentu deutero*).

Le traité d'Aurélien est intéressant par beaucoup d'endroits. La gamme antique des *tropes* de transposition était encore pratiquement usitée de son temps. Il enseigne aux chantres la transposition des quatre principaux modes, dans une même quinte, avec les modifications nécessaires à l'échelle naturelle.

Les musicologues modernes ont trop souvent mal compris Aurélien dans ses explications pratiques; certains passages obscurs peuvent en effet prêter, de prime abord, à la confusion, et, de plus, l'édition unique que nous en avons est bien mauvaise.

En particulier (ch. XVIII), l'auteur vise certains chants qui ne peuvent se rattacher à aucun « ton » de la psalmodie : on ne saurait en conclure que ces pièces n'ont pas de tonalité, ou que celle-ci est incertaine; Aurélien traite en détail seulement des chants, antiennes ou répons, qui doivent être chantés avec des versets psalmiques, et indique au chantre à quels caractères il reconnaîtra les différences de ces pièces. « Ton, » dans ses explications, n'a nullement le sens de « mode », d' « harmonie », d' « échelle d'octave », qu'on lui a donné plus tard, mais comprend seulement les *formules mélodiques* qui se rattachent à telle ou telle division de la psalmodie. C'est en ce sens qu'il parle encore de chants qui commencent dans un ton et finissent dans

[1] Pamélius, *Liturgica latinorum*, t. II, Proleg, p. XIII; Varin, *Des altérations de la liturgie grégorienne en France avant le XIIIe siècle*, Mém. présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Ie série, t. II, p. 623. — [2] M. Havard, *Les messes de saint-Augustin*, appendice G, dans dom Cabrol, *Les origines liturgiques*, p. 241. — [3] Gaskoin, *Alcuin, his life and his work*, p. 232. — [4] Ed. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, t. I, p. 27-63, Typis Sanblasianis, 1784 (l'*incipit* et l'*explicit* ont été réimprimés dans *P. L.*, t. CVI, 1521). Cf. A. Gastoué, *Les origines du chant romain*, Paris, 1906, p. 124 sq.

Digitized by Google

un autre : ce sont simplement des antiennes qui commencent par une formule usitée ordinairement, par exemple, avec le troisième ton de la psalmodie, et qui se terminent comme des antiennes du huitième; des mélodies de ce genre ont toujours existé, et se rencontrent toujours dans l'antiphonaire, comme l'antienne *Gaude Maria,* qui commence à la façon d'une antienne du septième ton, et se termine par la cadence d'un quatrième. Cela fait que certains chanteurs prenaient pour la psalmodie la quatrième formule, en égard à la finale (ce qu'on a continué de faire), et d'autres la septième, par rapport au début : mais jamais le texte d'Aurélien n'a dit que ce chant appartenait à plusieurs modes.

On a également voulu attribuer à notre auteur la prétention de décharger de plusieurs notes les syllabes qui, grammaticalement, sont pénultièmes brèves : l'examen attentif de son traité ne permet pas de soutenir cette opinion. Il établit seulement (ch. XIX) que, au début de l'intonation du verset du premier ton, si la seconde syllabe est la seconde d'un « dactyle, ou est quelque autre syllabe brève » on n'y chantera qu'une note, et que « si elle est longue, alors se réjouira d'une circonflexion » ou du groupe de deux notes que l'on met ordinairement sur cette seconde syllabe, dans cette intonation. Les autres exemples que l'on a voulu citer sur ce sujet ne prouvent absolument rien, ou n'ont pas été compris, quand l'auteur lui-même ne s'est quelquefois pas bien exprimé.

Il serait intéressant d'étudier le milieu où a vécu Aurélien : on peut seulement remarquer, en particulier ch. VIII et IX, qu'il était bien au courant de ce qui se faisait et se disait à la chapelle impériale, et qu'il avait été en relations avec des chantres byzantins. En parlant de Charlemagne, et s'adressant au personnage à qui il dédie le traité, il dit : *pius Augustus* AVUS VESTER *Carolus,* mais ce parent du grand empereur n'a pu encore être identifié; dans les divers manuscrits de l'œuvre d'Aurélien, les dédicaces sont en effet différentes.

A. GASTOUÉ.

AURÉOLE. Voir NIMBE.

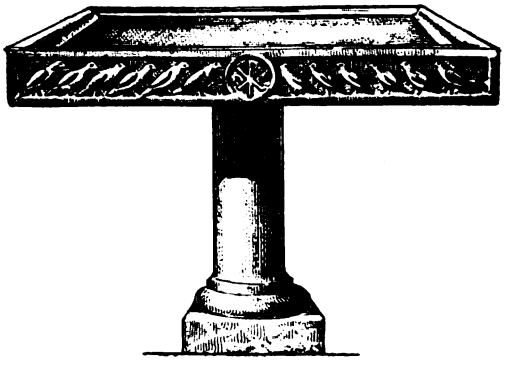
AURILLAC (SACRAMENTAIRE D'). Voir SILOS.

AURIOL (AUTELS D'). La ville d'Auriol (Bouches-du-Rhône) vit démolir au siècle dernier, entre 1851 et 1861, diverses ruines dont l'ensemble avait anciennement appartenu à une église placée sous le vocable de saint Pierre et composée d'une crypte et d'une église supérieure. La crypte était située sous l'abside dont elle reproduisait la forme semi-circulaire. Au cours de la démolition, en détruisant la plate-forme et le sanctuaire supérieur, on rencontra dans son massif une table de marbre blanc ornée de sculptures que les ouvriers épargnèrent et qui fut transportée chez des antiquaires de la ville, les frères Bosq. Cette table a depuis lors été l'objet de plusieurs descriptions et reproductions [1]; on la conserve à Marseille, au musée Borély.

L'autel a été étudié avec compétence, principalement par M. Bargès. Il est, dit-il, d'un beau marbre blanc de Carrare. Il mesure en longueur 1m02; sa largeur est de 0m57, et son épaisseur de 0m10 [2]; dans son tableau horizontal et supérieur, il est creusé à 0m04 de profondeur, et encadré d'une très belle moulure. La pierre est tronquée dans sa partie supérieure, à l'angle gauche, mais le fragment qui a été retrouvé à côté même du monument s'y adapte parfaitement et le complète sans rien laisser à désirer [3].

La tranche seule de la table est ouvragée et sur trois faces seulement. La face de devant offre douze colombes en deux groupes de six, symétriquement rangées et affrontées, elles semblent se diriger vers un motif central consistant dans le monogramme flanqué des lettres A et ω. Les deux faces latérales nous montrent chacune deux ceps de vigne déroulés en festons, garnis de vrilles, de feuilles, de fruits et sortant en se croisant d'un vase central. Au-dessous de la table et au centre il y a une cavité arrondie d'environ 0m04 de profondeur sur 0m09 de diamètre. La face postérieure n'a pas de frise ce qui indique que l'autel était adossé au mur de l'abside.

La table de marbre portait en outre deux inscriptions



1120. — Autel d'Auriol.
D'après un dessin fait sur l'original.

qui ne laissent pas de présenter un certain intérêt. La première comprend cinq lignes, la deuxième six lignes. La première se lit vers le haut du champ, à gauche, et à deux ou trois doigts de distance de la moulure :

+ KELEBERTOA
MAGnAKIOCIL
dEARu9TO KAmALduS
God BRASmo pomIA
STEFANVS

La deuxième inscription porte les noms suivants :

+ REgEKARLO
BySARdA
ARdRAdVS
LEoddA
ELdRAdVS
AdALSIndA

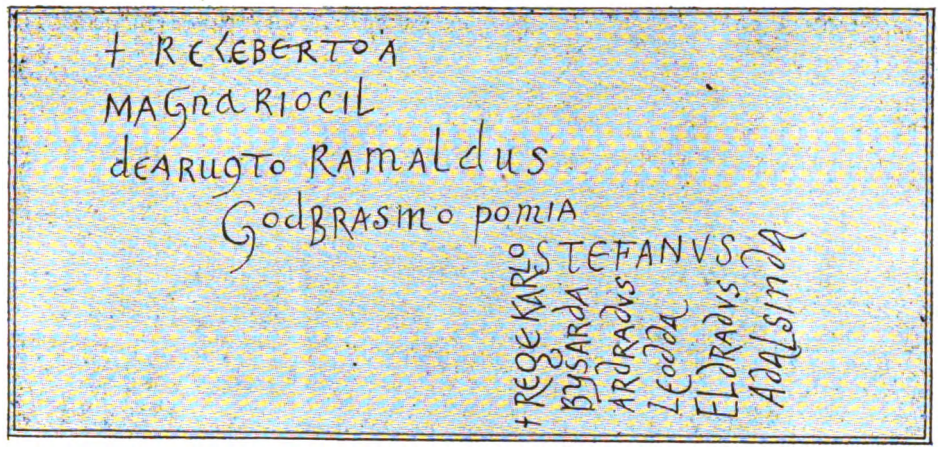
La paléographie et l'onomastique de ces deux inscriptions indique une époque assez basse et postérieure à la confection de l'autel. L'origine de ces listes de noms ne fait plus aujourd'hui de difficultés. Ce sont des procynèmes ou signatures de pèlerins, soucieux alors, comme en tous temps, comme de nos jours, d'instruire la postérité, qui n'y prend garde, de leur passage. On s'inscrivait ou même on inscrivait les absents demeurés au loin; parfois on inscrivait les défunts. Les autels, pour ne parler que de cette classe de meubles liturgiques, n'échappaient pas à l'innocente manie. L'autel de l'église de Minerve (Hérault) en est un exemple pleinement démonstratif; on y a pu déchiffrer quatre-vingt-treize signatures [4]. L'autel de Saint-Victor de Marseille porte une légende composée d'une dizaine de mots parmi lesquels on a pu lire ceux-ci : Εαυτου και

[1] Voir la *Bibliographie.* — [2] Sabatier, dans le *Bull. monum.*, 1872, p. 536, donne les chiffres suivants : long. 1m20, larg. 0m58, épaiss. 0m12. On voit qu'ils sont tous différents de ceux de Bargès. — [3] J.-J.-L. Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique,* in-4°, Paris, 1861, p. 8. — [4] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856, t. I, n. 609, pl. 82, 83, n. 500, 501.

Digitized by Google

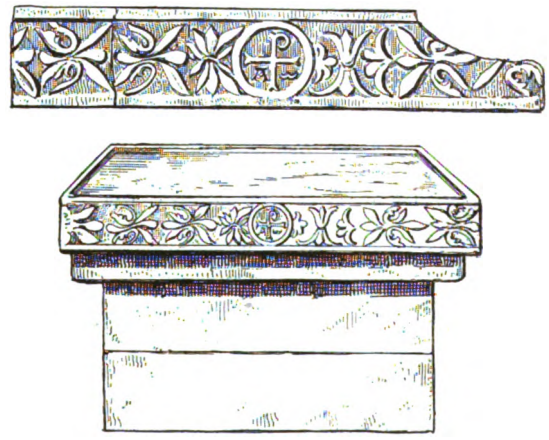
του οικου ολου, c'est-à-dire « de lui-même et de toute la maison »[1].

Les procynèmes de l'autel d'Auriol ne permettant pas de le dater, il faut se rabattre sur le style et la technique. Or, cet autel, à part les dimensions et quelques détails offre la plus grande ressemblance avec celui de Saint-Victor de Marseille; comme celui-ci, il est orné sur sa face principale du monogramme du Christ; comme lui il présente douze colombes affrontées, six à droite et six à gauche; comme lui encore les faces latérales montrent un cep de vigne se déroulant couvert de pampres et de fruits. La technique est un peu différente et moins bonne, mais il semble que rien ne s'oppose à ce qu'on fasse remonter ce monument au Ve siècle.



1121. — Table de l'autel d'Auriol.
D'après Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique*, pl. I.

L'église d'Auriol, au moment de la Révolution, en 1792, servait au culte et possédait un autel sur la plate-forme du sanctuaire. Cet autel fut brisé, mais les fragments demeurèrent longtemps sur l'emplacement primitif, dédaignés par l'acquéreur installé avec sa famille dans l'église. L'autel était donc placé au centre de la plate-forme « qui s'étalait au-dessus de la crypte ou sanctuaire inférieur. Il se composait de quatre lourdes pierres en calcaire commun superposées. Les deux premières, qui étaient simplement ébauchées, servaient de support à la troisième, qui était taillée à grands coups et de forme oblongue. La quatrième était une table polie sans gradins; aux extrémités de sa surface elle était ornée d'une doucine et présentait un creux à l'horizon : c'était la table d'autel. Sur la face antérieure et au centre de celle-ci on voyait, en relief et en forme d'écusson, le chrisme ou monogramme du Christ. Il était figuré par une croix droite aux bras bifurqués; le bras supérieur se recourbait pour former la lettre grecque P(*rho*); les trois autres branches, vues de travers représentaient la lettre X (*chi*). Au-dessous des deux bras traversiers paraissait, à gauche, l'*Alpha*, et, à droite, l'*Oméga*. Aux deux côtés du monogramme la pierre était ornée de fines sculptures représentant des palmettes. Dans la pierre oblongue qui supportait la table d'autel il y avait un petit creux qui contenait des reliques. Ce reliquaire est resté dans sa cachette jusqu'en 1826, époque à laquelle l'autel fut totalement détruit et les pierres qui lui servaient de support brisées et renversées; ce n'est que plus de trente ans après, en 1861, que la plate-forme avec la crypte et tout le reste de l'édifice fut impitoyablement démoli. Tous les vénérables débris de l'autel de Saint-Pierre furent transportés à Auriol où on les fit entrer comme matériaux dans la construction d'un édifice profane; la table d'autel, taillée et convenablement rognée, fut placée comme dalle à l'entrée d'une maison, pour y servir de marche et de seuil[2]. Jacques Bosq témoin de cette profanation avait fait tous ses efforts pour soustraire ces précieux fragments au vandalisme de l'architecte et à la stupidité des maçons; tout ce qu'il avait pu obtenir c'était d'emporter un fragment de l'une de ces pierres, la plus vénérable, la table d'autel, un morceau du bas-relief qui ornait le devant de cette table[3] (fig. 1122).



1122. — Autel d'Auriol.
D'après Bargès, *Notice sur quelques autels chrétiens*, p. 68, 72.

BIBLIOGRAPHIE. — J. Bosq, *Première église d'Auriol, ancienne et curieuse bâtisse. Cérémonie religieuse. Domaine du Christ*, par les frères Bosq, d'Auriol, Manuscrit daté du 21 novembre 1843, et dont il a paru un résumé dans la *Gazette du Midi*, novembre 1843. —

[1] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, n. 547. — [2] Maison située non loin de l'église paroissiale, bâtie par le sieur Guis, dit Belugon. — [3] J.-J.-L. Bargès, *Notice sur quelques autels chrétiens*, p. 68-72.

Digitized by Google

Dassy, *Appendice*, à son *Mémoire sur les monuments primitifs, à Marseille*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1858, t. II, p. 464-465. — J.-J.-L. Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique orné de bas-reliefs et d'inscriptions latines découvert dans les environs de la ville d'Auriol (Bouches-du-Rhône)*, avec deux planches, in-4°, Paris, 1861. — M. Sabatier, *Note sur un ancien autel en marbre trouvé à Auriol (Bouches-du-Rhône)*, dans le *Bulletin monumental*, 1872, t. XXXVIII, p. 534-538. — J.-J.-L. Bargès, *Notice sur quelques autels chrétiens du moyen âge avec description des lieux où ils ont été découverts, publication ornée de planches et de dessins*, in-8°, Paris, 1890, p. 51-74. — G. Rohault de Fleury, *La Messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 125, pl. XLVII, pl. LI.

H. LECLERCQ.

AURORA. Voir MOZARABE (RIT).

AUTEL. — I. Dénominations. II. Autels de bois. III. Autels de pierre. IV. Autels de métal. V. Types d'autels. VI. Nombre des autels. VII. Autels portatifs. VIII. Bibliographie.

La dignité éminente qui, dans le culte chrétien, s'attache à l'autel a eu pour résultat d'attirer sur cette pièce du mobilier liturgique un surcroît d'importance et de splendeur par dessus tous les autres meubles et ustensiles sacrés. Parmi les autels anciens un petit nombre seulement est parvenu jusqu'à nous; quelques autres sont connus par des descriptions. La plupart sont dignes, non seulement d'attention, mais d'une étude particulière, d'une monographie. Nous la leur consacrerons à mesure que le développement de la série alphabétique du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* amènera le nom des localités qui possédèrent ces monuments.

Les anciens ne donnaient pas indifféremment les noms d'*altare* et d'*ara* pour désigner un autel. Une nuance servait à distinguer le sens des deux termes. *Altare* s'appliquait à un édicule, une construction élevée au-dessus de terre et réservée exclusivement au culte des dieux supérieurs; *ara* s'entendait d'un objet de moindre volume servant aux supplications, aux libations, mais non pas aux sacrifices. Ainsi, d'une manière générale, l'*altare* était réservé aux dieux, l'*ara* aux défunts. A cause précisément de cette destination l'*ara* se trouvait en contradiction avec l'enseignement chrétien sur les morts. Perdant sa raison d'être, il ne disparut pas cependant tout à fait, mais il se laissa absorber par l'*altare*. Il n'en pouvait être autrement. Nous avons montré, dans notre étude de l'agape funéraire (col. 816), l'étroite connexion existant entre le mémorial eucharistique et le culte des morts immolés pour le Christ. L'agape funèbre, qui marquait l'anniversaire de la mort, se fondit de très bonne heure avec l'agape liturgique et participa à la dignité suréminente de celle-ci. La libation funèbre s'identifiant avec la fonction eucharistique, l'*ara* disparut dans l'épanouissement de l'*altare*.

I. DÉNOMINATIONS. — L'autel servant à l'oblation des sacrifices, le θυσιαστήριον des Juifs, est désigné sous ce nom par saint Paul parlant de l'autel chrétien [1]. Nous avons, dit-il, un autel, ἔχομεν θυσιαστήριον. Le même apôtre, dans un autre passage, désigne l'autel par ce nom τράπεζα Κυρίου [2]. Dans ces deux textes, saint Paul ne désigne l'autel chrétien que d'une manière indirecte mais néanmoins réelle et certaine.

Les Pères apostoliques font allusion à plusieurs reprises au sacrifice eucharistique, mais la mention explicite de l'autel ne se rencontre pas dans la plupart de leurs écrits.

La Διδαχὴ ne contient rien. Saint Ignace d'Antioche mentionne l'autel eucharistique lorsqu'il qualifie de θυσιαστήριον le temple de Dieu, dans lequel tous les fidèles doivent se réunir [3]. L'existence d'autels chrétiens était cependant niée par les païens qui, parmi les accusations qu'ils prodiguaient à la secte nouvelle, faisaient presque toujours une place à l'athéisme et au manque d'autels [4]. Le reproche ne tombait pas complètement à faux puisque les autels des chrétiens n'offraient rien de commun avec ceux des païens et des juifs destinés au culte des idoles ou aux sacrifices sanglants [5]. Cependant l'autel chrétien existait réellement. Un des témoignages les plus formels à invoquer en sa faveur est celui de saint Irénée qui déclare que le sacrifice du pain et du vin doit être offert fréquemment sur l'autel [6].

A partir du IIIe siècle et surtout du IVe siècle, les témoignages se multiplient. Mais à cause précisément de cet emploi de plus en plus fréquent on commence à distinguer des courants ou des tendances à employer un terme de préférence à un autre ou avec un sens de plus en plus rigoureux. Eusèbe désigne sous le nom de θυσιαστήριον l'autel de la basilique de Tyr [7] et qualifie de θυσιαστήρια les autels élevés un peu partout après la paix de l'Eglise [8]. Pseudo-Athanase définit le mot τραπέζα par θυσιαστήριον [9]. Les liturgies orientales ne font guère usage de ce mot; elles lui préfèrent généralement τραπέζα bien que nous voyions ces deux mots employés par les Pères grecs [10].

Ceux-ci affectent d'éviter les termes applicables aux seuls autels païens, tels que βωμὸς et ἐσχάρα. On rencontre exceptionnellement βωμὸς ὁ ἀναίμακτος dans Synésius [11] qui fait d'ailleurs usage du mot θυσιαστήριον [12] de même que saint Jean Chrysostome qui oppose expressément τὸν τῶν εἰδώλων βωμῶν ἀθυσιαστήριον [13]. Clément d'Alexandrie et Origène font usage du mot βωμός, mais dans une acception figurée; d'après Clément [14] l'âme du fidèle est le véritable autel chrétien (βωμός) tandis qu'Origène [15], épiloguant peut-être sur le sens du mot,

[1] Hebr., XIII, 10. — [2] I Cor., X, 21. Cf. F. Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 20, 21, 37, 38; F. E. Warren, *Liturgy of the Ante-Nicene Church*, in-12, London, 1897, p. 78-82; J.-B. Lightfoot, *Apostolic fathers*, 2e édit. London, 1889, t. II, p. 258. — [3] Ignace, *Ad Ephes.*, V, 2; *Ad Trallian.*, VII, 2, dans *Opera patr. apost.*, édit. Funk, in-8°, Tübingen, 1887, t. I, p. 176, 206, 208, désigne dans ces passages la société chrétienne par le mot θυσιαστήριον. Au contraire dans *Ad Magnes.*, VII, 2, *ibid.*, p. 196, il s'agit de l'autel eucharistique conservé dans le temple de Dieu, et dans *Ad Philad.*, IV, *ibid.*, p. 226, la désignation de l'autel est absolument certaine; cf. F. Probst, *op. cit.*, p. 67-68; J.-B. Lightfoot, *On Philippians*, in-8°, London, 1868, p. 263, n. 2. Le concile de Laodicée, en 320, can. 29 et 44, désigne par θυσιαστήριον la partie du temple chrétien qui renferme l'autel, *Concil. ampliss. coll.*, t. II, col. 587, 589. — [4] Voir col. 275 sq. — [5] On constate chez les Pères et les apologistes un certain embarras quand ils abordent cette question; cf. Athénagore, *Legat. pro christ.*, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 916; Minutius Félix, *Octavius*, c. X, *P. L.*, t. III, col. 264; Arnobe, *Adv. gentes*, l. VII, c. III, *P. L.*, t. V, col. 1220-1222; Origène, *Contra Celsum*, l. VII, n. LXIV, l. VIII, n. XVII-XX, *P. G.*, t. XI, col. 1512, 1540-1549. — [6] S. Irénée, *Contra hæreses*, l. IV, c. XVIII, n. 6. *P. G.*, t. VII, col. 1029. Cf. F. Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrh.*, p. 120, 129. — [7] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XV, col. 849 sq. — [8] *Ibid.* — [9] Ps. Athanase, *Disput. adv. Arium*, n. XVII, *P. G.*, t. XVII, col. 457. — [10] Grégoire de Nysse, *In bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 176; S. Chrysostome, *In Epist. I ad Corinth.*, homil. XXIV, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 200; *In Joh.*, homil. XLVI, n. 3, *P. G.*, t. LIX, col. 260. — [11] Synésius, *Catastasis*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1573. Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, p. 506, lig. 23. — [12] Synésius, *op. cit.*, col. 1572. — [13] Saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XXIV, *in Epist. I ad Cor.*, n. 1, *P. G.*, t. LXI, col. 200. — [14] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 444. — [15] Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, n. XVII, *P. G.*, t. XI, col. 1541, et la longue et importante note de dom Delarue sur ce texte.

Digitized by Google

reconnaît que les chrétiens ne possèdent pas d'autels matériels (βωμός).

L'expression τράπεζα Κυρίου, que nous avons trouvée dans saint Paul [1], se rencontre également chez les Pères grecs. Saint Jean Chrysostome s'exprime non seulement de la sorte, mais il dit plus simplement ἡ τράπεζα, c'est-à-dire *la table* par excellence [2]. Origène parle comme saint Paul [3]. d'autres Pères disent τράπεζα sans autre désignation [4]. Ou bien ils prodiguent les épithètes expressives et la τράπεζα est qualifiée de ἱερά [5], ou encore de ἅγια [6], μυστική [7], μυστική καὶ θεία [8], τιμία [9], φρικτή [10].

Chez les latins le mot *ara* partagea la défaveur du mot βωμός chez les grecs. La Vulgate traduit βωμός par *ara* [11]. Minucius Félix, reprenant la discussion de l'accusation intentée aux chrétiens de n'avoir pas d'autels, écrit ces mots : *Delubra et aras non habenus* [12]. Cependant Tertullien ne fait pas difficulté d'appeler l'autel chrétien *ara Dei* [13]; il demeure seul toutefois et n'a point d'imitateurs, sauf un marbre qui paraît chrétien et sur lequel on lit : ARAM DEO SANCTO AETERNO [14]. Saint Cyprien emploie exclusivement le mot *altare* [15] et oppose l'*ara diaboli* à l'*altare Dei* [16]. Cette distinction capitale se retrouve chez Minutius Félix [17], elle se maintient chez les auteurs du IVe siècle, Prudence [18], Pierre Chrysologue [19], etc. Cependant *ara* est employé par ce même Prudence pour désigner la base sur laquelle l'autel est élevé : *altaris aram funditus pessumdare* [20].

L'expression consacrée, et pour ainsi dire officielle, servant à désigner l'autel chrétien est donc *altare*. C'est elle que les Pères latins et la liturgie emploient constamment. Tertullien avait déjà fait usage de ce terme quand il désignait la table du Seigneur par le mot *altare* [21]. Saint Cyprien use fréquemment de ce nom auquel il attache une signification exclusivement chrétienne, quoique nous lisions une fois chez lui cette expression : *diaboli altaria*. *Altare* se rencontre partout dans les écrits des Pères [22]. Parfois on trouve le pluriel *altaria* avec le sens du singulier ; par exemple, lorsque saint Césaire d'Arles dit que les éléments de l'eucharistie *sacris altaribus imponuntur* [23].

A côté de ces indications beaucoup d'autres pourraient venir prendre place, mais nous ne pouvons songer à leur accorder une simple mention qui nous entraînerait bien au delà d'une dissertation. Nous laissons dans le *Glossaire* de Du Cange tout ce qui concerne la période du moyen âge ; nous rappelons seulement l'emploi de *altare* dans le sens d'église succursale [24], *altarium* avec le sens de *altare*, *mensa* servant à désigner une partie de l'autel, la partie supérieure aplanie en forme de table [25]. Il va sans dire que les latins autant que les grecs, ont prodigué à l'autel les épithètes glorieuses.

II. Autels de bois. — Il ne nous est pas possible de décrire les premiers autels chrétiens d'après des monuments contemporains, aucun d'entre eux n'est parvenu jusqu'à nous. La destination de l'autel à l'époque la plus reculée du christianisme n'est pas douteuse ; cette destination est celle d'une table de repas. Nous avons montré dans le *Manuel d'archéologie chrétienne* comment et pourquoi le culte chrétien prit naissance dans les maisons particulières transformées pour la circonstance en « églises » ou « oratoires domestiques ». Le culte comportait, entre autres fonctions, un repas qu'on devait nécessairement servir sur les tables qui servaient au repas journalier ou sur des tables semblables. Le mobilier des maisons au début de notre ère nous est suffisamment connu pour permettre d'affirmer que ces tables à manger étaient en bois, de forme carrée ou circulaire, montées sur châssis, sur trois pieds ou sur un seul pied.

Nous ne voyons aucune raison d'admettre sans preuves l'authenticité des débris conservés dans l'autel de Saint-Jean-de-Latran et qu'on croit pouvoir identifier avec la table de la Sainte-Cène ou avec les autels dont saint Pierre faisait usage et qu'on pense conserver à Sainte-Pudentienne et à Saint-Jean-de-Latran [26].

Ces débris sont de bois de cèdre ; c'est le seul point à retenir au point de vue archéologique et historique. On en peut inférer que les premières tables eucharistiques étaient en bois. A la distance de tant de siècles, à défaut de textes et de monuments on peut, se fondant sur des analogies, supposer que les tables eucharistiques furent bientôt distinguées des tables communes

[1] I Cor., XI, 23. — [2] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, III, *In Epist. ad. Ephes.* - [3] Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, c. XXIV, *P. G.*, t. XI, col. 1553. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 656 ; S. Athanase, *Apolog. contr. Arianos*, c. XXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 300 ; *Hist. arianor. ad monach.*, c. LVI, *P. G.*, t. XXV, col. 760 ; S. Jean Chrysost., *In Matthæum*, homil. XVI, n. 9 ; XLIX, n. 2 ; LXXXII, n. 5, *P. G.*, t. LVII, LVIII, col. 251, 498, 744 ; *Adv. ebriosos*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 437. — [5] S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXXII, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 739 ; *Contr. jud. et gent.*, n. VIII, IX, *P. G.*, t. XLVIII, col. 824, 826 ; *In Acta apostol.*, homil. IX, n. 6, *P. G.*, t. LX, col. 84 ; Synésius, *Catastasis*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1569 ; Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 176 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V, c. XX ; l. VIII, c. VII ; l. IX, c. I, *P. G.*, t. LXVII, col. 1280, 1533, 1596. — [6] S. Grégoire de Nysse, *In bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. — [7] S. Grégoire de Nazianze, *Carmina*, l. II, sect. I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1161. — [8] S. Hippolyte, *Fragm. in Prov. P. G.*, t. X, col. 628. — [9] Evagre, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2876. — [10] S. Jean Chrysostome, *De pænit.*, homil. VI, n. 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 322 ; *In Matth.*, homil. LXXXII, n. 1, *P. G.*, t. LVIII, col. 737-738. — [11] I Mach., I, 54. — [12] Minucius Félix, *Octavius*, c. XXXII, *P. G.*, t. III, col. 353. Cf. Arnobe, *Adv. gentes*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. V, col. 1162 ; Lactance, *Divin. instit.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. VI, col. 258 sq. — [13] Tertullien, *De oratione*, c. XIX, *P. L.*, t. I, col. 1182. Cf. F. Probst, *op. cit.*, p. 185-186. Hübner, *Inscript. lat. Hispaniæ*, n. 100, sur un autel d'une basilique consacrée en l'an 630 : ARA SCA DNI, et dans Mai, *Script. veter. nova collect.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 77 : DEVSDEDIT EPS INDIGNVS FIERI IVSSIT HANC ARAM. — [14] *Moniteur algérien*, 4 octobre 1843 ; *Revue africaine*, 1843, p. 430 ; Pontier, *Souvenirs d'Algérie*, 1850, p. 70 ; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 9704. — [15] S. Cyprien, *Epist.*, XL, n. 5 ; LXVI, n. 1 : *P. L.*, t. IV, col. 336, 398. — [16] *Epist.*, LXIV, *P. L.*, t. , col. 389 ; *Liber ad Demetrianum*, c. XII, *P. L.* t. IV, col. 553. — [17] *Octavius*, c. X, *P. L.*, t. III, col. 264. — [18] Prudence, *Peristephanon*, l. VI, p. 36, *P. L.*, t. LV, col. 414. Voir cependant *Peristeph.*, XI, 170, *ibid.*, col. 548 : *ara dicata Deo*. — [19] S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LI, *P. L.*, t. LII, col. 343. — [20] *Peristeph.*, l. X, vs. 49, *P. L.*, t. LX, col. 448. — [21] *De exhortat. castit.*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 974. — [22] S. Ambroise, *De virginitate*, XVIII, n. 119, *P. L.*, t. XVI, col. 297 ; S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384 ; Prudence, *Peristeph.*, l. IX, vs. 100, *P. L.*, t. LX, col. 442 ; S. Paulin de Nole, *Poema*, XIX, vs. 664, *P. L.*, t. LXI, col. 548. — [23] S. Césaire d'Arles, *Homil.*, VII, *P. L.*, t. LXVII, col. 1059 sq. Cf. Mone, *Griechische und lateinische Messen*, in-4°, Frankfurt am Main, 1850, p. 6. Dans le *Cod. théodosien*, l. IX, tit. XLV : *De spatio ecclesiastici asyli*, le pluriel *altaria* signifie l'autel, le bema et le pourtour de l'autel : *Pateant summi Dei templa timentibus, nec sola altaria*. — [24] Dans les Capitulaires de Charles le Chauve, tit. V, c. VII. Cf. Du Cange, *Glossarium*, in-4°, Niort, 1884, t. I, p. 202. — [25] S. Augustin, *In Joh.*, tr. XXVI, n. 11, 15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1611, 1614. *Altarium* désigne aussi l'espace laissé libre autour de l'autel. Perpetuus, évêque de Tours, construisit une basilique en l'honneur de saint Martin qui avait *fenestras in altario triginta duas, in capso viginti*. Grégoire de Tours, *Hist. franç.*, l. II, c. XIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 212. Ruinart juge que *altarium* indique le *presbyterium* et *capsum* la nef. Cf. Mabillon, *De liturgia gallicana*, in-4°, Parisiis, 1685, p. 69. — [26] Barbier de Montault, *Œuvres complètes*, in-8°, Paris, 1893, t. VII, p. 345-346 ; cf. t. I, p. 407-408 ; t. XI, p. 373-375 ; t. XV, p. 40 ; D. Bartolini, *Sopra l'antichissimo altare di legno rinchiuso nell'altare papale della sagrosanta arcibasilica lateranese*, in-8°, Roma, 1852. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 297, note 1 ; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Rome, 1902, t. III, p. 88. Nous parlerons plus loin de deux cippes chrétiens en bois.

Digitized by Google

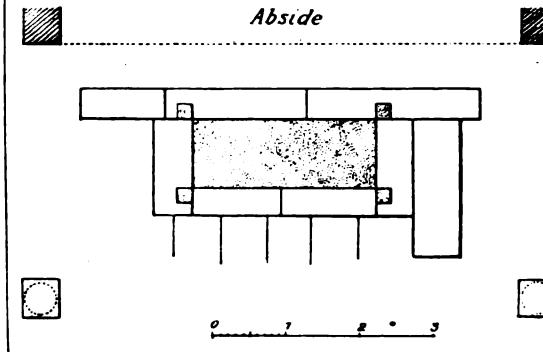
et réservées à l'usage liturgique. De là à des modifications de détail, altérant progressivement le type primitif, il n'y a qu'une pente trop douce pour n'avoir pas été suivie; mais, encore une fois, tous les éléments d'une discussion basée sur les faits positifs nous font défaut ici.

La plus ancienne représentation d'un repas liturgique est la célèbre fresque du IIe siècle, désignée sous le nom de *fractio panis* [1]. Six convives sont couchés sur le *lectus triclinaris* tandis qu'un septième personnage, assis sur un escabeau bas, préside la réunion et consacre l'eucharistie. Une faute de perspective le montre posant les pieds sur la τράπεζα sur laquelle les éléments du sacrifice sont déposés. A cause de cette faute, nous devons chercher ailleurs l'éclaircissement de la fresque. Nous le trouvons dans une scène de banquet représentant deux convives assis sur un *lectus* devant une table-guéridon portant les éléments de l'eucharistie [2]. De ce rapprochement et de plusieurs

1123. — Autel eucharistique.
D'après Wilpert, *Le pitture*, pl. 41, fig. 1.

autres que nous indiquons en note, on peut conclure que pendant la période primitive les fidèles faisaient usage le plus ordinairement d'une table-guéridon à trois pieds pour déposer l'eucharistie. Nous trouvons la confirmation la plus formelle de ce fait dans une fresque des chambres des sacrements, au cimetière de Callixte. Ici encore la table-guéridon trépied, ayant la forme des tables de repas porte les éléments de l'oblation. Un prêtre, portant la tunique à l'exomide étend la main pour consacrer tandis qu'une femme en prières assiste à l'action du sacrifice [3] (fig. 1123). Cette fresque est postérieure de quelques années seulement à celle de la *fractio panis* qui remonte au début du IIe siècle, tandis que la fresque du cimetière de Callixte date de la deuxième moitié de ce siècle. Ces monuments nous invitent à constater que la table de l'autel différait de la table des agapes, celle-ci consistant en un meuble de grandes dimensions affectant généralement la forme du *sigma*, C, dont il portait d'ailleurs le nom. Mais l'une et l'autre table étaient en bois et l'usage des autels en bois se conserva longtemps dans l'Église.

Sur ce point de détail les textes décisifs abondent et leur dispersion montre que nous nous trouvons en présence d'un usage général. Saint Optat de Milève [4] nous apprend que les donatistes avaient raclé, brisé et arraché les autels de bois des catholiques. Saint Augustin [5] rapporte que ces mêmes hérétiques faillirent assommer l'évêque Maximianus en le frappant avec les planches d'un autel brisé. La conservation exceptionnelle des monuments africains de l'époque chrétienne ne s'étend pas, malheureusement, jusqu'aux autels de bois. « On n'en trouve d'habitude d'autre trace que le cadre de pierre qui les portait [6] ou les mortaises dans lesquelles s'enfonçaient les montants [7]. » La petite église de Morsott (au nord de Tébessa) bien que mal conservée a offert un exemple intéressant d'autel en bois. Au fond de la nef un dallage entoure une fosse de 2m35 sur



1124. — Emplacement de l'autel de bois dans la petite église de Morsott.
D'après Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 236, fig. 131.

0m83; cette fosse contenait un corps d'enfant protégé par un toit de tuiles. A chaque angle, quatre trous marquent l'emplacement des montants de l'autel qui devait être en bois [8] (fig. 1123). Dans la grande basilique de Morsott, quatre trous creusés dans le sol, en avant de l'abside, indiquent la place des montants de l'autel [9], même détail dans la grande église de Timgad [10]. Ce n'est pas seulement en Afrique que l'existence d'autels de bois est attestée. Saint Athanase [11] rapporte que le comte Héraclius fit briser et brûler la table d'autel d'une église d'Alexandrie; cette table était en bois. Évidemment, il ne faut pas s'attendre à rencontrer des autels en bois en Syrie, où le bois était presque introuvable et même en Asie-Mineure où, malgré les grandes forêts, son emploi est peu répandu [12].

Les autels de bois, soit qu'ils parussent d'une substance trop corruptible, soit que pour toute autre raison ils eussent cessé de plaire, furent peu à peu aban-

[1] Voir fig. 172. — [2] Voir fig. 842. J. Wilpert, *Le pitture*, pl. 7, n. 4. De cette fresque nous pouvons rapprocher les fresques du cimetière de Pierre-et-Marcellin représentant des scènes de banquet, voir fig. 184, 188-190. Dans les fresques (fig. 184, 188) les convives ont une posture analogue à celle des personnages de la *fractio panis* et les éléments eucharistiques, au lieu d'être posés sur la table, se trouvent sur la table-guéridon. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XVI, n. 1; J. Wilpert. *Le pitture*, pl. 41, n. 1. — [4] *De schismate donatistarum*, l. VI, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 1064-1068. — [5] *Epist.*, CLXXV, c. VII, n. 27, *P. L.*, t. XXXIII, col. 805; *Contra Cresconium*, l. III, c. XLVII, *P. L.*, t. XLIII, col. 521; *Conférence de Carthage*, en 411, I, 139, *P. L.*, t. XI, col. 1316. — [6] A Tébessa (basilique). S. Gsell, *Les Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 270. — [7] A Morsott, S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 234, fig. 131, p. 233, fig. 130; à Tébessa (chapelle), *ibid.*, p. 289; à Timgad, p. 309. — [8] Vars, dans le *Recueil de la Soc. arch. de la prov. de Constantine*, 1899, t. XXXIII, p. 395-406; S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 234, fig. 131. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 233. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 311, fig. 143. — — [11] *Historia arianor. ad monachos*, c. LVI, *P. G.*, t. XXV, col. 760 : ξυλίνη γὰρ ἦν. — [12] Ceci peut s'expliquer en partie par le fait que beaucoup de forêts étaient propriété de l'État qui réservait les essences les plus solides pour ses constructions, principalement les constructions maritimes.

Digitized by Google

donnés pour les autels de pierre. Néanmoins, malgré l'interdiction portée par le canon 26e du concile d'Epaone, tenu en 517 [1], on ne laissa pas de consacrer les autels en bois; on en trouve la preuve dans les documents du moyen âge. Si on s'en rapporte à William de Malmesbury, saint Wulstan, évêque de Worcester (1062-1095), détruisit tous les autels en bois existant encore de son temps dans les limites de sa juridiction et se réclamant de l'usage immémorial, *altaria lignea jam inde a priscis diebus in Anglia* [2]. Il en était de même en France. L'auteur anonyme des *Miracula Sancti Dionysii* rapporte que les moines de l'abbaye de Saint-Denys emmenés par Charlemagne pour lui servir de chapelains pendant la guerre contre les Saxons faisaient usage d'une table de bois en guise d'autel [3]. Les actes de l'évêque Ludger offrent une mention d'autel en bois [4]. Dom Martène témoigne que l'autel principal du monastère de Saint-Corneille de Compiègne était de bois. Consacré par un pape, il continua de servir jusqu'à une époque rapprochée du XVIIIe siècle où il fut remplacé par un autel nouveau [5]. Le même érudit mentionne l'existence dans les archives de Marmoutiers, de lettres données en 1289 par Hardouin de Malliaco et attestant la concession à lui faite par l'abbé dudit monastère *ut altare ligneum in monasterio nostro de Ermentago, sito in parochia de Loratorio usque ad suum beneplacitum habeamus* [6]. En Espagne, un concile du XIe siècle prescrit que la table d'autel soit de pierre et consacrée par un évêque [7]. En Orient, Jean Bar-Algari, patriarche des nestoriens, interdit, à la fin du IXe siècle, les autels de bois [8].

III. Autels de pierre. — L'usage des autels en pierre pour l'oblation du sacrifice chez les chrétiens est d'une haute antiquité. La recherche des premiers monuments de la série se complique d'une question incomplètement éclaircie, à savoir le rapport qui existe entre les autels de pierre et les tombeaux des martyrs. En étudiant l'histoire de l'institution de l'agape nous avons été amené à constater la relation étroite qui unit « les origines du culte des martyrs à l'agape ». Voir col. 816. Nous avons reconnu que dès le Ier siècle l'autel du sacrifice eucharistique était commun au Christ et aux martyrs; le corps du Christ se consacrait sur la pierre qui recouvrait les reliques de ses témoins sanglants [9]. Au IIIe siècle, le célèbre traité *De aleatoribus* s'exprime ainsi : *martyribus præsentibus super mensam dominicam* [10]. Au IVe siècle, saint Maxime de Turin dit : *Non immerito velut consortio quodam illic occisi est tumulus constitutus ubi occisionis dominicæ membra possuntur; ut quos cum Christo unius passionis causa devinxerat, unius etiam loci religio copularet* [11].

Nous sommes trop incomplètement renseignés sur le mobilier liturgique des églises domestiques pendant les trois premiers siècles pour pouvoir rien avancer au sujet des autels avec une absolue certitude. Cependant nous savons que le culte était célébré avant la paix de l'Église dans les maisons privées aménagées en vue de servir à la réunion chrétienne et dans des églises ou oratoires élevés pour abriter l'assemblée des fidèles. Églises domestiques et édifices liturgiques se trouvaient dispersés dans l'enceinte des villes; or, la législation ne permettait en aucune façon l'inhumation dans cette enceinte. Il était donc impossible de dresser un autel sur la tombe d'un confesseur de la foi toutes les fois qu'on ne se trouvait pas hors les murs. Dans les catacombes la loi ne s'appliquait plus puisqu'on avait franchi l'enceinte; mais quoi qu'il en soit de ce qui a pu s'y pratiquer, il faut reconnaître que le sacrifice célébré sur des autels de pierre n'a pas été nécessairement célébré sur des tombeaux, fût-ce sur ceux des martyrs.

Si maintenant nous recherchons la pratique des catacombes, nous reconnaissons du premier coup d'œil qu'un grand nombre de chapelles ou chambres sépulcrales contient un tombeau principal, parfois unique, creusé dans le tuf et surmonté d'une voûte, l'*arcosolium*. Là, se célébrait, par l'oblation du sacrifice eucharistique, l'anniversaire des martyrs [12]. Une dalle de marbre mobile et engagée dans des rainures ou scellée dans la muraille et servant de couvercle à la tombe devenait la table d'autel (*mensa*) [13].

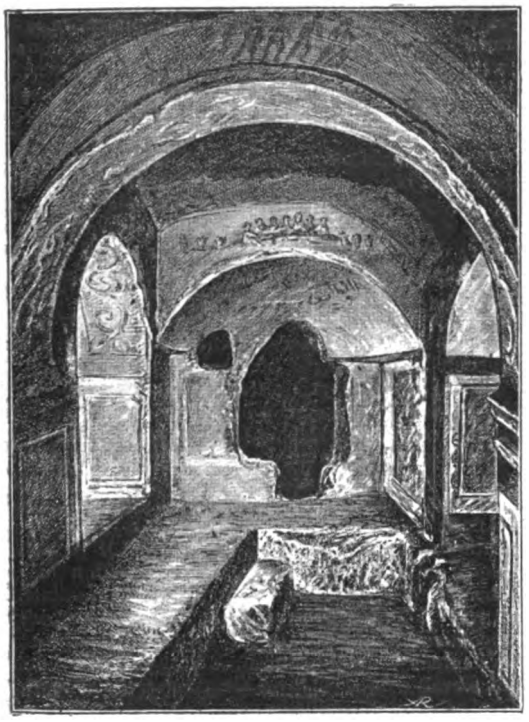
Les fouilles entreprises dans la *Cappella greca* par Mgr Wilpert l'ont amené à identifier un tombeau avec l'autel primitif (fig. 1125). « La découverte d'une image de la *Fractio panis* au-dessus d'une abside, écrit-il, permettait d'espérer de trouver dans le sol des traces de l'autel qui servait à la *fraction du pain*. Je demandai donc à la Commission d'archéologie sacrée l'autorisation de déblayer le sol de la terre qui le recouvrait jusqu'à hauteur du banc; cette autorisation me fut octroyée, et elle donna lieu aux meilleurs résultats. Je trouvai d'abord dans l'abside un tombeau construit en maçonnerie dont la face antérieure a conservé son revêtement de stuc primitif. C'était donc ce sépulcre qui servait d'autel [14]. Il est certain que sur ce tombeau a été célébré le sacrifice eucharistique et que la dalle qui le recouvre était en même temps la *mensa* de l'autel [15]. »

A quelque opinion qu'on s'arrête sur l'époque probable à laquelle l'autel-tombeau aura fait son apparition — et il ne nous paraît guère possible d'indiquer cette époque avec précision — on ne peut se soustraire

[1] Mansi, *Concilior. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 562. Ce canon est le plus ancien décret relatif à la question; quant au prétendu décret du pape Silvestre interdisant de célébrer le sacrifice sur des autels qui ne seraient pas de pierre, à l'exception de l'autel de bois de la basilique du Latran, il n'a aucune valeur historique. — [2] *Vita S. Wulstani*, dans *De gestis Pontific. angl.*, III, 14. — [3] *Miracula S. Dionysii*, c. XX, dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Bassani, 1788, t. I, p. 111. — [4] *Vita S. Ludgeri*, l. I, c. XXV, dans Martène, *op. cit.*, t. I, p. 111. Le fait visé se passe à Billurbeck (Frise orientale), en 809. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 111 : *per multa sæcula ad nostram usque ætatem perseveravit, qua unus ex nostris, nescio qua religione ductus, pretiosum hoc antiquitatis monumentum removit ex ecclesia.* — [6] *Ibid.*, t. I, p. 111. Cf. *Veterum scripta et monumenta*, in-fol., Paris, 1724, t. I, p. 1387. — [7] Hardouin, *Concilia*, in-fol., Paris, 1714, t. VI *a*, col. 1026. — [8] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1725, t. III, p. 238. — [9] Apoc., VI, 9. Cf. J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 16, note 3. — [10] *Corp. script. eccles. latin.*, in-8°, Vindobonæ, 1870, t. I, pars 3, p. 103. — [11] S. Maxime de Turin, *Serm.*, LXXVII, *P. L.*, t. LVII, col, 690. — [12] Tertullien, *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79; Ps. Origène, *Commentar. in Job*, l. III, *P. G.*, t. XVII, col. 517. — [13] Au IVe siècle et au siècle suivant, on offrait le saint sacrifice auprès du tombeau. Ce fut le cas lors des funérailles de sainte Monique : *Cum offerretur sacrificium pretinostri jam juxta sepulcrum posito cadavere priusquam deponeretur.* S. Augustin, *Confessiones*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 777; cf. *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384-385. Ordinairement une certaine usure dans la muraille, une sorte de rainure creusée par le frottement, indique l'endroit sur lequel appuyait la table de marbre qui bouchait l'orifice du tombeau et servait en même temps d'autel. Le couvercle de ces sarcophages était parfois muni d'un ou plusieurs anneaux de bronze (voir fig. 957) permettant de faire avancer la *mensa* ainsi qu'un rayon mobile de bibliothèque. Il en était ainsi dans l'*arcosolium* à deux places découvert en 1850, dans la crypte, orné de peintures évangéliques, du cimetière de Prétextat; dans un sarcophage de marbre, trouvé en 1861, près de la basilique de Saint-Laurent, et dans un fragment de *mensa* provenant du premier étage du cimetière de Callixte, en 1864. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 64, 66, 67; *Roma sotterr.*, t. I, p. 169, 285. — [14] Bien que la conclusion ne soit pas rigoureuse, elle nous paraît assez probable pour que nous ne nous attardions pas aux objections élevées par M. Broussolle, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. XL, p. 490. — [15] J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation eucharistique à la Cappella greca*, in-4°, Paris, 1896, p. 16 sq., pl. III; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 5, fig. 3.

Digitized by Google

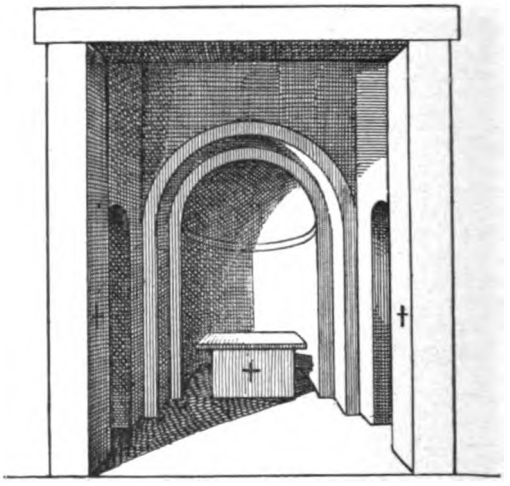
à cette constatation que de même que l'autel en forme de table-trépied a été employé pour la célébration de l'Eucharistie à une date voisine des débuts de l'ère chrétienne, de même l'autel en forme de dalle posée sur un tombeau a été employé pour le même usage et à une époque sensiblement la même. La catacombe d'Abou-el-Achem, à Alexandrie [1], offre, à l'époque des persécutions, une disposition qu'il peut être intéressant de rapprocher des dessins publiés par Boldetti d'une chapelle pourvue d'une abside contenant un autel isolé [2] et d'un autel avec croix équilatérale tracée sur sa face principale, cet autel isolé entre quatre colonnes était



1125. — L'autel-tombeau de la *Cappella græca*.
D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. III.

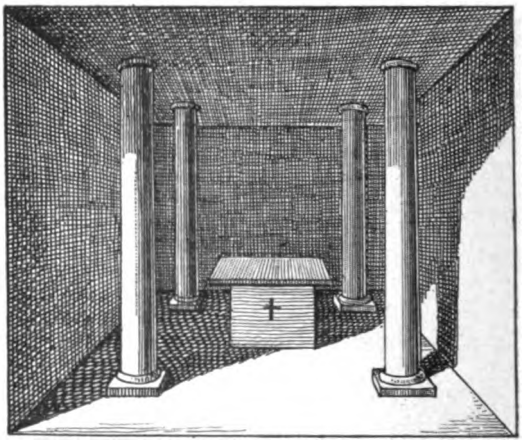
dressé au milieu d'un grand cubicule du cimetière *ad duas lauros* [3] (fig. 1126). Enfin, le même Boldetti a décrit une chapelle vue par lui dans le cimetière de Prétextat, entre l'emplacement de la basilique de Saint-Sébastien et de l'église *Domine quo vadis* (fig. 1127). Il s'y trouvait un tombeau couvert d'une dalle de marbre, au-dessus duquel la paroi contenait un autre tombeau violé ayant pu servir d'autel [4].

Si nous cherchons à éclairer ces monuments de l'Orient et de l'Occident par les textes nous pouvons citer les *Constitutions apostoliques* qui, en ce qui concerne les usages liturgiques funéraires présentent des dispositions applicables à l'Occident comme à l'Orient [5] : Συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι, καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν Κυρίῳ κεκοιμημένων· καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστιαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησιαις ὑμῶν καὶ ἐν τοις κοιμητηρίοις· καὶ ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτούς, ἐὰν ὦσι πιστοὶ ἐν Κυριῳ. « Réunissez-vous dans les cimetières, faites-y la lecture des Livres saints et



1126. — Autel dans la catacombe *Ad duas lauros*.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, p. 35.

récitez les psaumes à la mémoire des martyrs et de tous les saints endormis et morts à ce monde ainsi que de vos frères qui se sont reposés en Dieu. Offrez dans vos églises et vos cimetières le type du corps royal du Christ, l'eucharistie approuvée et agréable. Et accom-



1127. — Autel dans la catacombe de Prétextat.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, p. 15.

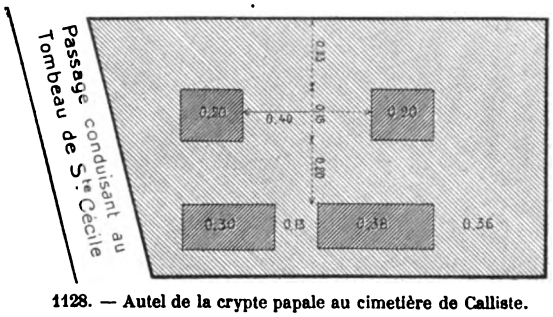
pagnez au chant des psaumes le départ de ceux qui s'en sont allés, s'ils étaient fidèles au Seigneur. » Nous avons dans ce texte la mention des prières et de l'oblation offertes en l'honneur des martyrs dans les églises et dans les cimetières. Or, dans les cimetières, on célébrait — en dehors des époques de persécution — le *natale* des martyrs, les funérailles et l'anniversaire des fidèles. On peut dire que cet usage était immémorial puisque le *Martyrium Polycarpi*, écrit en l'année 155, à Smyrne, constate que les fidèles avaient, dès lors, la

[1] Voir fig. 291. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 15; il n'indique pas la provenance de ce dessin. — [3] Boldetti, *op. cit.*, p. 138, d'après Landucci, sacriste d'Alexandre VII. — [4] Boldetti, *op. cit.*, p. 34, 35; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 234, 235. — [5] *Constitutiones apostolicæ*, l. IV, c. XVII, édit. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorom historia et monumenta*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 344.

Digitized by Google

réputation de se réunir au tombeau des martyrs et d'y offrir l'eucharistie [1]. Il est intéressant de rapprocher de cette attestation celle qui se lit dans la notice du pape Félix Ier (269-275), au *Liber pontificalis : Hic constituit supra memorias* [2] *martyrum missas celebrari* [3]. Mgr Duchesne voit dans ce décret l'origine ou du moins l'établissement officiel de l'usage de célébrer des messes *ad corpus* dans les cimetières souterrains, sur les tombeaux des martyrs; mais ce n'est pas sans raison, croyons-nous, que Baronius, Tillemont et Sala voyaient dans le décret de Félix Ier une simple confirmation d'une pratique beaucoup plus ancienne. En effet, le pontificat de Félix commence en 269, or en 258, l'édit de persécution rendu par Valérien est ainsi conçu : *ne (Christiani) ulla conciliabula faciant neque cœmeteria ingrediantur* [4]; d'où on peut inférer que les cimetières servaient dès cette époque de lieux d'assemblée aux fidèles. Ce qui est probable c'est que le décret de Félix Ier régularisa un usage établi.

Les catacombes, malgré les dégâts de tout genre qu'elles ont eu à supporter, permettent encore de reconnaître l'existence d'autels élevés d'après des types bien distincts les uns des autres : autels portatifs, isolés, adossés, creusés dans le tuf ou adhérents au sol.



1128. — Autel de la crypte papale au cimetière de Calliste.

Les autels portatifs ou mobiles étaient ceux qu'on pouvait transporter d'un point sur un autre. La place qui paraît leur avoir été attribuée est devant la chaire de l'évêque, ainsi que nous le constatons dans la petite église souterraine découverte, étudiée et commentée par le P. Marchi [5] et dans la chapelle de Saint-Sixte au cimetière de Callixte. Devant la chaire épiscopale subsistent les encastrements peu profonds dans lesquels s'agençaient les bases de l'autel [6].

Ainsi qu'on peut le voir sur la figure 1128, les deux entailles postérieures sont régulières et laissent supposer l'existence de deux pilastres carrés; les deux entailles antérieures sont au contraire inégales et font croire que la face de l'autel se composait de trois fragments de marbre, le plus petit mesurant 0m13 et attaché aux deux autres par des crampons de bronze (fig. 1127). Nous pouvons encore mentionner l'autel de la catacombe de Saint-Janvier, à Naples, établi devant la chaire épiscopale. Cet autel est élevé sur quelques degrés.

La chapelle de Montmartre découverte en 1611 contenait « du costé de l'Orient, une pierre de plastre bicornue, qui a quatre pieds de long et deux pieds et demy de large, prise par son milieu, ayant six poulses d'espoisseur, au-dessus de laquelle au milieu il y a une croix gravée avec un sizeau, qui a six poulses en quarré de longueur et demy poulse de largeur. Icelle pierre est élevée sur deux pierres de chacun costé, de moillon de pierre dure, de trois pieds de hault, appuyée contre la roche de plastre, en forme de table ou autel » [7]. La crypte de Montmartre fut dessinée et gravée au burin sur une feuille volante, seul vestige aujourd'hui qui permette de se figurer l'autel de Montmartre [8]. La notice qui accompagne cette gravure nous montre auprès de la pierre d'autel « une forme de fenestre pour mettre les burettes », c'est-à-dire une petite niche servant à déposer les vases sacrés.

Ces autels des chapelles souterraines étaient-ils toujours isolés devant la chaire épiscopale, il serait bien imprudent de l'avancer et impossible de le soutenir. Ce qui paraît probable, c'est que ces autels disposés d'une manière analogue à celle en usage dans les basiliques, l'ont été à une époque voisine des grandes transformations exécutées par le pape Damase pour donner aux chapelles catacombales quelque chose de la splendeur et de l'apparence des églises non souterraines. Tel est en particulier le cas de la crypte papale restaurée par Damase et Sixte III [9].

Dans la crypte de Saint-Corneille nous rencontrons un autel adossé devant ou sur le côté d'un tombeau. J.-B. De Rossi pense retrouver une disposition analogue décrite dans les vers de Prudence sur l'autel et le tombeau du martyr Hippolyte [10] :

Talibus Hippolyti corpus mandatur opertis,
Propter ubi adposita est ara dicata Deo.
Illa sacramenti donatrix mensa eademque
Custos fida sui martyris adposita
Servat ad aeterni spem vindicis ossa sepulcro,
Pascit item sanctis Tibricolas dapibus

« Dans le secret de cette retraite repose le corps d'Hippolyte, à la place où s'élève l'autel consacré à Dieu. La même table donne la nourriture sacramentelle et recouvre les os du martyr; elle garde les saintes reliques dans l'attente du juge souverain et nourrit de la viande céleste les riverains du Tibre. »

Notre texte porte que la *mensa* était *sacramenti donatrix eademque custos fida sui martyris,* mais nous y lisons aussi *propter* (= *prope tumulum*) *adposita* et plus loin reparaît ce même mot *adposita*. Il semble bien que cette insistance désigne la *mensa adposita,* c'est-à-dire adossée au tombeau. Enfin au VIe siècle, un certain Eusèbe entreprit la restauration du cimetière voisin de la basilique de Saint-Paul et une inscription nous dit : *fabricavit mesas* (= mensas) *at* (= ad) *martyres* [11]. Dans le texte de Prudence *mensa* est l'équivalent de *ara* et ici l'emploi du mot *fabricavit* à propos de simples *mensæ* invite à croire qu'il s'agit de *mensæ* soit disposées sur une construction isolée, soit adossées au

[1] *Martyrium Polycarpi,* XVII, dans *Opera patr. apostol.,* édit. Funk, 1887, t. I, p. 302. — [2] Al. *sepulcra.* — [3] *Liber pontificalis* (édit. Duchesne), t. I, p. 158. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. VII, c. XI; l. IX, c. XII, *P. G.,* t. XX, col. 661 sq., 837 sq. — [5] Ou bien adossé au tombeau près duquel on offrait le sacrifice, en ce cas on mettait la chaire de l'évêque sur le côté. — [6] M. Rohault de Fleury les a mesurés. Il ne faut pas omettre les autels massifs. Le P. de la Croix a trouvé au milieu du chœur, dans l'hypogée de Poitiers, un autel massif, maçonné, recouvert d'enduit, élevé d'environ 0m80, rétréci dans la partie supérieure et portant des traces de peintures formant une croix. P. Aringhi, *Roma subterr.,* in-fol., Romæ, 1651, t. II. p. 375, parle d'un autel en marbre, érigé par le pape Silvestre, qu'il prétend avoir vu de ses yeux en 1637, mais que personne n'a revu depuis. — [7] Du Breul, *Le théâtre des antiquitez de Paris,* in-4°, Paris, 1612, p. 865. — [8] *Représentation d'une chapelle souterraine qui s'est trouvée à Montmartre, près Paris, le mardy, 12e jour de juillet 1611, comme on faisait les fondements pour agrandir la chapelle des Martyrs,* in-fol., Paris, 1611. Cette gravure exécutée par Jean de Halbeeck fut accompagnée d'une notice rédigée par Nicolas de la Matthonière. On la conserve à la Bibliothèque nationale, départ. des estampes, *Histoire de France par estampes,* t. XV, année 1611. Citée par Lelong, *Biblioth. hist. de la France,* n. 14900, et reproduite avec quelques différences de détail par D. Marrier, *Sancti Martini de Campis historia,* in-8°, Parisiis, 1606, p. 325. — [9] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. II, pl. I *a,* p. 236. — [10] Prudence, *Peristeph.,* h. XI, vs. 171 sq., *P. L.,* t. LX, col. 549. De ce texte de Prudence on peut rapprocher *Peristeph.,* h. III, vs. 211; h. V, vs. 515 sq., *P. L.,* t. LX, col. 356, 407. — [11] De Rossi, *Roma sotterr.,* t. II, p. 464, 491.

Digitized by Google

tombeau et non d'une simple dalle de pierre telle que nous les rencontrons dans les *arcosolia*.

La *mensa* sépulcrale est, d'après la définition de Du Cange, *lapis qui sepulcro insternitur*[1]. L'emploi de ce terme à propos des tombeaux de martyrs semble s'appliquer non à la *mensa Domini*, mais à la dalle servant de couvercle au tombeau. Optat de Milève nous dit en effet que les Donatistes voulant honorer les Circoncellions tués dans les émeutes en qualité de martyrs, leur élevèrent des tombeaux en guise d'*aræ aut mensæ dealbatæ*[2]. Cependant, en Afrique, nous savons avec certitude que le terme *mensa* s'appliquait à l'autel dressé sur la tombe d'un martyr[3]. Sur le lieu même du martyre de saint Cyprien, à Carthage, nous dit saint Augustin, *mensa Deo constructa est et mensa dicitur Cypriani... quia ipse immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur*[4].

Les autels des *arcosolia* consistaient en une dalle de marbre formant table horizontale; rien ne nous autorise à supposer que toutes les tables d'*arcosolia* aient servi d'autel. Il existe une multitude d'*arcosolia* construits au IVe siècle et au début du Ve, et n'ayant jamais reçu le corps d'un martyr ou d'un confesseur de la foi. Parmi les plus anciens *arcosolia*, ceux qu'on pourrait faire remonter jusqu'à l'époque des persécutions, il s'en trouve qui servaient de polyandres pour toute une famille[5]; d'autres ont été murés afin de permettre l'introduction d'un cadavre sur la table même de l'*arcosolium*[6]. Ce sont autant de cas à exclure pour la possibilité de l'utilisation des *arcosolia* comme tables d'autel. Vers le temps de Dioclétien et le pontificat de Marcellin on vit s'introduire l'usage de clore l'espace entre la *mensa* et la voûte de l'*arcosolium* par une plaque de marbre découpée à jour permettant de voir mais non d'utiliser la lunette de l'*arcosolium*[7]. Une fois ces cas mis à part, il ne faut pas hésiter à reconnaître que la *mensa* des *arcosolia* a servi d'autel. C'est ce qui est presque évident pour les deux *arcosolia* en forme d'abside occupant le fond des deux *tribunali* de l'église du cimetière Ostrien. Au reste, le fait de la célébration de l'eucharistie dans les catacombes sur des autels mobiles et des autels fixes, isolés ou adossés et sur la *mensa* des tombeaux ne peut être mis en doute.

J.-B. De Rossi s'est posée la question de savoir si la clôture des niches ou lunettes d'*arcosolia*, clôture qui semble une contradiction avec ce type même de tombeau, et qui a commencé d'être pratiquée vers la fin du IIIe siècle, ne tire pas son origine et sa raison dans la distinction à faire entre les *arcosolia* pouvant servir d'autels et ceux auxquels un pareil honneur était interdit. Il est vrai que, dans le cimetière de Prétextat, la lunette de l'*arcosolium* monumental des martyrs Agapit et Félicissime a été fermée par une plaque de marbre ajouré[8]. Mais la riche décoration de ce monument dont la plaque ajourée fait partie paraît remonter à l'époque du pape Damase, lorsque une grande abside fut construite devant le tombeau. Nous avons déjà fait remarquer la tendance du pape Damase et des autres papes ses contemporains à remplacer dans les cryptes les *mensæ* primitives par de petits autels isolés ou adossés aux tombeaux et *arcosolia*. Ces remaniements ne permettent pas de soutenir comme un fait archéologiquement démontré que la clôture des lunettes d'*arcosolia* ait cette valeur de nous faire connaître avec certitude ceux de ces monuments ayant servi d'autel. Le décret du pape Félix Ier que nous avons cité plus haut[9] paraît consacrer un usage ancien et probablement il vise un abus consistant à célébrer le sacrifice sur tous les tombeaux chrétiens indistinctement. Les seuls tombeaux des martyrs possédaient le privilège de servir d'autels; le décret du pape interdisait du même coup nombre de *mensae* d'*arcosolia* et il n'est pas impossible que l'emploi des plaques ajourées qu'on rencontre dès la fin du IIIe siècle ait quelque rapport avec le décret susdit.

Au IVe et au Ve siècle il était passé en habitude d'inhumer le prêtre ou l'évêque sous l'autel. *Dignum est enim*, écrit saint Ambroise, *ut ibi requiescat sacerdos ubi offerre consuevit*[10]. Et saint Paulin de Nole à propos du tombeau du prêtre Clair, compagnon de saint Martin de Tours : *Sancta sub æternis altaribus ossa quiescunt. Digna pio domus est altaria... Casta tuum digne velant altaria corpus. Ut templum Christi contegat ara Dei*[11].

Quelques textes sont absolument formels au sujet des autels en pierre. Saint Grégoire de Nysse dit que l'autel est de sa nature une pierre commune, semblable à celle qui entre dans la construction des maisons[12]. Un sermon attribué à saint Augustin parle de la bénédiction et de l'onction d'une pierre d'autel[13]. Cette consécration s'explique d'autant mieux que les fidèles ne reculaient pas devant l'emploi des autels païens désaffectés[14]. On ne doit pas s'attendre à voir invoquer ici un soi-disant décret du pape Silvestre (314-335) prescrivant l'emploi de la pierre pour les autels[15]; le plus ancien texte disciplinaire connu relatif aux autels de pierre est celui canon 26e du concile d'Epaone, en 517; texte auquel nous avons déjà fait allusion et qui est ainsi libellé : *Ut altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur*[16].

L'usage des autels-tombeaux contribua au moins autant que les canons des conciles à faire adopter les autels en pierre. Lorsque la Paix de l'Église permit aux fidèles d'élever des basiliques sur l'emplacement même des catacombes en sorte que l'autel placé dans l'église supérieure correspondit avec la tombe de la crypte, on donna à ces autels le nom de *confessio, martyrium, memoria*. La *confessio* de saint Paul dans la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs n'a jamais changé de place[17]; la *confessio* de Saint Pierre dans la basilique vaticane est toujours restée à la même place. Pour ne pas déplacer le monument on avait préféré élever l'autel papal non pas au milieu de la basilique mais en inclinant un peu sur l'axe de la nef[18].

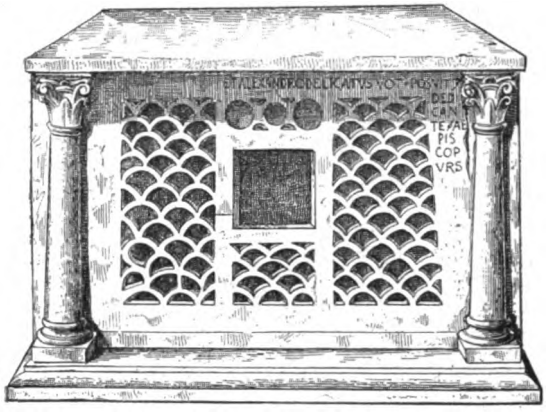
Rome n'était d'ailleurs pas seule à posséder des autels-confessions; on en trouvait en Italie, en Espagne, en Afrique et même on s'habituait à ne plus édifier un autel si on ne pouvait mettre dans ses fondations les reliques d'un martyr. Le peuple répugnait à voir une basilique privée des corps des confesseurs de la foi. Saint Ambroise ayant fait à Milan la dédicace d'une église dans laquelle il avait préparé sous l'autel son propre tombeau dût céder au vœu populaire et déposer dans le lieu qu'il

[1] Du Cange, *Glossar. med. et infim. latinit.*, au mot *mensa*; Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in paternis ædib. asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 584; Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Romæ, 1795, p. 588; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 491. — [2] S. Optat, *De schismate Donatistarum*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XI, col. 1009. — [3] Nous renvoyons aux détails donnés plus haut, col. 826-827. — [4] S. Augustin, *De diversis serm.*, CCCX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1413. Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 285-292. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 420. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 258; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1875, p. 13. Voir col. 2774. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 45. — [8] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1872, p. 74, pl. IV. — [9] *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 158 : *Constituit supra memorias martyrum missas celebrare*. — [10] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 1066 sq. — [11] S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII (al. XII), *P. L.*; t. LI, col. 333. — [12] S. Grégoire de Nysse, *In baptism. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. — [13] *Serm.*, CCXXX, n. 1, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2169. — [14] S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LI, *P. L.*, t. LII, col. 343. Cf. Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 69. — [15] Bona, *De rebus liturgicis*, l. I, c. XX, n. 1. — [16] Mansi, *Concil. ampliss. collectio*, t. VIII, col. 562. — [17] H. Grisar, *Analecta romana*, t. I, p. 259 sq. — [18] *Ibid.*, t. I, p. 302-304; S. Jérôme, *Liber contr. Vigilantium*, n. 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 346.

Digitized by Google

se réservait les corps des saints Gervais et Protais récemment découverts dans la basilique de Saint-Félix et Saint-Nabor [1]. C'était alors l'usage à Rome de ne faire la dédicace d'une église qu'avec des reliques de martyrs sous l'autel. Les lois si fréquemment renouvelées au sujet des inhumations dans l'enceinte des villes supposent des infractions répétées; on peut croire que le fait qui nous occupe n'est pas étranger à ce rappel constant de l'interdiction portée par les lois. Bien que ce ne soit qu'au VIIe siècle que les papes firent transporter dans la Ville les corps saints en grand nombre, nous pouvons tenir pour certain que toutes les églises n'avaient pas attendu cette date tardive pour posséder des reliques dans leur autel.

L'expansion de cet usage amena l'abandon du type de l'autel-tombeau, car désormais par suite d'une translation ou d'un morcellement du corps, le sarcophage pouvait être réduit à de moindres dimensions. L'autel de la crypte papale est de dimensions si exiguës,



1129. — Autel de Saint-Alexandre.
D'après *Archæologia*, 1866, t. XL, pl. VIII.

0m80 × 0m47, qu'il appartient à cette période où l'on se contentait d'enfermer des ossements dans un coffre. On a trouvé en Afrique plusieurs de ces coffres contenant des reliques, notamment à Ain-Zirara [2] et à Dalaa. A Ain-Fakroun, dans la région d'Aïn-Beida, on a découvert un petit panneau en pierre, percé de baies, ayant dû servir de *fenestella confessionis*, placée dans le soubassement d'un autel en avant du reliquaire [3]. Cet usage de disposer les reliques derrière une plaque ajourée se retrouve à Rome sur la balustrade qui entourait l'autel recouvrant les restes de sainte Agnès [4] et sur l'autel de la basilique de Saint-Alexandre sur la voie Nomentane [5].

Cet autel semble pouvoir être assigné au Ve siècle. La *mensa* est en porphyre, et le corps de l'autel en marbre. Les colonnettes paraissent avoir occupé primitivement la place où nous les voyons, mais ce détail n'est pas absolument certain. Sous l'autel, dans l'excavation taillée de marbre ont reposé, croit-on, les os de saint Alexandre. La découpure en forme de carré était probablement destinée à permettre aux pèlerins d'introduire de menus objets et de les faire toucher le coffret aux reliques [6] (fig. 1129). Tantôt un, tantôt plusieurs coffrets étaient déposés sous l'autel [7]. Parfois c'était la *mensa* qui contenait les reliques. A Henchir-el-Begueur (voir fig. 147, col. 710) et à Zaoui, le *loculus* des reliques est creusé dans la table même, tandis qu'à Chabet-Medabouah il paraît avoir été ménagé dans le pied de l'autel.

Souvent une inscription porte l'inventaire des reliques contenues dans l'autel. A Henchir-el-Begueur et peut-être aussi à Kherbet-Oum-el-Ahdam cette inscription se lit sur la table même; à Chabet-Medabouah, sur le pied; ou bien encore sur une pierre faisant partie du soubassement ou placée à côté de l'autel [8]. En Espagne une inscription, qui paraît remonter au VIe siècle, a été trouvée à La Morera, à quatre lieues de Zafra, elle est ainsi libellée [9] :

SVNT IN HOC ALTARIO
SACRI ESTEPHA RELIQVIAE
NVM. XV
STEPHANI BAVDILI
LVCRETIAE PAVLI · CONF ·
SATVRNINI NAZARII
SEBASTIANI EVLOGII
FRVCTVOSI TIRSI
AVGVRII VERISSIMI
EVLALIE MAXIMAE
ET · IVLIAE [10]

A San-Miguel de Escalada (ayuntamiento de Gradafes), province de Léon, deux autels portent des inscriptions du VIe ou du VIIe siècle [11]. Les voici :

+ HIC SVNT RELIQVIE RECONDITE
SANCTE MARINE ꝓ
ET SANCTE CECILIE ꝓ
ET SANCTI ACISCLI ꝓ
ET SANCTI CRISTOFORI
ET SANCTE COLVMBE [12]

+ HOC IN ALTARE SVNT RELIQVIE
SANCTI EMILIANI PRBRI
SANCTI BARTOLOMEI APSTOLI
SANCTI STEFANI LEVITE
SANCTI MARTINI EPISCOPI [13]

La cavité pratiquée dans la table d'autel, par exemple dans la table de Henchir-el-Begueur, portait le nom de « sépulcre ».

Le coffret déposé dans la cavité de l'autel ne contenait pas toujours des reliques, à cause de la difficulté qu'on éprouvait alors à s'en procurer. Faute de reliques l'autel pouvait recevoir des *brandea* ou linges qui avaient touché le tombeau d'un martyr [14]; si les *brandea* eux-mêmes faisaient défaut ou bien s'ils ne satisfaisaient pas la piété des fidèles on enfermait dans le coffre des frag-

[1] S. Ambroise, *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XVI, col. 1019. — [2] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 145, note 8; à Ain-Zirara, à Biar-Haddada, à Guelma, à Sériana, à El-Toual; enfin à Sétif et à Sidi-Ferruch. — [3] *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1896, t. XVI, p. 483; 1898, t. XVIII, p. 128. — [4] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 31; de Laurière, dans le *Bull. monum.*, 1889, t. V, p. 392; *Corp. inscr. latin.*, t. VIII, n. 18742. Voir la figure 150. — [5] Voir fig. 233; M. Armellini, *Die neuentdeckte Frontseite des Ursprünglichen Altars in der Basilica von S. Agnese an der Via Nomentana*, dans *Röm. Quart.*, 1889, t. III, p. 59 sq. Voir col. 1893. — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 713, fig. 149. — [7] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 146, note 1. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 146, note de la page précédente. — [9] E. Hübner, *Incript. latin. Hispan. christ.*, in-4°, Paris, 1871, n. 57; Fita y Colomé, dans *Boletin de la Academia*, 1894, t. XXV, p. 143, n. 122; 1897, t. XXX, p. 418. — [10] Lig. 2 : corriger soit en *sacro Estepha(no)*, soit en *sancti Estepha(ni)*; lig. 4; Baudilius, c'est le martyr nîmois; lig. 8 : Eulogius doit être distingué du martyr de ce nom, à Cordoue, au IXe siècle; lig. 9 : *Auguri(n)i*. — [11] Fita croit que le premier de ces deux autels (E. Hübner, *op. cit.*, n. 382) a été dédié en 630 ou en 914. — [12] *Monumentos arquitectónicos de España*, fasc. 55; R. Alvarez de la Braña, dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 1874, t. IV, p. 378; Fita y Colomé, dans *Boletin de la Academia*, 1897, t. XXXI, p. 470; 1898, t. XXXII, p. 217 sq.; Hübner, *Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 382. — [13] *Monumentos arquitectónicos de España*, fasc. 55; Fita y Colomé, dans *Boletin de la Academia*, 1898, t. XXXIII, p. 221; Hübner, *Supplementum*, n. 383. Cf. p. 26, n. 90; p. 32, n. 110. — [14] S. Grégoire Ier, *Epistular.*, l. IV, ep. XXX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 702.

Digitized by Google

ments de l'évangile ou même des hosties consacrées [1]. Mais on peut croire que c'étaient là des cas assez rares, les reliques des martyrs obtenaient généralement la préférence et on n'hésitait pas à prendre quelque peine pour s'en procurer. Nous voyons ainsi des prêtres de l'île de Bretagne se rendre à Rome pour chercher des reliques afin de les placer dans leurs églises [2].

En souvenir de la sainteté du lieu consacré par la présence de l'autel nous voyons, à Guelma, en Afrique, une pierre commémorative sur l'emplacement d'un autel disparu [3].

+ H I C
MEMORIA
PRISTINI
ALTARIS+

IV. Autels de métal. — On ne s'est pas contenté du bois et de la pierre pour la construction des autels, on a fait usage des métaux. Le plus souvent ces autels n'étaient pas autre chose que des autels de bois ou de pierre avec un revêtement. Le *Liber pontificalis* mentionne l'existence dans la basilique de Latran de 7 autels en argent repoussé pesant chacun 200 livres et devant chacun desquels se trouvait un candélabre d'or; dans la basilique du Vatican, d'un autel en or et argent avec garniture de pierreries, le tout pesant 350 livres; dans la basilique Sessorienne, d'un autel d'or pesant 250 livres; dans la basilique des Saints-Pierre-et-Marcellin, d'un autel d'argent du poids de 200 livres; enfin dans la basilique *inter lauros* d'un autel d'argent.

Dès le ve siècle Pulchérie, fille d'Arcadius, tutrice de Théodose III (414), offre un autel d'or à l'église Sainte-Sophie de Constantinople [4]. Mais toutes les splendeurs rêvées furent dépassées dans l'autel d'or offert par Justinien à la basilique nouvelle de Sainte-Sophie, rebâtie par lui entre 532 et 563. Paul le Silentiaire en a laissé une description poétique où la forme fait peut-être quelque tort à l'exactitude du fond. L'autel s'élevait derrière l'iconostase. La sainte table était d'or pur, étincelante de pierres fines et d'émaux incrustés. Elle reposait sur des colonnes d'or tandis que quatre colonnes d'argent doré portaient un dôme ou *ciborium* surmonté d'une grande croix d'or [5]. « Qui ne serait surpris, dit un poète du temps, à la vue des splendeurs de la sainte table? Qui pourrait en comprendre l'exécution, lorsqu'elle scintille de mille teintes et qu'on la voit tantôt refléter l'éclat de l'or et de l'argent, tantôt étinceler comme le saphir, lancer d'innombrables rayons, suivant la couleur des pierres fines, des perles et des métaux de toute sorte dont elle est composée [6]? » Une étoffe tissée et brodée avec la pourpre et l'or formait la nappe de l'autel [7].

Presque aussi riche et d'un mérite artistique peut-être supérieur au précédent était l'autel de Saint-Ambroise à Milan [8]. Cette œuvre a été fabriquée probablement à Milan même avant l'année 835. Le dernier auteur qui l'ait étudié est le regretté Aug. Molinier qui s'exprime en ces termes : « Le palioto de la basilique de Saint-Ambroise de Milan aurait tout aussi bien pu être exécuté à Aix-la-Chapelle où à Tours. Ce palioto de Saint-Ambroise est plus complet que ne le sont d'ordinaire ces monuments, puisqu'il comprend non seulement le devant de l'autel majeur de la basilique, mais encore les quatre côtés de cet autel. Il est d'or repoussé, décoré de bas-reliefs inscrits dans des médaillons rectangulaires ou circulaires bordés de plaques d'émaux cloisonnés de teintes assez particulières, de technique absolument byzantine, mais néanmoins présentant, au point de vue de la technique, suffisamment de particularités pour que l'on puisse affirmer que l'œuvre a été exécutée par un artiste italien et non point par un artiste grec. Ce n'est pas à dire que dans plusieurs des bas-reliefs qui représentent soit saint Ambroise, soit des anges ou des saints (et nous faisons ici, bien entendu, abstraction des parties restaurées à une époque relativement moderne, probablement au xviie siècle), on ne rencontre une influence byzantine, mais les ressemblances entre ces œuvres et les miniatures de l'époque carolingienne exécutées en Gaule ou en Allemagne, sont trop grandes pour ne pas avoir contrebalancé cette influence byzantine (fig. 1130).

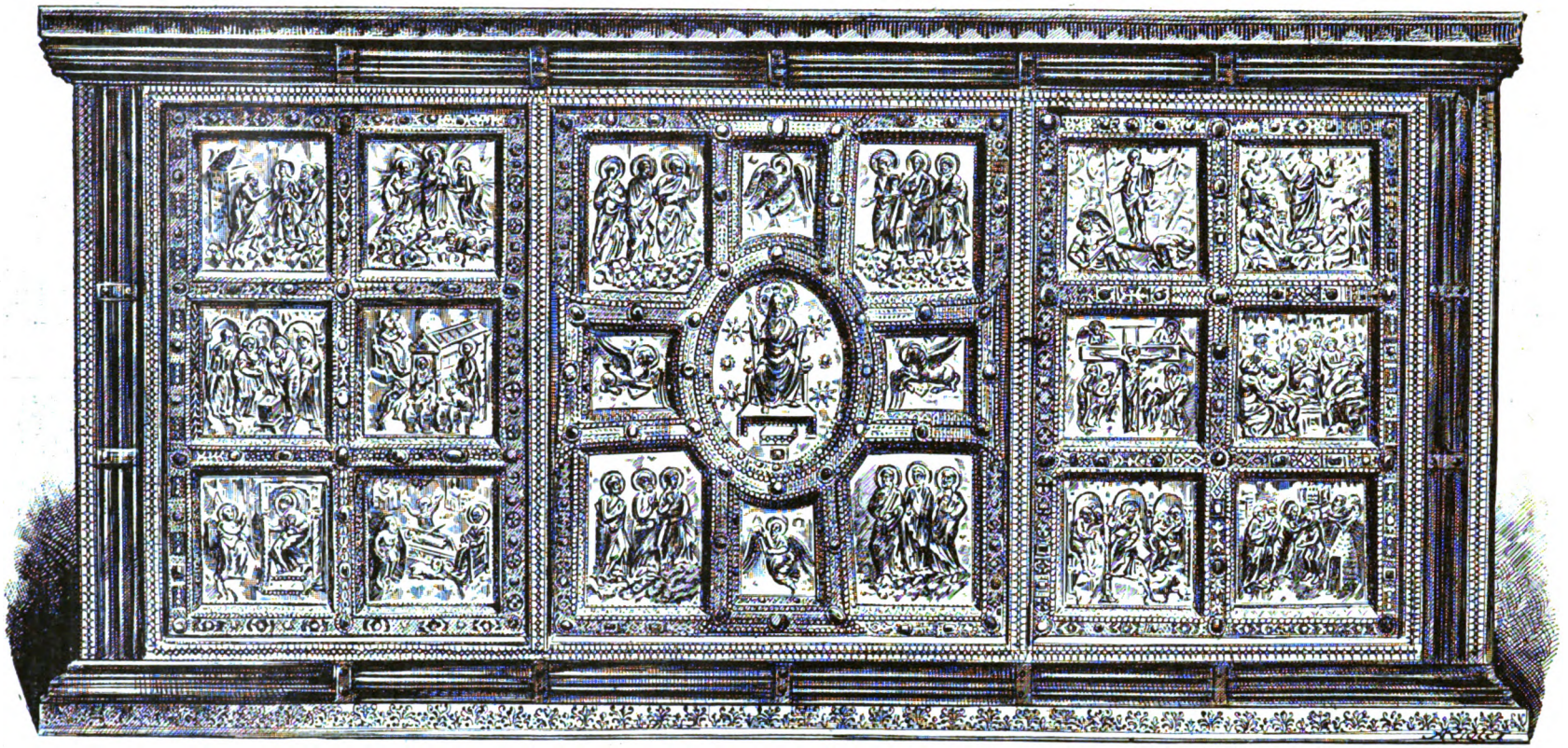
« On a beaucoup discuté sur la date qu'il fallait attribuer au palioto. Je ne crois pas, quand on a examiné ce monument d'une manière impartiale, qu'il puisse y avoir un doute quelconque sur l'application à cette œuvre d'orfèvrerie d'un certain nombre de textes souvent allégués. Dans un diplôme du 1er mars 835, l'archevêque de Milan, Angilbert, qui est représenté sur le palioto avec un nimbe carré, ce qui indique qu'il était vivant quand la pièce fut exécutée, affirme qu'il a reconstruit l'autel de Saint-Ambroise; et ce n'est qu'en examinant très superficiellement ce texte aussi bien que la longue inscription niellée sur le bord de l'autel et qui mentionne également la donation d'Angilbert, que Kondakoff a pu considérer ce monument comme le plus ancien existant aujourd'hui des spécimens de l'émaillerie byzantine, ou que plus récemment Zimmermann, dans un travail sur la plastique de la Haute-Italie, a pu dire que le palioto était un monument du xie siècle. Nous avons bien là un monument du premier tiers du ixe siècle exécuté par saint Volvignus qui est représenté sur le palioto à côté de l'archevêque Angilbert, lequel avait commandé le monument. Ce qui évidemment, dans une certaine mesure, a égaré les archéologues qui se sont pris à douter de la date d'un pareil ensemble, c'est l'état de conservation relativement merveilleux d'une pièce aussi ancienne, et surtout ce fait qu'un tel monument est à peu près unique dans l'histoire de l'art [9]. »

V. Types d'autels. — L'autel était dressé tantôt dans l'abside même, tantôt entre les deux petits escaliers qui, dans un grand nombre d'églises, conduisaient à l'abside (voir col. 194, fig. 50; col. 690, fig. 134); en ce cas l'autel était posé sur un socle qui le mettait de plain-pied avec le *presbyterium*. Une disposition un peu différente consistait à élever l'autel dans la nef, à une distance plus ou moins grande de l'abside; cette disposition paraît avoir été la plus fréquemment adoptée.

On ne se contentait pas de cette place centrale; pour mieux signaler l'autel et marquer sa dignité, on barrait le fond de la nef par des clôtures dressées dans les intervalles des colonnes et en travers du vaisseau central. A une époque postérieure on désigna l'espace compris dans ces barrières par le nom de *chœur*. Parfois le sol du chœur était légèrement exhaussé; il for-

[1] Duchesne, *Orig. du culte chrét.*, in-8°, Paris, 1889, p. 387-389. — [2] Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. xi, *P. L.*, t. xcv, col. 245-246. — [3] Renondi, dans les *Rec. de la Soc. arch. de Constantine*, t. xxii, p. 48; Cagnat, dans le *Bull. du Comité*, 1887, p. 105; De Rossi, *La capsella argentea*, p. 32; *Corp. inscr., lat.*, t. viii, n. 17 580. — [4] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IX, c. i, *P. G.*, t. lxvii, col. 1593. — [5] Paul Silent., *Descriptio S. Sophiæ*, édit. Bona, vs. 682-712, 720-735; Pseudo-Codinus, *Anonyme de Combefis*, vs. 141-142. — [6] Banduri, *Imperium orientale*, in-fol., Paris, 1712, t. i : *Antiq. Constant.*, l. IV, p. 210-211. — [7] Paul Silent., *op. cit.*, vs. 758, 802. — [8] A. Venturi, *Storia de l'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. ii, p. 232-242, fig. 167-174; Zimmermann, *Oberitalische Plastik in frühen und hohen Mittelalter*, in-8°, Leipzig, 1897; L. Traube, *Textgeschichte der Regula Sancti Benedicti*, dans *Abhandl. der k. bayer. Akad.*, III Kl., 1898, t. xxi; W. M. Schmid, *Zur Geschichte der karoling. Plastik*, dans *Repertorium für Kunstwiss.*, 1898, p. 196 sq.; Braun, *Le paliotto à Saint-Ambroise de Milan*, 1899; Swarzenski, *Die Regensburger Buchmalerei*, in-8°, Leipzig, 1901; A. Michel, *Histoire de l'art*, in-8°, Paris, 1905, t. i, part. 2, p. 840, fig. 449. Voir *Dictionn.*, t. i, col. 1453. — [9] E. Molinier, *L'évolution des arts mineurs du viiie au xiie siècle*, dans A. Michel, *Hist. de l'art*, t. i, p. 840-842.

Digitized by Google

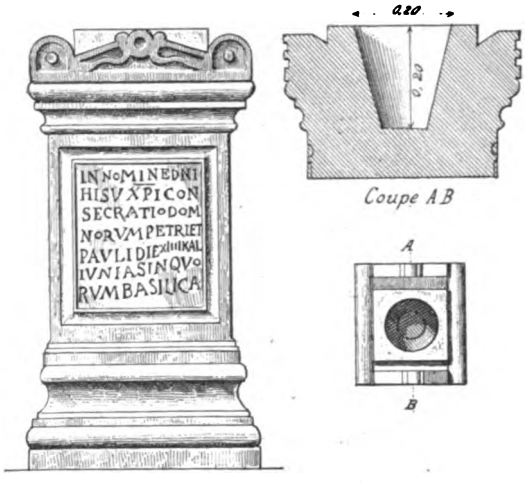


1130. — Autel de Saint-Ambroise, à Milan (*le palioto*), d'après une photographie.

Digitized by Google

mait avec ses clôtures une partie réservée. Les clôtures ont varié suivant les lieux et les époques; nous les étudierons ailleurs (voir CANCELS); néanmoins, nous pouvons dès mantenant dire en deux mots en quoi elles consistaient. C'étaient des grilles en bois ou en métal ou bien encore des murettes fort peu élevées. Le plus ordinairement c'étaient des dalles de pierre ou de marbre, ajourées ou pleines, dressées de champ. Ces dalles s'emboîtaient soit dans des encastrements ménagés le long des supports qui séparaient la nef des bas-côtés, soit dans de petits piliers à feuillures surmontés d'amortissements en forme de pomme de pin.

L'autel proprement dit ayant cessé d'être nécessairement identifié avec le tombeau perdit le caractère typique que celui-ci lui imposait et se prêta à des formes nouvelles et variées. Dès le IVe siècle on construisit beaucoup d'autels dont la table reposait sur quatre pilastres ou sur une colonnette centrale, ou sur

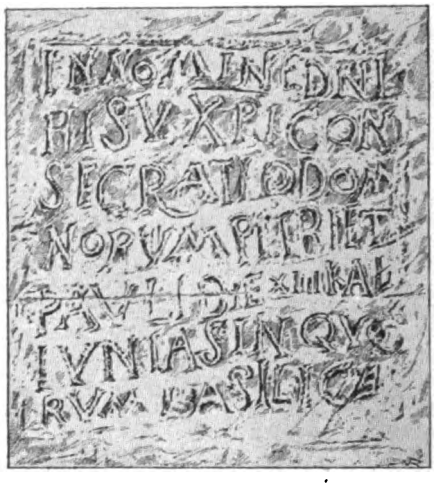


1131. — Autel de Loja.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXIX.

des dalles dressées de champ [1]. Peut-être l'idée de ces autels était-elle plus ancienne. Une colonnette faite de rangs de briques superposés, mesurant 1 mètre de hauteur sur 0m 60 de diamètre se dressait dès l'époque des persécutions près du sarcophage de Saint-Corneille [2]. Elle avait pu recevoir les vases sacrés. Au Ve siècle, les autels sur colonne sont très nombreux. L'étude des monuments actuellement subsistants a été ébauchée par Rohault de Fleury; nous la reprendrons et nous la compléterons par des études partielles. Nous pouvons dès maintenant renvoyer à l'autel d'Auriol (voir ce mot, col. 3151) en remettant les autres notices détaillées à mesure que les noms se présenteront sur l'alphabet.

La pierre d'autel pose soit sur des pilastres, soit sur des colonnettes et n'offre guère d'autre intérêt que la variété décorative d'un monument à un autre.

Lorsque les fidèles utilisaient un cippe païen ils posaient dessus une plaque de marbre. Le musée du Latran conserve trois cippes ainsi détournés de leur destination primitive [3]; la cathédrale de Digne un cippe transformé au IVe ou au Ve siècle [4]; on en connaît d'autres à Béziers [5], à Bagnols [6], etc. Un des plus curieux monuments de cette série est l'autel palimpseste d'Ispagnac (Lozère). Après avoir retaillé la pierre on a gravé le chrisme et il ne subsiste que quelques vestiges de l'inscription ancienne [7] A Loja, entre Grenade et Malaga, F. Guerra y Orbe découvrit, en 1873, les ruines d'une basilique chrétienne. Parmi les fûts de colonne en granit du pays (rouge et blanc) et les grandes plaques en terre cuite ayant pu servir au revêtement, il rencontra un cippe transformé en autel chrétien. Le cippe mesure 0m88 en hauteur et 0m37 en largeur; il est pourvu d'une corniche et d'une large base moulurée. La corniche est elle-même surmontée d'un fronton avec couronne et lemmisques; sur les côtés deux antefixes



1132. — Inscription de l'autel de Loja.
D'après Hübner, *Inscriptionum Hispaniæ latinarum supplementum*, n. 374.

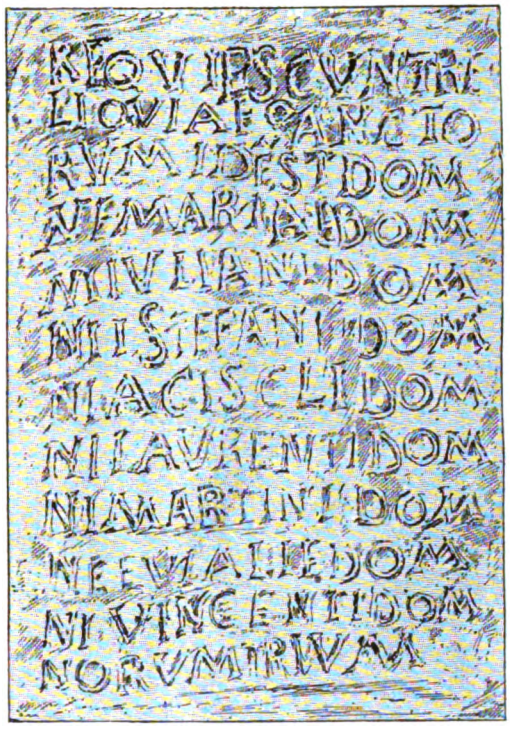
profilant deux demi-cylindres. Au niveau du sommet des frontons et entre les deux cylindres se voit une petite plate-forme dans laquelle est creusé un trou conique de 0m20 d'ouverture au sommet et de 0m20 en profondeur, c'est le *foculus* du cippe devenu le *loculus* de l'autel [8] (fig. 1131). L'inscription qui se lit sur le cippe (fig. 1132) contient le nom des trois martyrs de Cordoue mentionnés par Prudence : Faustus, Januarius et Martialis; quatre autres : Laurentius, Acisclus, Vincentius et Eulalie sont d'origine espagnole; on leur a joint le protomartyr Étienne et saint Martin de Tours. Aureliano Fernandez Guerra a supposé que la basilique n'avait pu être construite avant 453, puisque c'est à cette date que Pulchérie, fille d'Arcadius, pensa découvrir les reliques de la Vierge, ni avant 457, année la plus rapprochée entre toutes celles où le 19e de mai tombe un dimanche. Cependant rien ne prouve que la basilique ait été construite pour recevoir des reliques nouvellement arrivées en Espagne; on a pu

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 848 sq.; Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVII; l. VI, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 173, 673; Synesius, *Catastasis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1570; *Sacras columnas amplector quæ puram et incontaminatam a terra mensam sustinent.* A Lamiggiga, en Algérie, deux dalles dressées de champ servent de montants à la table d'autel, *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 517. Les autels construits d'après ce type portaient le nom d'*arca*. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c. XV, *P. L.*, t. LXXI, col. 493. — [2] De Rossi, *Roma soterr.*, t. I, pl. V. → [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 142 sq., 144, pl. VII, n. 1; 1877, p. 13, pl. III-IV; Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, p. 129, pl. XXV. — [4] F. de Saint-Andéol, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1868, p. 592 sq. — [5] L. Noguier, dans le *Bull. monumental*, t. XXXVII, p. 138. — [6] L. Alègre, dans le *Bull. monumental*, t. XXXVII, p. 397. — [7] R. Mowat, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1880, t. XLI, p. 257-260; Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, p. 130, pl. XXXVIII. — [8] F. Guerra y Orbe, *Arqueologia cristiana, Inscripcion y basilica del siglo V, recien descubiertas en el termino de Loja*, dans *La ciença cristiana*, Madrid, 1878, p. 399-414; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 17-43; Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, p. 117-118, pl. XXXIX; E. Hübner, dans *Jenær Literaturzeitung*, 1879, p. 468; le même, *Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 374.

Digitized by Google

lui attriber des reliques possédées depuis longtemps. L'écriture et le langage fixent clairement la date de cette inscription au VIe ou au VIIe siècle (fig. 1133).

Les autels en forme de cippe ne sont pas toujours d'origine païenne. En Syrie, où la pierre servait à tous les usages, plus qu'ailleurs nous trouvons des cippes chrétiens. Le sacrifice d'Abraham représenté en miniature sur l'évangéliaire d'Etschmiadsin [1] sur la pixyde d'ivoire de Berlin [2] et sur celle de Nocera [3] font voir



1133. — Inscription de l'autel de Loja.
D'après Hubner, *Inscrip. Hispaniæ latin. suppl.*, n. 374.

un cippe servant au sacrifice, identique à celui qu'a trouvé Neroutsos dans une catacombe, à Alexandrie [4].

L'art copte nous a conservé quelques cippes chrétiens. Le Kaiser Friedrich's Museum, à Berlin, conserve deux petits autels-cippes en bois [5] et le musée du Caire en possède trois en pierre calcaire, mesurant respectivement :

Hauteur.	Larg. à la base.	Larg. au sommet.
0m175	0m105	0m090
0m185	0m095	0m105
0m150 (fracture).	0m108	(fracture).

Ces autels sont décorés; l'un (fig. 1134) est de forme pyramidale, élevé sur quatre pieds. Les angles sont marqués par des pilastres sans soubassements ni chapiteaux, entre lesquels on a évidé la pierre afin de représenter une croix. D'après M. J. Strzygowski, cet autel remonterait au IIIe siècle [6], tandis que le suivant (fig. 1135), qui représente un socle élevé sur quatre colonnettes reposant à leur tour sur une base dressée sur cinq pieds, serait du IVe siècle [7]. Le troisième autel est d'un christianisme douteux, il représente un sphynx accroupi dans un petit édicule à colonnes (fig. 1136). Toute la partie supérieure manque [8].

Sans sortir de l'Égypte, nous pouvons passer des cippes aux tables d'autel. Le musée de Boulaq en possède une importante série [9]. Ces pierres sont ornées; l'une d'elles est une pierre calcaire mesurant 0m70 en hauteur et 0m50 en largeur. L'ornement y est gravé en fort relief, il représente un dôme terminé en angle aigu dont chaque extrémité repose sur une colonnette à chapiteau folié. Dans l'encadrement formé par les colonnettes et l'angle aigu, est sculptée l'image d'un Saint, les bras levés, coiffé d'un voile rejeté en arrière. Un manteau drapé est attaché aux épaules, les extrémités de ce manteau retombant en arrière atteignent la hauteur des genoux. Au-dessus de la tête s'épanouit un ornement ayant la forme de fleurs à tiges divergentes ou bien d'une coquille striée. De chaque côté de la tête est répétée la croix copte. Derrière le personnage, à hauteur d'appui, est gravé un quadrillage figurant un tapis ou une étoffe tendue. Aucune inscription n'accompagne l'image. Dans la partie laissée libre entre les bords extérieurs de la pièce et les lignes obliques du dôme angulaire, grimpent à droite et à gauche des oiseaux mystiques grossièrement sculptés et tenant à la fois de l'épervier et du moineau.

A l'extrême limite de nos études, au VIIIe siècle, nous rencontrons en Égypte quelques tables d'autel très intéressantes. Trois d'entre elles sont conservées au musée du Caire. L'une d'elles est en marbre blanc et porte une inscription funéraire relative à un certain Cosmas (fig. 1137). Elle mesure 0m96 sur 1m00 et porte la date 502 de l'ère des martyrs équivalant à l'année 786 de l'ère chrétienne [10]. Des deux autres tables d'autel, l'une est de marbre gris bleu et mesure 0m 71 en hauteur sur 0m71 en largeur et 0m10 d'épaisseur; elle est creusée à 0m05 de profondeur dans la partie centrale sauf les rebords et la bordure. Cette pierre est polie et accuse un travail soigné (fig. 1138). Il faut en rapprocher une autre table d'autel portant sculptés en demi-relief une femme et un enfant dans l'attitude de la prière [11] (fig. 1039).

Les tables d'autel égyptiennes présentent un type uniforme; une face est terminée par des angles, l'autre est arrondie. Ce type se retrouve sur la table d'agapes de Tixter [12], en Afrique; néanmoins il semble qu'en Occident on ait préféré les tables rectangulaires. Les dimensions des autels de bois de quelques basiliques

[1] J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, I, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 66, pl. IV, n. 2. — [2] J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bulletin de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1902, t. V, p. 11, fig. 4; J. E. Weis Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder*, in-8°, Freiburg, 1902, p. 98, fig. 43. — [3] Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 447, fig. 406. — [4] Neroutsos bey, *L'ancienne Alexandrie, étude archéologique*, in-8°, Paris, 1888, p. 76; nous n'insistons pas sur ce monument que nous avons décrit et reproduit, col. 1151-1152, fig. 293. Dans l'église de Arilje, en Serbie, un autel païen sculpté présentant la figure d'Atys, le dieu mutilé, forme la partie inférieure de l'autel, *Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung and Erhaltung der Baudenkmale*, Wien, 1865, p. 6. — [5] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Wien, 1904, p. 101, note 3. — [6] *Ibid.*, p. 101, n. 8752, fig. 154. — [7] *Ibid.*, p. 101, n. 8753, fig. 155. — [8] *Ibid.*, p. 102, n. 8754, fig. 156. — [9] Urbain Bouriant, *Notice des monuments coptes du musée de Boulaq*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1884, t. V, p. 60-62. — [10] *Russian archeological Society* (1896). B. Turaïeff-Virey, *Catalogue*, 1895, n. 813; Strzygowski, dans *Bull. di arch. e storia dalmata*, 1901, p. 58; A. J. Butler, *Coptic Churches in Egypt*, in-8°, Oxford, 1884, t. II, p. 8; W. E. Crum, *Coptic monuments*, in-fol., Le Caire, 1902, pl. LV, n. 8706. On trouvera une partie d'un monument semblable dans le *Recueil de travaux pour servir à l'archéol, égypt. et assyr.*, t. V, p. 67, n. 16. — [11] J. Strzygowski, *Le relazioni di Salona coll' Egitto*, dans les *Bull. di arch. e stor. dalmata*, 1901, p. 58 sq.; W. E. Crum, *Notes on the egyptian Orantes*, dans *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1899, p. 251-252; Botti, dans *Bessarione*, 1900, p. 428, fig. 2; J. Strzygowski, *Koptischs Kunst*, in-fol., Wien, 1904, p. 102, fig. 158. — [12] Voir col. 828 fig. 178.

Digitized by Google

africaines nous permettent d'en juger. A Morsott (grande basilique), rectangle de 2m79 × 1m28; à Morsott (petite basilique) 2m35 × 0m83; à Tébessa, 2m40 × 1m40. A Henchir-el-Begueur la table mesure 1 mètre sur chaque côté [1]. L'autel d'Auriol, près de Marseille est en marbre de Carrare, il mesure 1m02 en longueur, sur 0m57 en largeur et 0m10 d'épaisseur [2]; l'autel conservé au musée Borely à Marseille est long de 1m77, large de 1m12, haut de 0m15 à l'endroit de l'inscription et de 0m13 ailleurs [3].

Nous pourrions citer ici un grand nombre d'autels, nous nous bornerons à grouper quelques indications bibliographiques très brèves.

ALLENC : *Bull. Soc. nat. antiq. France*, 1881, t. XXV, p. 113; cf. t. XXIV, p. 190.

ANTIBES : A. Gazan, *Notice sur un autel ancien trouvé à Antibes*, dans le *Bull. de la Soc. des études de Draguignan*, 1881, t. XIII, p. 431-441; Gazan et Mougins de Roquefort, *Découverte dans la paroisse d'Antibes de trois autels primitifs chrétiens élevés sur monuments romains*, dans le *Congrès archéol. de France*, 1885-1886, t. LII, p. 225-241; cf. 1884-1885, t. LI, p 456-470.

BAGNACAVALLO : E. Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, p. 135, pl. XXX.

BAGNOLS : L. Alègre, *Autel roman déposé au musée de Bagnols (Gard)*, dans le *Bulletin monumental*, 1871, p. 396-399.

BÉZIERS : L. Noguier, dans le *Bulletin monumental*, 1871, p. 138.

BESANÇON : Rohault de Fleury, *Autel circulaire à Besançon*, dans le *Bull. monum.*, 1882, p. 318-328.

CASSIS : Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. XXXVII.

CAVAILLON : *La messe*, t. I, pl. LVI.

CIVIDALE : *La messe*, t. I, pl. LXII; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. II, p. 133, fig. 107.

CELEYRAN : *La messe*, t. I, pl. XXXV.

CRUSSOL : *La messe*, t. I, pl. XLVIII; *Bull. monum.*, 1874, p. 300; *Revue archéol.*, 1903, t. II, p. 295, fig. 30; Enlart, *Manuel d'archéol.*, t. I, p. 731.

DIGNE : F. de Saint-Andéol, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1868, p. 592; *La messe*, t. I, pl. XLI, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 145; D. Honnorat, *L'autel mérovingien de Notre-Dame-du-Bourg, à Digne*, dans les *Annales des Basses-Alpes; Bull. de la Soc. scient. et litt. des Basses-Alpes*, 1884-1886, t. II, p. 97-110.

ENSERUNE : *La messe*, t. I, pl. XXXIV.

ESQUELINES : *La messe*, t. I, pl. LXV.

FAVARIC : *La messe*, t. I, pl. XXXVIII; Chaillan, *L'autel mérovingien de Favaric*, dans le *Bull. monum.*, 1902, t. LXVI, p. 532-535.

FERENTILLO : *La messe*, t. I, pl. LVIII.

FERENTINO : E. Wuscher-Becchi, *Ueber ein Altar d. VII Jahrh. in der Kirche d. heil. Pankratius zur Ferentino*, dans *Röm. Quartals.*, 1903, t. XVII, p. 258-262.

HAM : Le Biez, *Quelques mots sur l'autel de Ham*, dans les *Mém. de la Soc. archéol. artist. littér. et scient. de l'arrondiss. de Valognes*, 1878-1879, t. I, p. 161; *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1847, t. XVII, p. 213; *Bull. monum.*, t. IV, p. 97; t. V, p. 101; t. XXVI, p. 725; t. XXVII, p. 130; *Congrès archéol. de France*, 1861, t. XXVII, p. 437; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, 181-186.

HENCHIR-EL-BEGUEUR : Voir *Dictionn.*, t. I, col. 709, 710, fig. 147, note 12 de la col. 710 pour la bibliographie; *La messe*, t. I, pl. L, p. 128.

1134, 1135, 1136. — Autels coptes. D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, fig. 154, 155, 156.

ISPAGNAC : *La messe*, t. I, pl. XXXVIII.

JONQUIÈRES : Carle, *L'autel roman de Saint-Vincent de Cannois, comm. de Jonquières*, dans le *Bull. du Comité de l'art. chrét. du dioc. de Nimes*, 1877, t. I, p. 21-27.

LOJA : Voir plus haut, col. 3175.

MARSEILLE : Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, 1886; *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 547; *Catal. des monum. chrét. du musée de Marseille*, p. 65, n. 32; *La messe*, t. I, pl. XLVI, XLVII.

MINERVE : Le Blant, *Inscript.*, t. II, n. 609; *La messe*, t. I, pl. XLIII.

MONT-DOL : Rever, *Sur les autels antiques de l'ancienne chapelle de Mont-Dol* (Ille-et-Vilaine), dans le *Rapport sur les trav. de l'Acad. des sc., arts et b.-l. de Caen*, 1816, p. 197.

NARBONNE : E. Le Blant, *Inscript.*, t. II, n. 619.

NOLE : *La messe*, t. I, pl. LVII.

PARENZO : *La messe*, t. I, pl. XXVII, p. 131-133.

PAVIE : *La messe*, t. I, pl. L.

RAVENNE : *La messe*, t. I, pl. XXIX-XXXIII, p. 134-136.

RIMINI : *La messe*, t. I, pl. LIII.

RATISBONNE : A. Ebner, *Die ältesten Denkmale des christentums in Regensburg*, dans *Römische Quartals.*, 1892, t. VI, p. 176 sq., pl. X.

RONCERAY : Godard Faultrier, *Les cryptes du Ronceray, massif présumé de l'autel primitif*, dans les *Mém. de la Soc. impér. d'agricult., sc. et arts d'Angers*, 1857, t. VIII, p. 110.

[1] Voir col. 710, fig. 147. — [2] Voir col. 3152, fig. 1119. — [3] E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille*, in-8°, Paris, 1894, p. 65, n. 32. Voir MARSEILLE.

Digitized by Google

SAINT-FÉLIN : *La messe*, t. I, pl. LV.
SAINT-GILLES : *La messe*, t. I, pl. LV.
SAINT-GUILHEM : R. Thomassy, *Découverte et reconstitution de l'autel de Saint-Guillaume, parent de Charlemagne et fondateur de Saint-Guilhem du Désert*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 1839, t. XIV, p. 222 sq.
SAINT-MARCEL : *Antique autel chrétien récemment découvert à Saint-Marcel-les-Sauzet, près Montélimar* (Drôme), dans le *Bull. de la Soc. départ. d'archéol. et de statist. de la Drôme*, 1884, t. XVIII, p. 285.
SAINT-SAVIN : A. de Caumont, *Note sur les autels de l'église de Saint-Savin en Poitou*, dans le *Bull. monum.*, 1840, t. VI, p. 264-269.
SAINT-VICTOR : A. H. Revoil, *Architecture romane du midi de la France*, in-fol., Paris, 1873. t. III, p. 19, fig. A.
SAINT-ZACHARIE : *La messe*, t. I, pl. XXXVI.
TARASCON : *La messe*, t. I, pl. LIV.
TORCELLO : *La messe*, t. I, pl. XXVIII, p. 133-134.
VAISON : *Bull. monum.*, 1868, p. 528; Revoil, *op. cit.*, t. III, pl. L; *La messe*, t. I, pl. XLIX.
VIENNE : *La messe*, t. I, pl. LII.
VOUNEUIL : *La messe*, t. I, pl. XLIV.

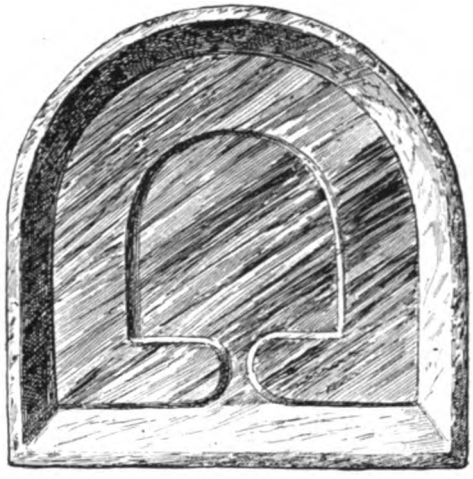
Après les tables d'autel nous pouvons en venir à leurs supports. Plusieurs musées possèdent des colonnettes ou des jambages d'autel [1]. Mgr Duchesne a décrit un de ces petits pilastres conservé au musée Alaouï, à Tunis. Il consiste en une pierre haute de 0m77, large de 0m21, portant sa décoration sur une des faces étroites; cette décoration est d'ailleurs très simple; elle se compose d'une palme surmontée de la croix monogrammatique avec les lettres α ω dans un cercle (fig. 1140). Le musée de Boulaq possède un fragment de jambage haut de 0m40 sur 0m25 de largeur [2]. Tout autour de ce fragment court une guirlande de fleur et de feuilles. L'ornement central consiste en un triangle équilatéral, du centre duquel partent trois branches, dont les sommets atteignent les sommets du triangle. Sur le sommet supérieur de ce triangle est posé un cercle, dans lequel est inscrite une rosace. Au-dessus était gravée une inscription coupée par la cassure de la pierre juste au-dessus de l'avant-dernière ligne, ce qui ne permet pas d'en rien dire. Nous possédons encore d'importants

1137. — Table d'autel. D'après Crum, *Coptic monuments*, pl. LV, n. 8706.

[1] L. Duchesne, *Monuments du culte chrétien : cuvette de fontaine et jambage d'autel*, dans R. de la Blanchère, *Le musée Alaouï*, in-4°, Paris, 1890, p. 49. — [2] U. Bouriant, *Notice des monuments coptes du musée de Boulaq*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, 1884, t. V, p. 60-62.

Digitized by Google

fragments de l'autel en marbre blanc érigé dans un tombeau construit à fleur de terre à Baccano, au 21e mille de Rome [1]. Ces fragments consistent en deux



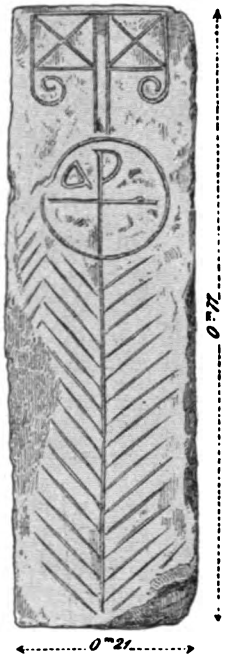
1138. — Table d'autel.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 102, fig. 157.

jambages carrés dont l'un a les faces lisses tandis que l'autre porte un ornement sur sa face principale. Cet ornement consiste en un cep de vigne qui sort du monogramme du Christ et aboutit dans un autre monogramme. Ces pilastres mesurent en hauteur 0m75; ce sont les pilastres marqués A, B sur la fig. 1141, qui représente un autel reconstitué (les suppléments étaient simplement dessinés au trait). La *mensa* est composée

1139. — Table d'autel.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 102, fig. 158.

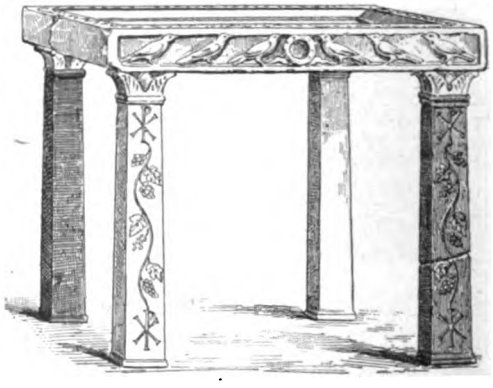
d'après divers monuments [2]. Voir fig. 207. Sur un autel de Marseille, les colombes se dirigent vers le monogramme entouré de lauriers [3]; sur un autre autel de la même ville [4] des agneaux s'acheminent vers un tertre sur lequel se tient l'agneau de Dieu. A Crussol, les colombes se tournent vers le chrisme flanqué de l'α et l'ω [5].

Les pilastres étaient tantôt isolés, tantôt accompagnés d'un cinquième pilastre place au centre du rectangle



1140. — Jambage d'autel.
D'après La Blanchère, *Collection du Musée Alaouï*, p. 49.

de la table d'autel. Parfois, mais à une époque moins ancienne, on éleva entre les pilastres soit une dalle de marbre, soit une dalle ajourée, *fenestella confessionis*, comme nous avons vu pour l'autel de saint Alexandre



1141. — Jambages de l'autel de Baccano.
D'après *Bull. di archeol. crist.*, 1875, pl. IX.

sur la voie Nomentane, soit une murette dont on a relevé quelquefois des traces. Tel pouvait être l'autel dont parle Sidoine Apollinaire, au dire duquel l'herbe poussait dans les fentes des pierres et les interstices du plâtre, si bien que le bétail venait la brouter [6].

[1] De Rossi, *Baccano* (Baccanas) *sulla via Cassia. Scoperta del cimitero di S. Alessandro vescovo e martire con parte del suo antico altare*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 142 sq., pl. IX. — [2] Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique orné de bas-reliefs et d'inscriptions latines*, in-4°, Paris, 1861; Dassy, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. I, p. 456; Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, in-8°, Poitiers, 1873, t. II, p. 62, 66, 67, 120. — [3] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, n. 547, pl. 73, fig. 438. — [4] *Dictionnaire*, col. 897, fig. 207. — [5] *Revue archéologique*, 1903, p. 295, fig. 30. — [6] Sidoine Apollinaire, *Epistular.*, l. VIII, epist. VI, *P. L.*, t. LVIII, col. 593 sq.

Digitized by Google

Nous avons signalé un cippe chrétien du musée du Caire élevé sur cinq pieds, nous venons de dire qu'on rencontre des autels dressés sur cinq pilastres, nous devons rattacher à cette série les autels élevés sur cinq colonnettes, celui d'Avignon que l'on raconte avoir été érigé par saint Agricola [1], celui de Sainte-Marthe, à Tarascon, celui de Saint-Victor de Marseille. L'autel d'Auriol, au contraire repose sur une seule colonne.

Au cours des dissertations précédentes nous avons eu, à plusieurs reprises, l'occasion de reproduire et d'étudier des autels [2]. D'autres paraîtront à leur tour à mesure que nous étudierons les accessoires de l'autel, par exemple : chandelier, ciborium, crucifix, évangéliaire, fleurs, nappe, piscine, rideaux, tapis, voile, etc. Voir ces mots.

VI. Nombre d'autels. — Le nombre des autels dans chaque église ou lieu d'assemblée des fidèles paraît s'être réduit à un seul pendant la période des origines du christianisme. C'était une réminiscence de l'usage païen qui n'admettait dans chaque temple qu'un seul autel. Saint Ignace d'Antioche nous dit formellement : « Il n'y a qu'une eucharistie, qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque. » Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ... ἕν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος [3]. Eusèbe, dans la description de la basilique de Tyr ne mentionne qu'un seul autel [4] et saint Augustin parle de l'existence de deux autels dans une ville (*civitas*) comme un témoignage visible du schisme donatiste [5] ; il est vrai qu'on peut interpréter ses paroles dans un sens figuré et cette opinion nous paraît d'autant plus probable que dès le temps des persécutions nous apprenons par un texte de saint Basile que la ville de Néo-Césarée possédait plusieurs autels [6]. Il nous paraît tout à fait probable que le texte de saint Augustin ne signifie pas que l'existence de deux autels dans la même ville est un fait anormal, mais qu'une ville a deux autels lorsque deux sectes y célèbrent chacune leur liturgie. Selon nous, la célébration du sacrifice eucharistique dans les églises domestiques, dès le temps des apôtres, implique l'existence d'un autel, et d'un seul, dans chaque lieu d'assemblée des fidèles. Cet usage est resté en vigueur dans l'Église grecque et les autres rites orientaux [7]. Il ne doit y être célébré qu'une seule fois le jour. Cependant, depuis plusieurs siècles, on a dressé des autels dans les chapelles latérales, παρεκκλησίαι, lesquelles sont en réalité des édicules distincts de l'édifice principal [8]. Ces chapelles latérales pourvues d'un autel ne sont pas d'un usage absolument général ; leur présence révèle ordinairement l'existence de relations ou d'une certaine influence de l'Église latine [9].

On a cherché, sans parvenir à un résultat certain, l'époque à laquelle les églises en Occident ont admis plusieurs autels. Aussi longtemps qu'on se contenta d'une seule messe par jour le besoin de plusieurs autels ne se faisait pas sentir. Cependant l'accroissement énorme du peuple chrétien à la suite de la paix de l'Église dut rendre bientôt insuffisante la célébration d'une unique messe [10]. Les érudits, faute d'un texte assuré, discutent le point de savoir où et quand l'ancienne discipline vit s'introduire les autels en certain nombre dans une même église [11]. Martigny avait ingénieusement observé que certaines chapelles cimétériales contiennent plusieurs *arcosolia* disposés pour la célébration du sacrifice. La description du cimetière Ostrien par le P. Marchi nous fait voir, en effet, qu'une même crypte renfermait parfois deux, trois *arcosolia* et un plus grand nombre encore puisqu'une crypte en contient onze dont huit, au jugement du P. Marchi, ont pu servir au sacrifice [12].

Cette explication n'est malheureusement pas à l'abri d'objections assez graves pour ne permettre pas de soutenir ce qui ne se justifie pas suffisamment par les faits. Les textes du IVe siècle invoqués pour prouver l'existence de plusieurs autels dans une même basilique sont tous sujets à interprétation. Le plus important est celui de saint Ambroise, en 385, racontant que les soldats en se retirant de la basilique de Milan, dont les Ariens avaient tenté de s'emparer, baisaient les autels : *milites irruentes in altaria osculis significare pacis signum* [13]. Nous avons dit que le pluriel *altaria* était communément employé pour le singulier ; ici, en tenant compte des lieux et d'une expression du Code théodosien il semble qu'il s'agit non de l'autel, mais du *bema* [14]. Un texte de saint Paulin de Nole parlant d'une basilique *aureis dives altaribus* [15] n'est pas plus décisif. A la fin du VIe siècle, l'usage est établi en Occident. Saint Grégoire Ier envoie des reliques pour la consécration de treize autels dans une église de Saintes [16] ; Grégoire de Tours parle de l'église de Braisne, près Soissons, contenant trois autels [17]. Enfin le concile d'Auxerre en 578, interdit la célébration de deux messes le même jour au même autel [18]. Une semblable prohibition s'explique par l'usage alors établi de faire célébrer plusieurs messes quotidiennement par le même prêtre [19]. Bède rapporte que saint Acca, évêque d'Hexham (déposé en 732), rassembla un grand nombre de reliques des apôtres et des martyrs et il les exposa à la vénération sur les autels : *distinctis porticibus ad hoc ipsum intra muros ejusdem ecclesiæ* [20]. L'abbaye d'Aniane comptait également plusieurs autels [21] et un capitulaire rendu à Thionville, en 805, par Charlemagne, décide au sujet des autels *ut non superflua sint in ecclesiis* [22]. Au IXe siècle, le plan de l'église de Saint-Gall en Suisse comporte dix-sept autels et ce nombre ne paraît pas avoir rien d'excessif d'après ce qui se passait ailleurs. Le patriarche

[1] C. Cahier, dans les *Annales de philosophie chrét.*, t. XIX, p. 436. — [2] Outre ceux qui ont été rappelés, voir col. 1514, fig. 359. — [3] S. Ignace, *Ad Philippenses*, IV, 1, dans *Opera patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 226. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 877. — [5] S. Augustin, *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. III, n. V, *P. L.*, t. XXXV, col. 1999. — [6] S. Basile, *Homil.*, XIX, *In Gordium, P. G.*, t. XXXI, col. 489 sq. — [7] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, in-4°, Francofurti, 1847, t. I, p. 164, 311, 477, 499. — [8] Goar, *Eucologion*, in-fol., Venetiis, 1730, p. 17 sq. — [9] Neale, *Introduction to the history of the holy eastern Church*, in-8°, London, 1850, p. 183. — [10] S. Athanase, *Apologia ad Constantium*, n. 14, *P. G.*, t. XXV, col. 612, rapporte qu'à Alexandrie, pendant la durée de son épiscopat, un incident se produisit qui contraignit l'évêque à remédier à l'insuffisance des édifices du culte trop rares et trop étroits pour suffire aux besoins de la population. Il arriva donc une année, que la population chrétienne menaça l'évêque d'aller célébrer la solennité pascale en pleine campagne s'il ne portait remède à cet inconvénient. On pourrait conclure de là que ceux qui ne pouvaient pénétrer dans l'église étaient réduits à se priver de la cérémonie liturgique ; il faut toutefois faire observer qu'il s'agit de la solennité pascale, réservée à l'évêque et non renouvelable, ce qui n'est pas absolument le cas pour la simple célébration du sacrifice eucharistique. — [11] Benoît XIV, *Bullarium*, in-4°, Romæ, 1762, t. IV, p. 132. — [12] Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive*, in-4°, Roma, 1844, p. 142, 191, pl. XXII, XXXV, XXXVI, XXXVII. Cette affirmation voudrait être fort réduite — et peut-être à bien peu de chose — à la suite des remarques que nous avons présentées plus haut sur la date des *arcosolia* et les cas dans lesquels ils étaient inutilisables pour la célébration du sacrifice. — [13] S. Ambroise, *Epist.*, XX, *ad Marcellinam, P. L.*, t. XVI, col. 1044. — [14] *Cod. theodosian.*, l. IX, tit. XLV : *De spatio ecclesiastici asyli. Pateant summi Dei templa timentibus, nec sola altaria*, etc. — [15] S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXI, n. 6, *P. L.*, t. LXI, col. 329. — [16] S. Grégoire Ier, *Epistular.*, l. VI, epist., XLIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 834. — [17] S. Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 734. Cf. Mabillon, *De liturgia gallicana*, in-4°, Paris, 1685, p. 70. — [18] Mansi, *Concil. ampliss. collect.*, t. IX, col. 913, *Concil. Autissiodorense*, can. 10. — [19] Walafrid Strabo, *De reb. eccles.*, c. XXI, *P. L.*. t. CXIV, col. 943. — [20] Bède, *Hist. eccles.*, l. V, c. XX, *P. L.*, t. XCV, col. 269 sq. — [21] *Acta sanct.*, febr. t. II, p. 614. — [22] *Capitularia regum francorum*, édit. Baluze, in-fol., Paris, 1780, t. I, p. 422.

Digitized by Google

de Grado, Fortunatus, mort en 825, élevait trois autels dans un simple oratoire, cinq autels dans un autre [1].

VII. Autels portatifs. — Voir Antimension, col. 2319-2322. Aux indications contenues dans la dissertation du P. Petridès, nous croyons utile d'ajouter les informations suivantes. On peut soupçonner l'existence et l'usage d'autels portatifs dès la plus lointaine antiquité en s'appuyant sur le texte de saint Cyprien [2] qui prévoit le cas ou les prêtres auront à célébrer le saint sacrifice dans les prisons. Il leur recommande de s'entourer des plus grandes précautions afin de ne pas être vus. J.-B. Thiers paraît être dans l'erreur quand il soutient que les autels portatifs n'ont pas été introduits avant le viiie siècle. Indépendamment des textes sujets à discussion on peut apporter le témoignage de Bède qui raconte que deux Anglais missionnaires chez les Saxons, en 692, emportaient avec eux les vases sacrés et la pierre d'autel, *tabulam altaris vice dedicatam* [3]. Saint Wulfran apôtre de la Frise, avant 740, s'était également muni d'un autel portatif [4]. Brower décrit ainsi qu'il suit l'autel portatif de saint Willibrord : *Hoc altare Willebrordus in honore Domini Salvatoris consecravit, supra quod in itinere missarum oblationes Deo offere consuevit, in quo et continetur de ligno crucis Christi et de sudario capitis ejus* [5]. L'auteur anonyme des miracles de saint Denys écrit que les moines qui accompagnaient en qualité de chapelains Charlemagne dans ses campagnes contre les Saxons emportaient une table de bois qu'ils couvraient avec des linges et dont ils se servaient comme d'autel [6] : *quibus lignea tabula erat, quæ linteo adoperta modum altaris efferebat.*

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à discuter l'autel portatif conservé dans l'église Santa-Maria in Campitelli, à Rome, et qu'on attribue, on ne sait trop pour quelle raison, à saint Grégoire de Nazianze. Il est probable que le plus ancien monument parmi les autels portatifs est celui de Saint-Cuthbert († 687), trouvé avec les ossements du saint dans la cathédrale de Durham et conservé aujourd'hui dans la bibliothèque du chapitre. Il consiste en une tablette de bois recouverte d'une feuille d'argent. Sur le bois on peut lire : IN HONOR..... S PETRV et deux croix. Le sens des lettres tracées sur l'argent est, jusqu'aujourd'hui, indéchiffrable [7]. Un autel semblable fut, au dire de Siméon de Durham, trouvé sur la poitrine de saint Acca, évêque d'Hexham (740). Il était fait de pièces de bois réunies par des clous d'argent; on y lisait ces mots : *Alme Trinitati agie Sophie Sanctæ Mariæ* [8]. Le chroniqueur ne dit pas si cet autel contenait des reliques.

VIII. Bibliographie. — Bargès, *Notice sur un autel chrétien antique orné de bas-reliefs et d'inscriptions latines*, in-4°, Paris, 1861. — D. Bartolini, *Sopra l'antichissimo altare di legno rinchiuso nell'altare papale della sagro santa arcibasilica lateranese*, in-8°, Roma, 1852. — Barraud, *Autel portatif du xe siècle*, dans les *Mém. de la Soc. acad. d'arch., sc. et des arts du départ. de l'Oise*, 1852-1855, t. ii, p. 431 sq. — A. Baumstark, *Altarkreuze in nestorianischen Klöstern des vi. Jahrhunderts*, dans *Römische Quartalschrift*, 1900, p. 70-71. — B. Bebel, *De aris et mensis vett. eucharisticis*, in-4°, Argentorati, 1666. — E. Bishop, *On the history of the christian altar*, dans *Downside Review*, n. 71, July 1905. — P. Berthaud, *Liber singularis De ara*, in-8°, Nannetis, 1636, réimprimé dans Grævius, in-fol., Trajecti ad Rhenum, 1694, t. vi, col. 231-406. — J. Blackburne, *A brief historical inquiry into the introduction of stone altars into the christian Church*, in-8°, Cambridge, 1844. — J. Bona, *De rebus liturgicis*, in-4°, Paris, 1672, l. I, c. xx, p. 164-174. — J.-C. Broussolle, *Histoire de l'autel chrétien*, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. xl, p. 485-499. — Cirot, *Notes sur les autels*, dans *Séances générales tenues en 1843 par la Société française pour la conservation des monuments historiques*, in-8°, Caen, 1843, p. 165-176 ; *Bull. monumental*, 1843, t. ix, p. 525-536. — J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1886, t. ii, p. 59-220 ; *L'autel chrétien, étude archéologique et liturgique*, in-8°, Bruges, 1883. — De Cougny, dans le *Bulletin monumental*, 1874, t. xl, p. 300. — A. Darcel, *Les autels portatifs*, dans les *Annal. archéol.*, t. xvi, p. 77-89. — Dassy, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. i, p. 456. — J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Paris, 1877, t. iii, p. 488-495. — J. T. Emmerling, *Situs altarium nostrum vers. Orient. c. aliis gent. numina adorandi ritibus*, in-4°, Ienæ, 1668. — J. A. Fabricius, *De aris veterum christianorum*, in-4°, Helmstadii, 1697, t. i, p. 201-255. — P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, in-8°, Paris, 1897, t. i, p. 201-255. — J.-B. Gattico, *De oratoriis domesticis et de usu altaris portatilis juxta veterem ac recentem Ecclesiæ disciplinam*, in-fol., Romæ, 1746. — J. G. Geret, *De veterum christianorum altaribus*, in-4°, Onoldini (= Anspach), 1755. — A. Heales, *The archæology of the christian altar*, in-8°, London, 1881. — C. Heideloff, *Der christliche Altar archäologisch und artistich dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte des Altars und zur Erhaltung älterer Kirchendenkmale und deren Wiederherstellung*, mit erklarenden Text von Georg Neumann, in-fol., Nürnberg, 1838. — J. Helbig, *L'autel catholique et son décor*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1892, t. iii, p. 93 103. — J. W. F. Hofling, *Die Lehre von Irenæus vom Opfer*, in-8°, Erlangen, 1840. — J. L. Keyser, *De altaribus portatilibus*, in-4°, Ienæ, 1695. — J. Kreuser, *Die christlichen Altaren*, in-8°, Brixen, 1869. — Fr. Laib et F. J. Schwarz, *Studien über Geschichte des christlichen Altars*, in-4°, Stuttgart, 1858. — Lambert, *Notice sur les autels chrétiens*, dans le *Bulletin monumental*, 1840, t. vi, p. 100-103. — Lassus, *Les anciens autels*, dans les *Annales archéologiques*, 1849, t. ix, p. 1-9, 87-98. — H. Lucas, *The early Fathers and the christian altar*, dans *The Month*, 1891, t. lxxii, p. 39-51. — J. Mallet, *Essai sur les autels*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1879, t. xi, p. 47-68. — J. Mède, *On the name altar, anciently given to the holy table*, dans *Works*, in-fol., London, 1864, t. ii, p. 486-500. — Messmer, *Untersuchungen über die Crypta und dem Altar der christlichen Kirche*, dans *Mittheilungen der k. k. Central-Commiss.*, Wien, 1864. — M. Meurer, *Altarschmuck*, in-8°, Leipzig, 1867. — De Mortillet, dans *Le musée archéologique*, 1875, p. 108-111. — P. du Moulin, *Dissertatio de altaribus et sacrificiis veterum christianorum*, in-4°, Hanau, 1607. — Münzenberger, *Zur Kenntniss und Würdigung der mittelalterlichen Altare Deutschland*, in-8°, Frankfurt-am-Main, 1884. — Nesbitt, dans *The Archæologia*, 1866, t. xl, pl. viii, n. 5, *On the churches at Rome earlier than the year 1150*. — Parenty, *Recherches sur la forme des autels* [au moyen âge], dans le *Congrès scientifiq. de France*, 20e session, t. xxxi, p. 201-209. — Paulowitch, *Sacrorum altarium multiplicitas et cultus a novatorum technis et impetu vindicatus*, in-4°, Anconæ, 1791. — Pocklington, *Altare christianorum*, in-4°, Londini, 1637. — F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870. — Ch. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéolog. sur ses monuments*, in-4°,

[1] C.-A. Marin, *Storia civile e politica del commercio di Veneziani*, in-8°, Venezia, 1798, t. i, p. 270. — [2] S. Cyprien, *Epist.*, iv, 2, *P. L.*, t. iv, col. 231. — [3] Bède, *Hist. eccl.*, l. V, c. x, *P. L.*, t. xcv, col. 244. — [4] Surius, *Vitæ sanctorum*, t. ii, p. 294. — [5] Brower, *Annales Trevirenses*, in-4°, Coloniæ, 1626, an. 718, § 112, p. 364. — [6] *Miracula S. Dionysii*, l. I, c. xx, dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, sæcul. iii, part. 2, p. 350. — [7] James Raine, *S. Cuthbert*, in-4°, Durham, 1828, p. 200. — [8] *Monumenta historica Britanniæ*, in-fol., London, 1848, p. 659.

Digitized by Google

Paris, 1883, t. I. — A. Sacco, *L'arte nel culto e specialmente nell'altare*, in-8°, Firenze, 1901. — A. Schæpkens, *Autels portatifs*, in-8°, Bruxelles, 1849. — A. Schmidt, *Der christliche Altar, und sein Schmuck archäologisch liturgisch dargestellt*, Regensburg, 1871. — J. A. Schmidt, *Dissertatio historico-ecclesiastica de altaribus portatilibus*, in-4°, Iéna, 1694. — S. T. Schœnland, *Histor. Nachricht von Altaren*, in-4°, Leipzig, 1716. — A. Stegensek, *Ein longobardischer Altar in S. Maria del Priorato auf dem Aventin*, dans Στρωματίον Ἀρχαιολογικόν, in-8°, Rom, 1900, p. 78-84. — Sven Bring, *Dissertatio historica de fundatione et dotatione altarium*, Londini, 1751. — J.-B. Thiers, *Dissertation sur les principaux autels, la clôture du chœur et les jubés des églises*, in-12°, Paris, 1688. — J. Treiber, *De situ altarium versus orientem*, in-4°, Ienæ, 1668. — G. Voigt, *Thysiasteriologia sive de altaribus veterum christianorum*, ab Alb. Fabricio edit., in-8°, Hamburgi, 1709. — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the ante-Nicene Church*, in-12, London, 1897, p. 78-82. — B. Wildvoger, *De juribus altarium*, in-4°, Ienæ, 1716.

H. LECLERCQ.

AUTHENTICA. Voir SEMAINE SAINTE.

AUTOCEPHALI ou **ACEPHALI** (Αὐτοκέφαλοι, Ἀκέφαλοι), nom donné aux métropolitains qui restèrent indépendants des patriarches après la création des patriarcats. Ravenne paraît dans ce cas au VIIe siècle. Le nom est aussi donné à une classe d'évêques, au XIe siècle, qui dans les patriarcats d'Orient, Constantinople, Jérusalem, Antioche, dépendaient directement du patriarche sans passer par un métropolitain, et d'une façon générale aux évêques qui ne dépendaient pas d'un métropolitain. La question est plutôt du ressort du droit canon.

Cf. Bingham, *The antiquities of the Christian Church*, dans *The Works*, t. I, p. 216-217; Du Cange, *Glossarium infimæ latinitatis*, à ce mot; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, à ce mot; Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, t. IV, p. 489; Smith, *Dictionary of Christian antiquities*, v° *Autocephali*; Kraus, *Realencycl.*, au mot Ἀκέφαλοι; *Kirchenlexicon*, au mot *Autocephali*; Zaccaria, *Onomasticon*.

W. HENRY.

I. AUTUN (ARCHÉOLOGIE). — I. Polyandre de Saint-Pierre-l'Estrier. II. Épigraphie. III. Sarcophage. IV. Tableau mural. V. Diptyque. VI. Manuscrits liturgiques. VII. Bibliographie.

I. POLYANDRE DE SAINT-PIERRE-L'ESTRIER. — Le chef-lieu de la *civitas Æduorum* est désigné dans les écrits de Grégoire de Tours sous les noms d'*Augustodunum*[1] et d'*urbs Augustodunensis*[2]; on rencontre assez souvent chez le même auteur la forme *Augustidunensis*[3]. Le territoire de la cité est appelé par lui *civitas, urbs* et *terminus Augustodunensis*[4]. On voit par là que le nom *Ædui*, encore en usage au commencement du VIe siècle, lors de la rédaction de la *Notitia civitatum*, ne l'était plus à la fin de ce siècle. On trouve une fois, il est vrai, l'épithète *Æduenus*[5] jointe au nom de saint Symphorien par Grégoire, mais ce n'est plus qu'une réminiscence[6]. Le cimetière d'Autun fournit à Grégoire la matière de deux chapitres du livre *De gloria confessorum*. Nous y voyons qu'au IVe siècle, on s'imaginait entendre dans ce cimetière une psalmodie mystérieuse pour laquelle les fidèles jadis ensevelis dans ce lieu fournissaient le chœur[7]. Au XVIIe siècle, Ruinart et Martène ont encore pu voir les murs privés du toit de l'église Saint-Étienne, qui occupait la place de la *basilica Sancti Stephani*, mentionnée par Grégoire comme attenante au cimetière[8]. On y montrait aussi dans un oratoire consacré à saint Cassien, l'un des anciens évêques d'Autun, le sépulcre de ce bienheureux que l'évêque de Tours avait vu de ses yeux[9]; par contre, le tombeau de l'évêque Simplicius avait disparu[10]. Il paraît probable que le tombeau de saint Réticius, évêque d'Autun, mort en 334, et enseveli à côté de sa femme[11], se trouvait dans le même cimetière, car on le conservait encore au temps de Ruinart dans l'église de Saint-Pierre-l'Étrier, voisine du cimetière[12]. Lors du passage de dom Martène on voyait sur l'emplacement de ce cimetière, situé à un kilomètre au nord-est de la ville, de nombreuses tombes de pierre en forme d'auge[13]. Le cimetière est connu sous le nom de « polyandre de l'Estrée » ou de « Saint-Pierre-l'Étrier » et jadis *cœmeterium sancti Petri a Via strata*. Ce polyandre était primitivement un cimetière païen[14] et c'est là que la communauté d'Autun dut faire enterrer ses membres puisqu'on y a retrouvé plusieurs épitaphes chrétiennes antiques. Un comédien improvisé archéologue dans les dernières années du XVIIIe siècle[15], le sieur de « Beauméni » écrit à la date de 1781 : « Comme j'avois entendu dire que M. l'abbé de l'Épée avoit fait des recherches en cet endroit dont il avoit été très satisfait, je parcourus tout le canton et j'y trouvai encore plusieurs sarcophages de pierre blanche et dure autour de l'église, qui sont les restes de ceux que ce même abbé de l'Épée avoit tant admirés. J'appris du curé qui m'assura qu'il en avait vu plus de soixante, que presque tous sont dissipés, et que lui-même en avait vendu quatorze ou quinze jusqu'à un demi-louis la pièce, et qu'il savait que les acquéreurs ne les avoient achettéz que pour en faire des auges pour abbreuver le gros bétail. Quant à ceux qui sont encore autour de l'église, ce ne sont que des auges sépulcrales fort simples de six à sept pieds. »

Ce nom de « polyandre » ne s'est pas rencontré, à notre connaissance, sur les marbres[16]; Grégoire de Tours y fait probablement allusion lorsqu'il écrit : *Cœmeterium apud Augustodunensem urbem Gallica lingua vocavit, eo quod ibi fuerint* MULTORUM HOMINUM

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. LXXI, col. 243. On trouvera dans les *Mém. de la Soc. éduenne*, 1872, t. I, p. 404, un bon plan d'Augustodunum. — [2] *De gloria martyrum*, c. LXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 769. — [3] *Augustidunensis*, dans *Hist. Francor.*, l. IX, c. XXXIX, XLI; l. X, c. XXVI, XXVIII; la forme *Augustodunensis*, dans *Hist. Francor.*, l. II, c. XV; l. V, c. V; l. IX, c. XXIII; *De gloria martyrum*, c. XCII; *De gloria confessorum*, c. LXXIII, XCVIII; *Vitæ Patrum*, c. VII, § 1; c. VIII, § 12, *P. L.*, t. LXXI, col. 515, 520, 558, 559, cf. 214, 320, 504, 786, 881, 901, 1036, 1051. — [4] *Vitæ Patrum*, c. VII, § 1; *De gloria martyrum*, c. LII; *De gloria confessorum*, c. LXXV, XCVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 754, 882, 901. — [5] *Miracula sancti Juliani*, c. XXX, *P. L.*, t. LXXI, col. 818. — [6] A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VI siècle*, gr. in-8°, Paris, 1878, p. 203 sq. — [7] *De gloria confessorum*, c. LXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 881. — [8] *Ibid.*, c. LXXIII, col. 881. — [9] *Ibid.*, c. LXXIV, col. 882. — [10] *Ibid.*, c. LXXIV, col. 882. — [11] *Ibid.*, c. LXXV, col. 883. — [12] D. Ruinart, *Gregorii episc. Turon. opera omnia*, in-fol., Parisiis, 1699, col. 955, note *c*. Roidot, *Épigraphie autunoise*, dans les *Mém. de la Soc. éduenne*, 1888, t. XVI, p. 302, croit qu'il fut tiré du lieu où Ruinart l'avait vu, vers le milieu du XVIIIe siècle. — [13] *Ibid.*, col. 954; Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, t. I, part. 1, p. 162 : « Ce cimetière est tel encore que Grégoire de Tours le dépeint, mais dans la dernière négligence, et il est surprenant qu'un lieu aussi vénérable soit comme abandonné. » — [14] Sur ce cimetière, cf. J. Gabr. Bulliot, *Notice sur l'abbaye de Saint-Martin, près d'Autun*, in-8°, Autun, 1843. Le même *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Martin d'Autun, de l'ordre de Saint-Benoît*, in-8°, Autun, 1849, t. I, p. 48, 393, 401, 413; Anat. de Charmasse, *Autun et ses monuments, avec un précis historique*, in-16, Autun, 1889, p. 233. — [15] Sur Beauméni qui reçut en 1780 de l'Académie des inscriptions la mission de relever les monuments antiques, cf. P. Mérimée, *Notes d'un voyage en Auvergne et en Limousin*, in-8°, Paris, 1838, p. 101; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 25; Michaud, *Biographie universelle*, t. V, col. 20. — [16] Steiner, *Codex inscriptionum romanarum Rheni*, in-8°, Darmstadt, 1837, n. 663, trouve ce mot sur une inscription qu'il considère à tort comme antique.

Digitized by Google

cadavera funerata[1]. Aujourd'hui, le polyandre fait partie, comme le hameau de Saint-Symphorien, de la commune de Saint-Pantaléon-les-Autun.

Les premiers évêques d'Autun furent généralement ensevelis, nous l'avons dit, dans les monuments païens du polyandre de Saint-Pierre-l'Étrier. Leurs tombeaux furent placés dans l'église Saint-Symphorien, dans celle de Saint-Étienne ou dans les édicules dispersés sur les principales sépultures; parmi ces tombeaux les anciens historiens de la ville en mentionnent quelques-uns en marbre.

Le plus ancien serait celui de saint Amator regardé comme le premier évêque d'Autun. On lit dans l'histoire manuscrite de l'Église éduenne, par Bonaventure Goujon, notaire, qui vivait vers 1600 : « Il y a un grand et fréquent apport de toute part, au lieu du sépulcre de Saint Amator, lequel est hors et proche la cité d'Autun, au lieu de Saint-Pierre-l'Estrier, auquel sont encore aujourd'hui ses reliques religieusement gardées dans un tombeau de marbre assez haut enlevé, fort laborieusement travaillé et bien cimenté à la durée; sur icelluy les chrétiens érigèrent une chapelle ou cellule qui contient seulement autant d'espace qu'il en falloit pour enfermer le corps et un petit autel. » Ce tombeau était encore en place au XVIIIe siècle, quand dom Martène et dom Durand le visitèrent. Par une circonstance singulière, due peut-être à un scrupule religieux pour l'inviolabilité des morts, la pierre commémorative dédiée aux mânes d'un Sénonais, que remplaçait l'évêque dans son tombeau, fut placée sous le tombeau d'Amator. Lorsque fut détruit, peu d'années avant la révolution, le sarcophage romain de saint Amator, on retrouva au-dessous le cippe funéraire du premier possesseur, sur lequel on lut :

D · M
VOLVS
IVS SE
NONEVS

Saint Rheticius, saint Simplice, saint Procule furent également ensevelis au Polyandre, mais Goujon, qui avait vu toutes les sépultures subsistant de son temps et qui a mentionné avec soin les « tombeaux de marbre » ne parle pas des leurs. Il ne cite, après celui de saint Amator, que celui de saint Cassien, « qui fut enseveli dans le grand cimetière des chrétiens au lieu où se voit encore de présent son cercueil, sur lequel fut depuis érigée une chapelle qui porte son nom jusqu'à cette heure; son cercueil était de marbre blanc, » et Grégoire de Tours ajoute que de son temps le tombeau de saint Cassien était tellement usé par les fidèles, qui en grattaient le marbre pour l'employer en guise de remède, qu'il en était troué.

Saint Euphrone, mort en 490, était enseveli dans l'église de Saint-Symphorien qu'il avait fait bâtir; il était déposé dans le grand autel avec le corps de saint Procule, autre évêque d'Autun. Martène et Durand les virent encore à cette place vers 1715.

II. ÉPIGRAPHIE. — L'inscription d'Euphronia[2], aujourd'hui disparue, nous est parvenue grâce à un dessin de Legouz de Gerland, qui dit que la copie a été exécutée sous ses yeux et par une main sûre (fig. 1142).

1142. — Inscription d'Euphronia.
D'après *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, pl. 2, n. 5.

Edme Thomas décrit ainsi le monument : « On trouva encore à Saint-Pierre-l'Estrier une pierre carrée de marbre blanc qui est à présent au logis de M. Munier, avocat du roi à Autun, faisant partie d'un sépulcre entier, à l'une des faces duquel on a taillé une vestale ou prêtresse. En voici la figure... Cette inscription ancienne est la plus considérable qu'on voie à Autun. » De son côté, le propriétaire du marbre, Munier, en a donné une description très différente, mais il convient de dire que les nombreuses mutilations subies par le monument rendent le sujet presque méconnaissable. Une copie contenue dans le ms. de la collection Dupuy à la Bibliothèque nationale, *vol. 667*, fol. 13, offre pour le bas-relief quelques différences avec le dessin de Legouz de Gerland.

[1] *De gloria confessorum*, c. LXXIII. Cf. Munier, *Éloge des hommes illustres de la ville d'Autun*, in-4°, Dijon, 1660; le P. Lempereur, *Dissertation sur les tombeaux antiques qu'on voit à Autun*; Germain, *Lettre sur les antiquités d'Autun*, dans les *Annales de la Soc. éduenne*, 1860-1862, p. 433 sq.; Bulliot, *Notice sur un sarcophage en marbre blanc du musée d'Autun*, dans les *Mém. lus à la Sorbonne*, nov. 1861, in-8°, Paris, 1863, p. 155; *Ann. de la Soc. éduenne*, 1862-1864, p. 237 sq. — [2] J. Munier, *Recherches et mémoires servans à l'histoire de l'ancienne ville et cité d'Autun*, revue par Cl. Thiroux, in-4°, Dijon, 1660, p. 26; Edme Thomas, *Histoire de l'antique cité d'Autun*, édit. Devoucoux, in-4°, Autun, 1846, p. 84; Maffei, *Galliæ antiquitates quædam selectæ*, in-4°, Veronæ, 1734, p. 90; Le même, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, epist. dedic.; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCLXIV, ms.; Steph. Ladoneus, *Augustoduni, amplissimæ civitatis et Galliarum quondam facile principis, antiquitates*, in-8°, Augustoduni, 1640, p. 9; Gudius, *Antiquæ inscriptiones*, in-fol., Leovardiæ, 1731, p. 319, n. 18; P. Mazochi, *In causa Hilari fide constituti actorum recensio*, in-4°, Napoli, 1745, p. 31; Sabbatini, *Epistola ad card. Besutium de Hilarii epigrammate*, p. 30; Breval, *Remarks on several parts of Europe relating chiefly to the history, antiquities and geography*, in-fol., London, 1723-1726, t. II, p. 122; Mazochi, *Spicilegium biblicum*, in-4°, Napoli, 1762, t. III, p. 180; A. Zaccaria, *De veterum christianarum inscriptionum usu in rebus theologicis*, in-4°, Venetiis, 1761, et dans le *Cursus theologiæ* de Migne, in-4°, Paris, 1838, t. V, p. 369; B. Legouz de Gerland, *Dissertations sur l'origine de la ville de Dijon*, in-4°, Dijon, 1771, p. 84, pl. IV, n. 1; J. Rosney, *Histoire de la ville d'Autun, connue autrefois sous le nom de Bibracte, capitale de la république des Éduens*, in-4°, Autun, an XI (1802), p. 274; C. Ragut, *Statistique du département de Saône-et-Loire*, in-4°, Mâcon, 1838, t. II, p. 392; F. Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, in-4°, Altona, 1825, p. 109; le même, *Symbolæ ad interpretationem evangelii Joannis ex marmoribus et numis, maxime græcis*, in-4°, Hafniæ, 1826, p. 8; E. Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 14, pl. 2, n. 5; t. II, p. 599; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 2718.

Digitized by Google

Texte d'après ce ms. et d'après le *Corpus*.

EVFRONIA · EV	EVFRONIA· EVF }
FILIA ET M	FILIA · ET · M }
NAVFRAGIO	NAVFRAGIO }
NECTA · NATVM	NECTA · NAT } *a*
PRI·KAL NO	PRI · KAL · NO } *v*
PERCEPIT	PERCEPIT
III ID APRIL	III ID · APRIL
DECESSIT	DECESSIT
PRI KAL·MAI	PRI·KAL·MAI

L'inscription offre une particularité philologique intéressante dans l'emploi du mot *necta* contraction du participe passé de *neco* dont l'existence, quoique constatée par Priscien et par Diomède, n'est attestée parmi les passages non contestés que par notre marbre [1]. D'après les grammairiens que nous venons de rappeler *nectus* ne pouvait servir, à l'époque de notre monument, à exprimer toute mort violente ou accidentelle. Selon Priscien, *necatus* s'applique à la mort par le fer, *nectus* s'emploie pour les autres violences; Diomède pense de même et nous voyons que le lapicide de l'épitaphe d'*Eufronia* s'est conformé à la règle qu'ils posent puisque la défunte a été noyée, elle est morte sans blessures. Toutefois le grammairien Festus n'admet pas de distinction entre *necatus* et *nectus*, mais seulement entre *occisus* et *necatus* dont il néglige le contracte. Dans ses emplois les plus anciens *neco* exprimait la mort violente, sous une forme quelconque, ce n'est que plus tard que le sens se spécialise [2].

A l'époque où fut gravée l'inscription d'Autun, on en était à suivre ce sens et ceci suffit à nous mettre en garde contre le dessin de Legouz de Gerland dans lequel les caractères semblent nous reporter à l'époque augustale. Il n'en est rien. Gravée sur un fragment de sculpture païenne, l'inscription d'Eufronia doit appartenir à la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle. Elle contient la date de la naissance, celle du baptême exprimé par *percepit* et celle de la mort.

Une épitaphe, jadis déposée à Saint-Pierre-l'Étrier, remonte à l'année 378 [3]. Le P. Lempereur nous dit qu'elle était gravée sur la couverture d'un tombeau de pierre long de trois pieds; « elle est, dit-il, du plus beau caractère du monde. » D. Martène et D. Durand ont pris copie de l'inscription qu'ils accompagnent d'un symbole unique en son genre dans le symbolisme chrétien; c'est une colombe tenant dans ses pattes un serpent, il y a tout lieu de croire que ce prétendu serpent était un rameau d'olivier grossièrement représenté [4].

MEMORIAE AETERNAE
QVIETAE QVAE VIXIT ANN · I · D · III
H · VIII · DECESSIT VIII KAL · NOV
VALENTE VI ET VALENTINIANO·II·CONS·

Nous avons donné (col. 369) une inscription acrostiche adressée par Fortunat à Syagrius, vingt-et-unième évêque d'Autun, et destinée à être exécutée en deux couleurs dans le vestibule de l'église Saint-Étienne, près du polyandre de Saint-Pierre-l'Estrier, église dont la construction était due à Syagrius [5].

Deux autres inscriptions ne nous sont parvenues que dans d'informes copies des manuscrits de Beauméni. Nous ne pouvons cependant les négliger puisqu'elles proviennent du célèbre polyandre qui nous occupe [6].

....ΛCEI TIGRIDIVS CAS
TVS PVER ET IECTOR IEIIX
IMPIR QVI BEΛTVS QVI

Hic jacet Tigridius, castus puer et lector. Felix semperque beatus qui...

Il va sans dire que cette restitution n'est donnée que sauf réserve, ainsi que la suivante [7].

PER SΛECVIVM SINISAI
CVIICOLΠACIONI
TRΛNSIVIIIS XI KAI
MART IN PACK PPECESSI

Per sæculum... transivit s(ub) d(?) XI kal. mart. in pace precessit.

Nous parlerons ailleurs d'une inscription grecque ayant appartenu à quelque antique bénitier. Voir EAU BÉNITE [8].

Nous abordons maintenant l'étude d'un des joyaux de l'épigraphie chrétienne. Le 24 juin [9] 1839, des ouvriers terrassiers travaillant sur l'emplacement du polyandre mirent à découvert six fragments d'une plaque de marbre couverte de caractères grecs. M. du Trousset d'Héricourt et M. Devoucoux étant venus le jour même visiter le cimetière furent mis au courant de la trouvaille, l'achetèrent séance tenante et la firent transporter au séminaire. « Je vois encore ces chers marbres, écrivait trente-trois ans plus tard le cardinal Pitra, sortir de la voiture de Mgr d'Héricourt et passer dans ma chambre de professeur. C'était le soir, j'allumai toutes mes chandelles et je restai toute la nuit, dévorant les lettres et les épelant à tous les effets de la lumière. Au point du jour, après avoir rendu grâce au céleste poisson, je courus au cimetière... » Il y trouva un septième fragment, celui qui contenait les premières lettres du nom de Pectorius, auteur de l'inscription [10]. Le titulus consiste en une tablette de marbre blanc de 0m53 de hauteur sur 0m54 de largeur et 0m02 d'épaisseur. L'écriture est belle, lisible sauf dans la partie gauche; deux fragments assez considérables n'ayant pas été retrouvés, l'un en haut, l'autre à la base de la pierre il en résulte quelques reconstitutions, conjectures et lectures assez discutées, quelques éclats n'ont pu être retrouvés. La hauteur des lettres varie entre 28 et 30 millimètres (fig. 1143).

[1] Forcellini donne au mot *nectus* un passage très douteux de Cicéron et un vers de Serenus Sammonicus, médecin qui vivait au IIIe siècle de notre ère, dans lesquels on a pensé retrouver ce participe. Priscien mentionne un autre participe contracte *enectus* employé par Horace, Tite-Live et Cicéron, il fait dériver *nectus* et *enectus* de *necui*. — [2] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 17, note 2-4, cite d'autres emplois de ce contracte. Le même, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, in-8°, Paris, 1890, p. 79, rapproche *naufragio necta* du verbe *nayer* qui se dit encore dans les campagnes. — [3] Lempereur, *Dissertations sur les tombeaux antiques qu'on voit à Autun ou dans les environs*, p. 17; Edme Thomas, *Hist. de l'antique cité d'Autun*, in-4°, Autun, 1846, p. 239; *Voyage littéraire de deux bénédictins*, t. I, p. 162; Muratori, *Novus thes. vet. inscr.*, p. MDCCCCXCVIII, n. 7; p. MMCI, n. 1; Hagenbuch, *Epistolæ epigraphicæ*, in-4°, Tiguri, 1747, p. 226; Secchi, *Epigramma greco-cristiano d'Augustoduno*, in-8°, Roma, 1840, p. 9; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 19, n. 7. — [4] Les deux copies de l'inscription publiées par Muratori (voir la note précédente) diffèrent légèrement entre elles. La 1re porte QUIETÆ, la 2e porte QUIETAT, en outre la 1re porte D. III et la 2e porte M. III. La copie d'Edme Thomas présente : QUIETATÆ, enfin D. Martène et D. Durand, donnent QUIETÆ. — [5] Labbe, *Nova bibliotheca manuscriptorum*, in-fol., Parisiis, 1643, t. I, p. 423, cf. p. 567. — [6] *Antiquités et monuments anciens du Bourbonnois*, ms. de Beauméni, cf. E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 25, n. 9, pl. 2, n. 7. — [7] Même source, cf. E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 26, n. 10, pl. 3, n. 8. — [8] Martigny, *Dictionnaire*, 2e édit., in-8°, Paris, 1877, p. 263; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 80. — [9] Cette date du 24 juin est donnée par Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 554, et D. Cabrol, *Hist. du card. Pitra*, p. 30; tandis que Fr. Lenormant, *Mém. sur l'inscr. d'Autun*, et E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 9, ont donné le 25 juin. Cf. Roidot, *L'inscription grecque chrétienne d'Autun*, dans les *Mém. de la Soc. éduenne*, 1888, t. XVI, p. 256. L'inscription fut achetée aux ouvriers par M. d'Espiard la somme de cinq francs. — [10] *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 554. Quelques archéologues ont préféré attribuer l'inscription à un autre que Pectorius.

Digitized by Google

La présence à Autun d'une inscription rédigée en langue grecque n'offre rien de surprenant. L'Église d'Autun fut, à beaucoup d'égards, une fille de l'Église gréco-asiatique de Lyon, et la langue grecque y garda durant des siècles une certaine importance liturgique [1]. Cette circonstance, la paléographie, les formules ainsi que les circonstances de la découverte n'ont jamais autorisé aucun soupçon touchant l'authenticité de l'inscription dont la critique et la restitution provoqua un grand nombre de travaux [2].

J.-B. Pitra annonça la découverte [3] et édita lui-même l'inscription complétée et commentée [4]. Un grand nombre d'érudits reprit l'étude du texte, dont nous allons enregistrer les variantes afin qu'on les puisse comparer :

ΙΧΘΥΟϹ·Ο[redacted]Ι ΟΝ·ΓΕΝΟϹ·ΗΤΟΡΙϹΕΜΝ
ΧΡΗϹΕ·ΛΑΒΩ[redacted]Ν·ΑΜΒΡΟΤΟΝΕΝ·ΒΡΟΤΕΟΙϹ
ΘΕϹΠΕϹΙΩΝΥΔΑΤ[redacted]ΝΤΗΝϹΗΝΦΙΛΕΘΑΠΕΟΨΥ
ΥΔΑϹΙΝΑΕΝΑΟΙϹ ΠΛΟΥΤΟΔΟΤΟΥϹΟΦΙΗϹ [Χ[ην]
5 ϹΩΤΗΡΟϹ ΑΓΙΩΝ ΜΕΛΙΗ ΔΕΑΛΛΜΒΑΝ[ε βρωσιν]
ΕϹΟΙΕΠΙΝ[redacted]ΝΙΧΟΥΝ ΕΧΩΝ ΠΑΛΑΜΑΙϹ
ΙΧΘΥΙ·Χ[redacted]ΑΡ·ΑΛΙΛΑΙΩΔΕϹΠΟΤΑϹΩΤ[ερ] [Τ^ΩΝ
ΕΥΘΥΔΟΙΜ[η]ΤΗΡ ϹΕΛΙΤΑΖΟΜΕΦΩϹΤΟΘΑΝΟΝ-
ΑϹΧΑΝΔΙΕ[πα]ΤΗΡΤΩΜΩΚΕ[redacted]ΡΙϹΜΕΝΕΘΥΜΩ
10 ϹΥΝ Μ[redacted]ΟΙϹΙΝΕΜΟΙϹΙΝ
Ι[redacted]ΜΝΗϹΕΟΠΕ̅Κ̅ΤΟΡΙ·Υ̊Ο

Les lignes 1-6 forment trois distiques; les lignes 7-10 sont hexamètres; le rythme du dernier vers est incertain, hexamètre ou pentamètre selon la flexion qu'on donnera au nom de Pectorios employé au génitif.

Ligne 1. Θεῖον γένος. Pour le supplément [θε]ῖον : Secchi, dans *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 560; Borret et Leemans, *ibid.*, p. 562; Wordsworth, *ibid.*, p. 563; Dübner, *ibid.*, p. 564; Pitra, *ibid.*, 557; Lenormant, *Mélang. d'arch.*, t. IV. p. 117; Garrucci, *Mélang. d'épigr.*, p. 47; Pohl, *Das Ich. Monum.*, p. 4. Pour le supplément [αγ]ῖον : Franz, dans *Spic. Solesm.*, t. I, p. 560; Windischmann, *ibid.*, p. 561; Rossignol, dans la *Rev. arch.*, 1856, t. I, p. 67; Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græc.*, t. IV, p. 582; A. Lebègue, *Inscript. Galliæ*, dans G. Kaibel, *Inscript. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2525; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. XX, note 2, adopte la leçon θεῖον en s'appuyant sur les raisons données par Pohl, *op. cit.*, p. 4 sq.

Ligne 2. Χρῆσε, impératif aoriste de χράομαι, la leçon correcte serait χρῆσαι, Franz, dans *Spic. Solesm.*, t. I, p. 560, et Dübner, *ibid.*, p. 564, font venir cette forme de χράω : *vaticinia edidit;* Wordsworth, *ibid.*, p. 563, préfère κίχρημι : *præstitit.*

λαβών, Secchi et Windischmann avaient adopté λαλῶν à cause de la défectuosité de la copie qu'ils avaient sous les yeux.

πηγήν, Franz, Windischmann, Wordsworth, Dübner, Garrucci, Kirchhoff, Pohl; tandis que Pitra, Borret et Leemans, Lenormant, Rossignol adoptent ζωήν. Cette dernière leçon, adoptée par V. Davin sous prétexte que l'espace mesuré sur la pierre ne permet pas l'insertion de πηγήν, a été repoussée par De Rossi qui soutient le contraire.

Ligne 3. θάλπεο ψυχήν. Secchi propose : θάπτε, Garrucci : θάλπε; Lebègue lit : θαπεο, *sed inter* A *et* Π *videtur aliquid postea a lapicida additum esse velut* <.

Ligne 5. σωτῆρος ἁγίων; Wordsworth propose ἅγ' ἰών et Kirchhoff dit à ce sujet : *Corp. inscr. græc.*, t. IV, p. 582, *Verum tum non* δ' ἁγίων *legendum, ut visum plerisque, sed* δ' ἅγ' ἰών, *id quod intellexit Wordsworthius. Male enim* σωτὴρ ἁγίων *diceretur et prorsus inepte qui aut* σωτὴρ *audire debebat aut, si quid addi placuisset significantius,* σωτὴρ τεός, *quum verba hæc fieri appareat de eo, qui quum vs. 1, appelletur* ἰχθύος οὐρανίου ἅγιον (*sive* θεῖον) γένος, *e numero* ἁγίων *esse putandus sit;* Lebègue lit CΩΤΙΙΡΙΛ.

Ligne 7. Ἰχθύϊ χηρεία γαλιλαίῳ, Secchi; ἰχθὺς ἰχθύϊ γὰρ γαλιλαίῳ, Windischmann, Franz; ἰχθύϊ χρειὼ γὰρ γαλιλαίῳ, Dübner; ἰχθὺς, χαῖρέ μοι, ἄρα λιλαίω, Wordsworth; ἰχθύϊ χεύοιτ' ἀρὰ· Λιλαίω, Pitra; ἰχθὺ χάριζόν μ' ἄρα, λιλαίω, Lenormant, ἰχθὺ, χεῖρε ἄραρα, λιλαίομαι, Garrucci; ἰχθὺ, χερσίν σ' ἦρα· λιλαίεω, Rossignol: ἰχθύϊ χεῖρας ἄραρα· λιλαίεω, Marriott; ἰχθύϊ χό[ρταζ'] ἄρα λιλαίω, Pohl; ΙΧΟΥΧ, Lebègue.

Ligne 7-8. δέσποτα σώτερ, Εὐειδεῖν μήτηρ σε λίταζέ με. φῶς τὸ θανόντων, Secchi; δέσποτα σώτερ. Σὺ εἶ δειπνητήρ, σὲ λιτάζομε φ. τ. θ. Windischmann; δέσποτα σώτερ, Εὖ σὺ ἀοσσητήρ, σὲ λιτάζομε, φ. τ. θ. Franz; δέσποτα σώτερ, Σοῦθι ἀοσσητὴρ, σὲ λιτάζομε, φ. τ. θ. Dübner; δέσποτα σῶμα Σοῦ· ἔλθ' ἡγητὴρ, σὲ λιτάζω φ. τ. θ. Wordsworth; Δέσποτα Σῶτερ, Σοῦθι μοι ἡγητὴρ, σὲ λιτάζομε φ. τ. θ. Pitra; δέσποτα σῶτερ, Εὖ εὖδοι μήτηρ, σὲ λιτάζομαι φ. τ. θ. Lenormant; δέσποτα Σῶτήρ, Εὖ εἶλω, Μήτηρ, σὲ λιτάζομε φ. τ. θ. Garrucci; δέσποτα σῶτερ, Εὖθὺ ἀοσσητηρ, σὲ λιτάζομαι φ. τ. θ. Rossignol; δέσποτα Σῶτερ Εὐθύ μοι ἡγητήρ, σὲ λιτάζομε, φ. τ. θ. Marriott; δέσποτα σῶτήρ, εὐόδῳ ἰητήρ· σὲ λιτάζομε φ. τ. θ. Kirchhoff; δέσποτα σῶτερ εὖ εὖδοι μ[ή]τηρ σὲ λιτάζομε φ. τ. θ. Pohl.

Ligne 9. Ἀσχάνδιε; Secchi, Pitra et Lenormant, lisent Ἀσχανδεῖε; Franz et Dübner, Ἀσχανδαῖε; Borret et Leemans Ἀσχανδρῖνε; Rossignol, Garrucci, Kirchhoff, Pohl Ἀσχάνδιε. M. Roidot fait précéder cette ligne d'une croix ✠.

Ligne 10. Σὺν μητρὶ γλυκερῇ, σύγε καὶ δακρύοισιν ἐμοῖσιν, Secchi; Σὺν μοὶ ἀεὶ καὶ μεῖνον ἐνὶ στηθέσσιν ἐμοῖσιν, Wordsworth, Εὖ σὺν μητρὶ βίον διάγοις καὶ τοῖσιν ἐμοῖσιν, Dübner; Σὺν μητρὶ γλυκερῇ σὺντ' οἰκειοῖσιν ἐμοῖσιν, Pitra, Lenormant; Σὺν μητρὶ γλυκερῇ καὶ πᾶσιν τοῖσιν ἐμοῖσιν, Rossignol; Σὺν μητρὶ χρηστῇ σὺν ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν, Garrucci; Σὺν μητρὶ υυ- καὶ ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν, Franz; Σὺν μητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν, Kirchhoff; σὺν μητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν, Pohl.

Ligne 11. Franz : Ἰχθὺν ὁρῶν υἱοῦ μνήσεο Πεκτορίου; Borret: Ἵλαθι καὶ μνήσεω ψυχῆς Πεκτορίου; Wordsworth : Ἵλαθι καὶ δούλου μνήσεο Πεκτορίου; Dübner : Ἰχθὺν δ'εἰσορόων μνήσεο Πεκτορίου; Pitra : Ἰχθύος εἰρήνη, μνήσεο Πεκτορίου; Rossignol : Ἱκνοῦμαί σε, τεοῦ μνήσεο Πεκτορίου; Garrucci : Ἰχθύος ἐν δείπνῳ μνώεο Πεκτορίου; Kirchhoff : Ἰχθύος ἐν δείπνῳ μνήσεω Πεκτορίου; Secchi : Ἱλασθεὶς Ὑἱοῦ σέο μνήσεο Πεκτορίοιο; Lenormant : Ἰχθύος εἰρήνη σέο μνήσεο Πεκτορίουο : Pohl : ἰχθύος εἰρήνη σέο μνήσεο Πεκτορίουο.

Nous adoptons la lecture à laquelle s'est arrêté O. Pohl et qui a été acceptée par De Rossi :

Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε, λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἔν βροτέοις
Θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν. τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ὴν]
Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.
5 Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λαμβαν[ε βρῶσιν],
Ἔσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.
Ἰχθύϊ χο[ρταζ'] ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ,
Εὖ εὖδοι μ[ή]τηρ, σὲ λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.
Ἀσχανδιε [πάτ]ηρ, τόμῳ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,
10 Σὺν μ[ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφει]οισιν ἐμοῖσιν,
Ἰ[χθύος εἰρήνη σεο] μνησεο Πεκτοριουο.

[1] Bulliot, *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Martin d'Autun*, in-8°, Autun, 1843, p. 47-50. Cf. E. Egger, *L'Hellénisme en France*, in-8°, Paris, 1869, t. I, p. 32-33. — [2] Dans l'exposé qui va suivre nous ne relevons que ce qui importe à l'éclaircissement du texte et à la mise en valeur des conclusions qui en furent tirées; on trouvera dans la bibliographie qui termine la dissertation l'énumération des écrits par ordre chronologique. — [3] *L'univers*, 26 octobre 1839, *L'Éduen*, 33 décembre 1839, *L'Éduen*, 24 novembre 1839, accusèrent MM. Pitra et Devoucoux de séquestrer l'inscription pour la dérober au public. En conséquence, elle fut déposée au musée de la ville. — [4] *Annales de philosophie chrétienne*, juillet-décembre 1839, t. XIX, p. 195, 197; III° série, t. I, p. 165; t. II. p. 7; t. III, p. 7 85; t. V p. 165.

Digitized by Google

INSCRIPTION DE PECTORIUS
(Musée d'Autun)

Digitized by Google

Digitized by Google

« Race céleste du poisson divin, fortifie ton cœur, puisque tu as reçu au milieu des mortels la source immortelle de l'eau divine. Très cher, réjouis ton âme par l'eau toujours jaillissante de la sagesse qui donne les trésors. Reçois ce mets doux comme le miel du Sauveur de saints, mange avec délices tenant le poisson dans tes mains. Rassasie-toi avec le poisson, je le souhaite, mon maître et sauveur. Lumière des morts je te supplie, donne un doux repos à ma mère.

« Ascandius, ô père bien-aimé de mon cœur, avec ma douce mère et mes frères, dans la paix du poisson, souviens-toi de Pectorius. »

Nous avons ici, semble-t-il, deux pièces distinctes, la première contenant les six premières lignes; la deuxième, le reste. La preuve matérielle est fournie par l'acrostiche des lignes 1-6. Cet acrostiche donne le mot bien connu ΙΧΘΥϹ Ε...? Le sens complet nous manque avec les lignes dont chaque première lettre formait le mot dont il ne nous reste que l'initiale Ε. De Rossi conjecture que ce mot était ΕΛΠΙΣ [1] et il rappelle fort à propos que le même acrostiche ἰχθύς, développé dans le huitième livre sibyllin se terminait par un mot supplémentaire ΣΤΑΥΡΟΣ [2]. Les essais tentés pour accommoder les initiales des lignes 7-11 au sens des lignes 1-6 ont été à bon droit repoussés [3]; quant à recourir à un acrostiche mi-parti latin c'est un procédé désespéré pour lequel on n'a pu invoquer aucun exemple [4].

A la rigueur on pourrait admettre que le mot ΕΛΠΙΣ ait été réduit à l'initiale et que, par conséquent, le poème soit complet dans les lignes 1-6. C'est ce que permettrait de croire une épitaphe romaine, contemporaine ou peu s'en faut de celle d'Autun, et qui offre l'acrostiche ΙΧΘΥϹ Ν [5]. Mais, dans cette épitaphe, l'acrostiche n'appartient pas au texte, il lui est étranger, mais ce texte est disposé sur huit lignes, or, les six premières lignes sont seules augmentées d'une des initiales ΙΧΘΥϹ Ν; ce qui ne paraît laisser aucun doute sur le procédé suivi et qui consiste à assimiler la lettre Ν aux autres lettres, choisissant l'initiale d'un mot qui peut être ΝΙΚΑ. Ainsi donc l'initiale Ε aura été traitée à Autun comme les initiales du mot ΙΧΘΥϹ [6] et nous n'avons, de ce chef, aucune raison de supposer l'omission de deux distiques. Quant au choix du mot ΕΛΠΙΣ, il est justifié par de bons arguments [7], mais il ne s'impose pas absolument.

Les îlots chrétiens de Lyon, Vienne et Autun dans la Gaule du IIe siècle ont dû être en relation les uns avec les autres; le fait est constaté pour Lyon et Vienne et l'inscription d'Autun offre plusieurs indices à relever, qui ne sont pas sans valeur. L'emploi de la langue grecque, le symbolisme très primitif et les expressions analogues à celles de l'épitaphe d'Abercius le Phrygien, enfin le nom d'Ascandius inconnu dans l'épigraphie latine invitent à rapprocher la famille de Pectorius de la communauté asiate établie à Lyon dans la deuxième moitié du IIe siècle.

La paléographie de l'inscription n'est pas absolument décisive pour aider à fixer la date. Toutefois si on lui compare les autres inscriptions grecques de la Gaule, appartenant aux IVe et Ve siècles [8], on ne peut manquer de constater la différence. La comparaison instituée entre l'inscription d'Autun et celle du *titulus* bilingue de Sextus Varius Marcellus, père d'Élagabale, antérieure à l'avènement de ce prince [9], témoigne de l'affinité paléographique entre ces deux monuments.

Les archéologues qui ont étudié l'inscription d'Autun ont proposé des dates fort différentes, depuis le IIe siècle jusqu'au VIe; nous pensons que, pour les épigraphistes, cette période est très réduite et que la paléographie d'une part, la langue et le symbolisme d'autre part permettent d'adopter la fin du IIe ou le commencement du IIIe siècle. Il importe toutefois d'ajouter que si on maintient la division de l'épitaphe en deux parties (lignes 1-6, 7-11), on peut supposer à la première partie, celle qui renferme l'acrostiche, une rédaction plus ancienne. Cet usage d'utiliser dans une inscription une citation antique n'est pas sans exemple. Une inscription de Mégare, aujourd'hui à Paris [10], nous a transmis un poème ainsi recopié à une date assez postérieure à celle de sa composition; l'inscription célèbre de l'*area* de Cherchel reproduit l'antique *titulus* [11]. Les six premières lignes de l'inscription d'Autun contiennent des vers élégiaques, les lignes suivantes cinq hexamètres. Le sens et le mètre ne sont pas moins différents dans ces deux parties. Malgré la transition ménagée par la ligne 7e, il est aisé de distinguer la petite pièce théologique de l'épitaphe funéraire proprement dite. La première est rédigée dans une langue très pure, tandis que la deuxième contient des fautes assez grossières, telles que λιλαίω pour λιλαίομαι, Πεκτορίουο pour Πεκτορίοιο et des formes de basse grécité comme μνήσεο pour μνῆσθι.

Quelle est l'origine de la pièce acrostiche? On y a vu une formule liturgique [12], un fragment d'une hymne antique [13], enfin une composition littéraire inspirée par la littérature sibylline [14]. Quelque parti que l'on adopte, il faut noter l'expression Σωτῆρος ἁγίων, à la ligne 5e. Cette expression les « saints » pour désigner les « fidèles » nous ramène à l'âge apostolique [15] et nous ne connaissons pas d'exemple dans l'épigraphie grecque chrétienne de l'emploi du mot « saints », pour désigner les fidèles vivants, ce qui invite à faire remonter très haut la pièce acrostiche.

L'inscription d'Autun présentait un genre d'intérêt étranger à nos recherches, mais que nous ne pouvons passer entièrement sous silence, à raison de l'influence que la question théologique a exercée sur les restitutions proposées par plusieurs érudits. Cependant tout n'était pas nouveau dans les indications contenues dans l'inscription. Ἰχθύς était depuis longtemps connu par un nombre considérable de monuments, d'une antiquité mieux attestée que celle du monument d'Autun. Ce qui était plus notable, c'était l'attestation de la communion eucharistique sous les deux espèces et sa réception dans les mains; mais tout cela non plus n'ajoutait rien à ce qu'apprenaient d'autres documents. Il faut noter encore la preuve de la prière pour les défunts et les conclusions qu'on peut tirer de la croyance à la communion des saints, à la vie future. Les autres indications, présentées par J.-B. Pitra, résultent « d'une exubérance d'imagination, qui l'entraîne parfois au delà des bornes de la réalité » [16]; de leur côté les contestations de Frantz répondaient à des préoccupations confessionnelles. Nous ne nous y attarderons pas.

III. Sarcophage. — En parlant de l'inscription trouvée au polyandre de Saint-Pierre-l'Estrier, nous avons rappelé que dom Martène et dom Durand mentionnaient encore au XVIIIe siècle le nombre infini des tombes de cette nécropole, parmi lesquelles celles de

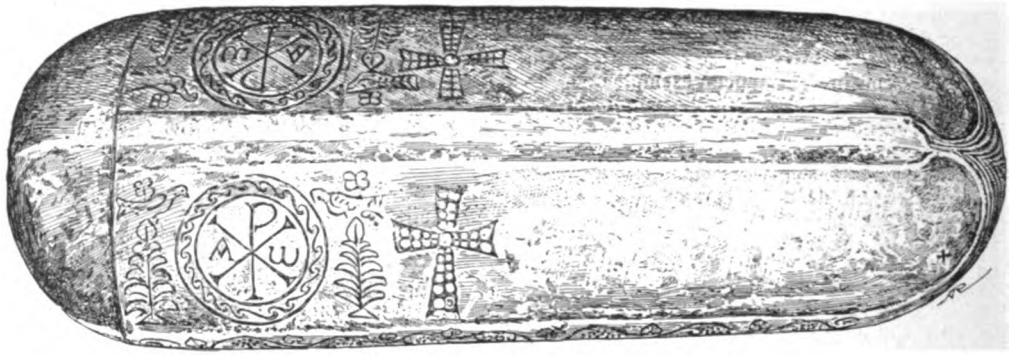
[1] *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. XX. — [2] *Oracula sibyll.*, édit. Alexandre, in-8°, Paris, 1856, t. I, p. 272, l. VIII, vs. 217-250. Cf., col. 357 où nous citons le texte. — [3] O. Pohl, *op. cit.*, p. 29. — [4] *Archäol. epigraph. Mittheil. aus Oesterr.*, t. VI, p. 27. — [5] Voir t. I, col. 358, le texte de cette inscription. — [6] Fr. Lenormant, *Mém. sur l'inscript. d'Autun*, p. 118, n'admet dans l'acrostiche que ἰχθύς, il repousse l'ι dans le texte de la ligne 6e; Achelis fait de même, *Das Symbol des Fisches*, p. 27. — [7] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. XXI. — [8] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, pl. 6, n. 25, 150; pl. 27, n. 167; pl. 52, n. 305; pl. 71, n. 424. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 6569. — [10] *Corp. inscr. græc.*, t. I, n. 1050. C'est une inscription agonistique renouvelée d'après une inscription du VIe ou Ve s. avant J.-C. — [11] Voir t. I, col. 774, et col. 813, fig. 175. — [12] O. Pohl, *Das Ichthys Monument*, p. 21. — [13] V. Schultze, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1881, p. 207 sq. Le même, *Dei Katakomben*, p. 119. — [14] Achelis, *Das Symbol des Fisches*, p. 28. — [15] Rom., XVI, 2, 15. — [16] Cabrol, *Hist. du cardinal Pitra*, in-8°, Paris, 1893, p. 37 sq.

Digitized by Google

plusieurs évêques d'Autun; Rhéticius, Pragmatius, Amator, qu'abritaient, suivant l'ancien usage, de petites chapelles [1]. La vente de l'abbaye Saint-Symphorien en 1793, amena la dispersion et la ruine de tant de monuments. Un des sarcophages, attribué à saint Francovée, fut acheté par le baron Pigenet. Il a depuis fait retour au musée de la ville. Ce sarcophage ne porte pas d'inscription; il est simplement décoré de gravures au trait représentant des colombes, deux monogrammes du Christ, des palmes et ces croix gemmes si fréquemment figurées ou mentionnées par les anciens [2]. Le monument que nous allons décrire a été taillé dans deux blocs massifs de marbre blanc. Le vide creusé pour le mort n'a que 0m36 de profondeur, et 1m85 de longueur; l'épaisseur du fond est de 0m21 sur une hauteur totale de 0m57. Les parois sont épaisses de 0m15, la longueur extérieurement est de 2 mètres et le pourtour de 4m70. Suivant un usage presque général en Gaule, la largeur est moindre aux pieds qu'à la tête; les extrémités sont arrondies, détail plus rare sur les monuments analogues de la même région. Deux bandes saillantes, de 0m10 de large, règnent circulairement au haut et au bas de l'arche; elles sont réunies par cinq traverses verticales, de même saillie et de même largeur, placées, l'une derrière la tête, les quatre autres, par deux, sur chacune des faces latérales, divisant ainsi le pourtour en cinq caissons inégaux. Le caisson du milieu de chaque face est occupé par un compartiment rectangulaire, à bordure saillante, terminé aux extrémités par un aileron ou queue d'aronde, et mesurant 0m89 de long, sur 0m32 de large. Le champ devait recevoir les inscriptions. Les deux caissons de chaque côté de la tête renferment des ornements saillants d'une certaine ampleur et semblant représenter des ancres; du côté des pieds, les ornements sont de même nature, avec cette différence que la rencontre des volutes qui en font partie figure au milieu les contours d'un grand vase.

On a essayé de creuser dans le fond, vers la tête, une cavité horizontale de 18 centimètres de profondeur. On voit dans quelques tombeaux une ouverture par laquelle on introduisait des parfums, mais alors elle pénètre jusqu'à l'intérieur. Il n'est pas problable non plus qu'elle eut pour objet l'emploi de la louve, car elle serait en ce cas plus large au fond qu'à l'entrée et probablement moins profonde. En retrouvant des trous analogues aux extrémités d'autres sarcophages ayant aussi contenu des reliques, on doit peut-être leur supposer une destination spéciale. Au tombeau de saint Menoux (Allier), connu dans le pays sous le nom de *Bredinoire,* parce que les fous ou *bredins* y venaient chercher la guérison, un trou beaucoup plus grand existe sur le côté du sarcophage. Les malades y passaient la tête pour entrer en quelque sorte en contact avec les reliques. Ailleurs, les brèches, plus grandes encore, permettaient aux enfants infirmes de pénétrer par une extrémité et de sortir par l'autre. En se rattachant à cet ordre d'idées, serait-ce aller trop loin dans le champ de la supposition que de regarder la cavité du tombeau d'Autun, et de ceux de même espèce, comme destinée à recevoir pendant un certain temps les *brandea,* linges, médailles, etc., destinés à être ensuite imposés aux malades?

Le couvercle (fig. 1144), formé d'un bloc massif, large de 0m98 à la tête et de 0m83 aux pieds, est arrondi partout. Une bande saillante, semblable à celle du cercueil, règne à son pourtour, une autre le traverse en longueur, mais avec des particularités qui méritent d'être signalées. La traverse longitudinale s'épanouit aux pieds en stries concentriques qui, en s'évasant vont mourir sur la plate-bande circulaire, tandis que, à l'extrémité, elle se termine brusquement à vive arête sans accuser trace des mêmes ornements. Cette interruption sans motif produit dans l'aspect général un effet choquant, étranger certainement à la conception de l'artiste qui a donné le dessin du monument. Le sarcophage ne porte aucune inscription.



1144. — Sarcophage d'Autun. D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule,* pl. I, fig. 1.

Outre le système d'ornements *en relief* que nous venons de décrire et dans lequel ne figure aucun signe religieux, on voit des ornements *en creux* qui se rapportent tous aux idées chrétiennes. L'aspect maigre et chétif des gravures contrastant avec l'ampleur des ornements en saillie, l'indécision du trait, l'inexpérience du dessin, accusent une période de décadence; les symboles n'ont aucune prétention artistique. Sur la plate-bande circulaire du couvercle est gravée en traits peu profonds une guirlande de branches de lierre ou de vigne. Elle ne règne que sur une face, d'où l'on peut induire qu'au moment où elle fut tracée le sarcophage était appliqué contre une muraille. Si cette guirlande eût appartenu au travail primitif, elle eût été, comme les parties en relief, continuée sur la circonférence entière, car on n'eût pas en ce cas gravé un cartouche à inscription sur une face destinée à être cachée. Les autres symboles chrétiens sont répétés sur chaque côté du couvercle. Les plus apparents sont deux cercles

[1] Dom Martène et dom Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1724, t. II, p. 161, 162. — [2] Bulliot, *Notice sur un sarcophage en marbre blanc du musée d'Autun,* dans les *Annales de la Société éduenne,* 1862-1864, p. 237, et dans les *Mémoires lus à la Sorbonne dans les séances extraordinaires du Comité impérial des travaux historiques et des sociétés savantes,* Archéologie, 1861, t. I, p. 155-167. C'est à cette dissertation que nous empruntons les renseignements que nous allons donner. A. de Caumont, *Abécédaire d'archéologie,* in-8°, Paris, 1867, p. 55; E. Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens de la Gaule,* in-fol., Paris, 1885, p. 3, n. 4, pl. I, fig. 1.

Digitized by Google

inscrits et, par conséquent, inégaux, dont le plus grand a 0m27 de diamètre. Le champ compris entre les deux circonférences est occupé par une suite de volutes au trait.

De chaque côté des cercles s'élèvent deux palmes surmontées d'une colombe et d'un espèce de fleuron à quatre feuilles; à gauche des branches est une croix pattée garnie de globules figurant des pierres précieuses. Un *umbo* légèrement renflé occupe le point d'intersection des branches.

Il y a donc sur le sarcophage l'empreinte de deux époques et de deux influences bien caractérisées.

La cathédrale de Vienne possède un sarcophage de marbre blanc qui, avant les mutilations dont il a été l'objet à une époque inconnue mais ancienne, a dû être la reproduction du sarcophage d'Autun. Arrondi comme lui aux extrémités, il a conservé ses dispositions générales et certaines particularités remarquables. Cette similitude est surtout frappante au couvercle. La bande circulaire en relief et l'arête longitudinale sont identiques; l'extrémité, vers la tête du mort, a été retaillée dans les mêmes conditions. Elle présente le même aspect lisse et uni, avec une interruption brusque des reliefs qui choque dans ce tombeau comme dans celui d'Autun; seulement le sarcophage de Vienne a subi des altérations plus radicales. Une longue inscription en caractères romains fut gravée postérieurement sur le couvercle. Pour la placer, on avait entamé déjà la plate-bande de l'arête supérieure, lorsqu'on se ravisa afin de commencer l'inscription sur la plate-bande même. Quant à la cuve, elle fut complètement dépouillée de ses reliefs et aplanie pour recevoir de simples ornements au trait; aussi le couvercle déborde-t-il sensiblement aujourd'hui. Mais à côté de ce travail tout neuf, et jusque dans ce travail même, on retrouve le souvenir des sujets primitifs, quoique plus altérés qu'à Autun. Le monogramme du Christ, avec l'A et l'ω, est inscrit dans deux cercles concentriques, entre deux palmes surmontées de colombes; le pampre avec les grappes de raisin figurées par des points creux s'y reconnaissent de même [1].

Par une rencontre assez singulière, le sarcophage de Vienne a renfermé les restes de saint Léonien qui avait vécu à Autun où il s'était bâti une cellule de reclus dans le polyandre de la *Via Strata*, d'où il émigra à Vienne pour mener la même existence.

Le sarcophage d'Autun a été vu et dessiné avec peu d'exactitude par dom Martène et dom Durand; ils ont fait erreur en l'attribuant à saint Francovée, archevêque de Sens, ce Francovée étant un moine du Nivernais dont les reliques furent transférées vers le xe siècle de Nevers à Sens et, avant le xiiie siècle, de Sens à Autun, d'après la mention d'un martyrologe de l'église d'Autun. On y lit, au 3 des calendes de janvier, la translation des reliques de saint Francovée, du monastère de Sainte-Colombe de Sens à celui de Saint-Symphorien d'Autun.

On pourrait se demander si les reliques furent transférées de Sens à Autun dans le sarcophage que nous étudions et qui, dans cette hypothèse, ne serait plus une œuvre éduenne. Quelques rapprochements entre ce monument et d'autres de la même contrée pourraient, à la rigueur, fournir des inductions; mais leur caractère général n'éclairerait pas la question. Les ouvrages du ive et du ve siècle ont partout une grande ressemblance, et les signes chrétiens ne varient guère. La plus forte raison qui doive faire attribuer une provenance locale à ce sarcophage résulte de la manière même dont s'opéraient les translations, faites presque toujours avec des châsses portées à l'épaule par des religieux, au chant des psaumes. Le tombeau qui les avait contenues dès le principe restait ordinairement sur place et continuait d'être l'objet de la vénération des fidèles. Il dut en être de même pour les reliques de Sens; la translation aura dû s'accomplir dans les formes usitées, et, à leur arrivée, les reliques furent déposées dans un des tombeaux qui parsemaient en grand nombre les terrains funéraires d'Autun.

IV. Tableau mural en marbre, du ve siècle. — Sur l'emplacement des jardins de l'ancienne abbaye de Saint-Symphorien, à l'angle nord-ouest du plan de 1735, joignant le chemin qui conduit de la place de Saint-Symphorien au lieu dit *les Breux*, on releva, le 12 décembre 1877, un marbre encastré dans un pavé de béton épais de 0m22 et d'une dureté excessive. La dalle

1145. — Tableau mural en marbre.
D'après les *Mémoires de la Société éduenne*, 1878, t. vii, p. 503.

en question était large de 0m67, longue de 0m59 et épaisse de 0m06; elle portait une gravure au trait. Au milieu d'un encadrement formé par deux filets parallèles, distants de 0m045 et reliés entre eux par des ornements d'un goût très pur, on voyait un agneau debout, la tête tournée du côté d'une colonne striée; à l'angle supérieur gauche, une branche de vigne avec ses pampres et ses fruits. Le tout était tracé avec fermeté (fig. 1145).

Ce marbre avait été employé plus anciennement pour un autre usage, il avait été ensuite retourné et adapté à une nouvelle destination. « C'est pour moi, écrivait E. Le Blant, non le débris d'une tombe, mais un tableau mural provenant très probablement d'un sanctuaire tel que ceux dont parle saint Paulin de Nole dans sa lettre XII *ad Severum*. Vous avez très bien vu que cet agneau devait en avoir un autre en pendant. Cette disposition se trouve sur un bas-relief publié par l'abbé Bargès et où l'on voit une croix accostée de deux agneaux [2]. » Il faut donc doubler les dimensions de la dalle; mais c'est à peu près le terme de ce qu'on peut en dire, car aucun indice ne permet de supposer l'emblème qui surmontait la colonne. Il se pourrait qu'il y eût une croix et que l'entaille faite à la partie supérieure de la dalle soit le résultat d'un scrupule à faire

[1] C'est sans ombre de vérité que Chorier représente ce sarcophage comme contemporain de Louis XI.

[2] Lettre à M. H. de Fontenay, 9 avril 1878.

Digitized by Google

servir dans une maçonnerie un objet pourvu du signe révéré. La date probable du petit monument est la fin du vᵉ siècle. Le béton dans lequel il a été encastré étant très antique, on peut supposer que la dalle y aura été jetée probablement après la ruine du monastère par les Sarrasins, vers l'an 732[1].

V. DIPTYQUE. — Millin et Fr. Lenormant ont mentionné l'existence d'un diptyque connu sous le nom de *diptyque d'Autun* et conservé au cabinet des médailles de la Bibliothèque impériale (= nationale)[2]. A l'intérieur de ce diptyque nous voyons écrits sur les deux feuilles d'ivoire en caractères du IXᵉ ou Xᵉ siècle, sur une des feuilles, le *Kyrie*, le *Gloria*, et le *Sanctus* en grec, écrits avec des lettres latines, et sur l'autre le *Gloria* et le *Sanctus* en latin. Toutes ces prières, tant latines que grecques, sont accompagnées du chant noté en neumes[3]. « Cette musique, disait Millin, est marquée par des points au-dessus des mots; elle est plus ancienne que l'invention des notes, et paraît être du IXᵉ siècle[4]. »

Voici la transcription du *Gloria* en lettres latines : *Doxa in ipsistis teho kepigis yrini epantropis eudochia. Etumense. Eulogumense, Proschinumense. Doxalogumense. Eucharistumensi charin megalinsa doxan Kyrrie Basileu epouranie tepatir panto kerator. Kyrrie Yemonogeni Isu xpriste agion pneuma Kyrrie Otheos oannos tutheu o...os tu patros o erontas amartyan tu cosmu eleysonymas Erontas amartyan tu cosmu presdeche tin deysinimon... menos eudochia tupatros eleysonimas. Otyssumonos... umonos Kyrrios sumonos ipsistos Hisu xpos ke agion pneuma hysdoxan theu patros Amyn.*

H. LECLERCQ.

II. AUTUN (MANUSCRITS LITURGIQUES DU GRAND SÉMINAIRE D').

N. 5. *Evangelia quattuor cum præfationibus et indice lectionum per annum*, IXᵉ siècle; sur les feuillets de garde : *nomina episcoporum ecclesie Lucdunensis*, Xᵉ siècle.

N. 6. *Evangelia et epistolæ per annum*, Xᵉ siècle.

N. 7 bis. *Lectionarium æduense*, XIIIᵉ siècle.

N. 9. *Collectarium æduense*, XII-XIIIᵉ siècle.

N. 11. *Antiphonarium cum cantu*, XIIᵉ siècle, musique notée et réglée.

N. 19 bis. Voir plus bas la description complète.

N. 30. *Collectarium cum canone missæ*, XIIᵉ siècle.

N. 113. *Missale æduense*, XVᵉ siècle; le feuillet de garde offre un fragment de lectionnaire du IX-Xᵉ siècle.

N. 130. *Evangelia per annum*, XII-XIIIᵉ siècle.

N. G. III. Recueil, IXᵉ siècle (olim S. Martin d'Autun) : 1° *In Christi nomine incipit liber sentenciarum. De caritate : Dominus dicit in Evangelio.* — 2° Incipit dicta S. *Hieronymi. De cursu ecclesiastico.* — 3° *Incipit canon S. Silvestri et* CCLXXXXIIII *episcoporum.* — 4° *Incipit liber Tobiæ* (abrégé). — 5° *Indicationes ad annos 850, 851, 852.* — 6° *Incipiunt interrogationes : Quid ex Deo primum processit ?* — 7° *Capitula patrum traditionum suscepim quomodo solemnis ordo ecclesiæ agetur quibus vel instructionibus kanon ecclesiasticus decoratur.* Incipit : *Germanus eps parisius scripsit de missa*, publié par Martène, *Thesaur. nov. anecdot.*, t. V, col. 91-100; Martène et Durand, *Voyage littér. de deux bénédict.*, t. I, part. 1, p. 159; D. Rivet, *Hist. littér. de la France*, t. III, p. 312-316; *P. L.*, t. LXXII, col. 89. — 8° *Expositio in missa.* — 9° *Vocabularium*, incipit : *Baptizare hoc est...* consacré à l'explication des mots employés dans les cérémonies du baptême. — 10° *Epistola Alcuini Filio carissimo Adoino presbitero.*

[1] H. de Fontenay, *Rapport sur la découverte d'un marbre chrétien du vᵉ siècle*, dans les *Mém. de la Soc. éduenne*, 1878, t. VII, p. 503-509. — [2] Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 339. Millin avait vu ce diptyque dans la collection du chanoine Legouz, à Autun. —

N. 19 bis. *Sacramentaire de l'abbaye de Marmoutiers approprié à l'usage de l'Église d'Autun*, IXᵉ siècle, parchemin, 200 feuillets, 0ᵐ338 × 0ᵐ240. Ce ms. a été l'objet de plusieurs notices : *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, t. I, part. 1, p. 151 sq. G. Libri, dans le *Catalogue général des mss. de France*, in-4°, Paris, 1849, t. I, p. 14, a découvert dans les quatre figures remplissant les médaillons, qui entourent *Raganaldus abbas* les *QUATRE vertus théologales*; L. Delisle, *Sacramentaire de l'Église d'Autun*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1879, t. XL, p. 140-142; Le même, *Le sacramentaire de l'Église d'Autun*, dans la *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, p. 153-163, 4 pl.; Le même, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXᵉ siècle*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, 1885, t. XXXII, part. 1, p. 37, n. XVI; Le même, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, 1886, t. XXXII, 1ʳᵉ partie, p. 96 sq., n. XVI; M. Pellechet, *Notes sur les livres liturgiques des diocèses d'Autun, Chalon et Mâcon, avec un choix de leçons, d'hymnes et de proses composées en l'honneur de quelques saints spécialement honorés dans ces diocèses*, in-8°, Autun, 1883; H. Gloria, *Rapport sur la visite faite à la bibliothèque du grand séminaire d'Autun*, dans *Congrès scientif. de France*, 1876-1877, t. LXXI, p. 72-79, fig.; H. Omont, *Notes sur quelques manuscrits conservés au grand séminaire d'Autun*, dans le *Cabinet historique*, 1882, t. I, p. 556-572; Le même, *Notes sur quelques manuscrits d'Autun, Besançon et Dijon, précédées d'un projet de catalogue général des manuscrits de France en 1725*, in-8°, Paris, 1883, 51 p.; Devoucoux, *Ancienne liturgie du diocèse d'Autun*, dans les *Congrès archéologiques de France*, 1847-1848, t. XIV, p. 231-262, 4 pl.; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 308 sq.; A. de Bastard, *Études de symbolique chrétienne*, in-8°, Paris, 1861, p. 89-92 et 475-477; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, t. I, pl. VII.

Fol. 2 : Prières pour les ordinations des portiers, des lecteurs, des exorcistes, des acolytes et des sous-diacres; *fol. 5 vᵒ et suiv.* Titre du livre : *Incipit liber sacramentorum de circulo anni, a sancto Gregorio papa Romano editus, qualiter missa Romana celebratur...; fol. 8 :* Préface; *fol. 9 :* Canon; *fol. 12 :* Prières pour la bénédiction des évêques et l'ordination des prêtres et des diacres; *fol. 14 :* Oraisons des messes à partir de la veille de Noël, jusqu'à l'Avent inclusivement. Cette partie du livre se termine par les oraisons de diverses messes : *Oratio in dedicatione ecclesiæ* (fol. 76 vᵒ), *oratio in natale papæ* (fol. 77), *oratio in ordinatione præsbyteri* (fol. 77 vᵒ), *oratio ad sponsas benedicendas* (fol. 78), *orationes pro peccatis* (fol. 79 vᵒ), *incipiunt orationes cotidianæ* (fol. 81 vᵒ), *incipiunt orationes matutinales* (fol 85), *orationes vespertinæ seu matutinales* (fol. 85 vᵒ), *oratio ad baptizandum infirmum* (fol. 87), *orationes ad visitandum infirmum* (fol. 88),... *oratio ad pontificem ordinandum, quæ addi debeat in consecratione cujus initium est Deus bonorum omnium, ad locum Et idcirco* (fol. 91 vᵒ).

Fol. 92 : Préface de la seconde partie, commençant par les mots : *Huc usque præcedens sacramentorum libellus a beato papa Gregorio constat esse editus...* et finissant par les mots : *nisi emendatio librariorum diligentia conservetur.*

Fol. 94 vᵒ : Table de la seconde partie du sacramentaire. Premiers et derniers articles de cette table : I. *Benedictio cerei.* — II. *Orationes per singulas le-*

[3] Fr. Lenormant, *Mémoire sur l'inscription d'Autun*, in-4°, Paris, 1856, p. 137. — [4] Millin, *op. cit.*, I, p. 339; il donne, pl. XIX, n. 1, 2, la couverture des deux diptyques autunois qui n'offrent aucun intérêt artistique. Cf. E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1897, t. I, p. 31, n. 32.

Digitized by Google

ctiones in sabbato sancto. — III. *Item orationes in vigilia Pentecosten.* — IV. *Benedictio salis dandum* (sic) *catecumino, et inde sequuntur orationes qualiter baptizentur his* (sic) *qui baptizandi sunt.* — V. *Dominica I post Natale...* — CXLII. *Orationes matutinales et vespertinales.* — CXLIII. *Inpositio manum* (sic) *super energuminum.* — CXLIV. *Item alia pro parvulo energumino.* — CXLV. *Item aliæ orationes super caticuminum energumino baptizato.*

Fol. 98 : Texte de la partie du sacramentaire dont la table précède.

Fol. 142 : Recueil de préfaces, précédé de ce titre qui occupe les dernières lignes du folio 141 v°; *Hæc studiose perscripta secuntur præfationes in dominicis et diebus festis feriisque vel in solemnitatibus sanctorum sive in ceteris ecclesiasticis canendæ officiis. Quas si prudens lector diligenter sollicite curioseque inspexerit, suis in locis ordinatas atque correctas perfacile invenire poterit.*

Fol. 174 : Recueil de bénédictions.

Fol. 183 v° : Oraisons de diverses messes.

Fol. 196 : Titre final : *Explicuerunt domc. et miss. necessar.* (— dominicis et missis necessaria), *quæ incoantur a sancta Trinitate post benedictiones episcopales usque huc.*

Ce sacramentaire appartient à l'art carolingien de la meilleure époque. Deux indications permettent de déterminer avec certitude sa destination primitive. Il a été écrit pour une église dans laquelle saint Martin était l'objet d'un culte particulier. En effet, la messe de la fête de saint Martin (fol. 71 v°) est la seule dont les trois oraisons commencent par une ligne ou par un titre tracés en onciales d'or [1]. En outre, au fol. 173 v° une peinture représente un abbé bénissant des moines prosternés : cet abbé porte le nom de RAGANALDUS ABBA [2]. Reste à trouver à l'époque carolingienne un abbé de ce nom gouvernant un monastère de Saint-Martin. Nous rencontrons Rainaud, abbé de Marmoutiers, mentionné dans des actes des années 844 et 845 [3] et satisfaisant à toutes les conditions. De plus, ajoute M. Léopold Delisle, l'encadrement d'une des pages du canon de la messe (fol. 10) est orné de deux médaillons dont l'un porte l'inscription parfaitement lisible COSMAE et dont l'autre, à moitié fruste, laisse encore voir les quatre lettres IANI, qui sont certainement la fin du mot : *Damiani*, ce qui indique assez clairement l'intention de rendre un hommage particulier à saint Côme et à saint Damien. Or une église tout à fait voisine de Tours et qui a été constamment en rapport soit avec la collégiale de Saint-Martin, soit avec l'abbaye de Marmoutiers, était placée sous l'invocation de saint Côme et de saint Damien. L'origine devait s'en rattacher à des reliques de saint Côme et de saint Damien, que Grégoire de Tours déclarait avoir déposées dans la *cellula* contiguë à l'église de Saint-Martin : *In cellula sancti Martini ecclesiæ ipsi contigua sanctorum Cosmæ et Damiani martyrum reliquias posui* [4].

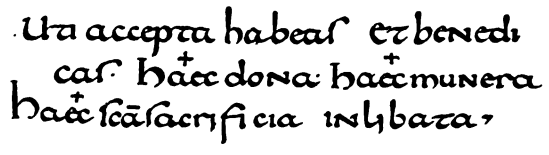
Une autre raison invite encore à rapporter ce ms. à Marmoutiers ; c'est qu'il présente de grandes ressemblances avec les plus beaux spécimens de l'école calligraphique de Tours. Le copiste a employé la demi-onciale pour le canon de la messe (fol. 9-11 v°), pour la préface de la seconde partie (fol. 92-94) et pour les premières lignes de beaucoup de prières, par exemple au folio 16, lig. 15, 16, 19 et 20 ; au fol. 20, lig. 5 et 16 ; au fol. 21, lig. 11 et 24, etc. [5].

Dès le XIe siècle, le sacramentaire avait dû être transféré à Autun, mais on ne peut dire avec certitude s'il fut à l'usage d'un monastère, d'une église ou de la cathédrale de cette ville. Un petit feuillet, coté 64, a été intercalé au XIe siècle dans le ms. Il porte les oraisons de la messe de saint Nazaire, patron de la cathédrale d'Autun :

Exaudi, Domine, preces nostras, ut populus tuus, qui sub tantis sanctorum martirum tuorum Nazarii et Celsi patrociniis est constitutus, et a suis ostensionibus liberetur et ab omnibus tueatur adversis.

Sur diverses pages se lisent les noms de quelques fidèles dont on rappelait ainsi le souvenir au célébrant. Il n'est pas possible de dire si ces noms sont contemporains du séjour du ms. à Marmoutiers, ou bien s'ils n'ont été ajoutés qu'après son transfert à Autun. Voici ces noms : fol. 9 v° : *Ansiisus. Rodulfus ;* fol. 11 : *Eliradus, Gotefredus, Ernerius ;* fol. 120 et 120 v° : *Rodul. :* fol. 120 v° : *Arbaut sacerdus ;* fol. 121 : *Irveus sacerdus ;* fol. 195 v° : *Durandus, Stephanus, Herbertus. Ingolardis ;* fol. 120 : GΩΘΦΡΗΔVC.

« Le sacramentaire offre des exemples de toutes les écritures employées pour la transcription des livres de



1146. — Spécimen de l'écriture du ms. n. 19.
D'après la *Gazette archéologique*, 1884, t. IX, pl. 21.

luxe à l'époque carolingienne : la minuscule, la demi-onciale, l'onciale, la capitale rustique à traits allongés et arrondis, la capitale à traits droits (fig. 1145). La plus notable particularité paléographique qu'il faut y signaler, c'est l'emploi du corps d'écriture que M. le comte de Bastard appelait demi-onciale caroline et qui est caractérisée par la rondeur et l'ampleur de la plupart des lettres, par le renflement de la partie supérieure des lettres montantes, par la forme des *a* composés d'un *o* et d'un *i* juxtaposés, par la forme des *g* composés de trois traits parfaitement distincts et dont celui du milieu se réduit à un trait vertical incliné de droite à gauche, par la forme des *m* dont le dernier jambage se recourbe à gauche, par la forme des *n* qui se rattachent toujours au genre de la capitale et de l'onciale, et par le développement du trait supérieur des *f*, des *r* et des *s*, surtout à la fin des mots. Cette écriture demi-onciale caroline, dont les traits se fixent aisément dans la mémoire quand on a pris la peine de les observer, et dont presque tous les caractères sont réunis sur les trois lignes suivantes empruntées au folio 9. Il convient de la signaler dans le canon de la messe (fol. 9-11 v°), dans la préface de la seconde partie (fol. 92-94) et dans les premières lignes de beaucoup de prières. Par exemple : fol. 16, lig. 15, 16, 19, 20 ; fol. 20, lig. 5, 16 ; fol. 21, lig. 11, 24, etc. On la trouve dans un assez

[1] Le manuscrit présente des analogies frappantes avec la Bible offerte à Charles le Chauve par le comte Vivien, abbé de Saint-Martin de Tours. Cf. Devoucoux, *op. cit.*, p. 258, 259 ; de Bastard, *op. cit.*, p. 476 ; Delisle, *Le sacramentaire de l'Église d'Autun*, dans *La Gazette archéol.*, 1884, t. IX, p. 153. — [2] Dans les textes contemporains ce personnage est nommé *Ragenaldus abba* (charte du comte Vivien pour les moines de Saint-Philibert), dans Juenin, *Nouvelle histoire de l'abbaye de Tournus*, p. 83 : *Raginoldus venerabilis abba cœnobii Sancti Martini majoris monasterii* (diplôme de Charles le Chauve pour Marmoutier) ; dans D. Bouquet, *Rec. des hist. de la Gaule*, t. VIII, p. 474 : *Rainaldus abbas monasterii S. M. M.* (dipl. de Ch. le Chauve), sous Marmoutier, *ibid.*, t. VIII, p. 449 ; *Rainaldus cellæ majoris monasterii venerabilis abba*, dans l'Hist. de la transl. des reliques de saint Gourgon, dans *Act. sanct.*, mart. t. II, p. 55. — [3] *Gallia christiana*, t. XIV, p. 198. G. Rohault de Fleury attribue le manuscrit, sans l'ombre d'une raison et contre l'évidence, à l'abbaye d'Elnon. — [4] *Historia Francorum*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 571. — [5] L. Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle*, p. 37, n. XVI.

Digitized by Google

grand nombre de beaux manuscrits mérovingiens [1]. »

La décoration du sacramentaire présente plus d'intérêt encore que la paléographie.

Le folio 1 v° (fig. 1147) offre une représentation des ordres majeurs et des ordres mineurs. Dans le compartiment supérieur, un évêque, un prêtre et un diacre; dans le compartiment inférieur, cinq clercs portant chacun la désignation de leur degré dans la hiérarchie: *Ostiarius, Lector, Exorcista, Acholitus, Subdiaconus.* Dans la partie supérieure de chaque registre se lisent deux distiques:

Pontificum est proprium conferre per ordinem honores.
Quos qui suscipiunt studeant servare pudice

et:

Pontifices caveant Domini ne mystica vendant.
Cumque gradus dederint videant ne munera sumant.

Des reproductions pitoyables de ce feuillet ont été données par dom Martène et dom Durand [2], par Devoucoux [3] et par F. X. Kraus [4]. La reproduction donnée par M. Léopold Delisle [5] et ici même peut tenir lieu de l'original.

Sur le folio 2, un cadre d'or avec ornements et bordures en rouge; au milieu de la bande supérieure du cadre, un disque d'or chargé d'une croix et d'une main et surmonté d'une croix à laquelle sont suspendus l'A et l'Ω et sur laquelle perche une colombe; la croix est accostée de deux anges armés de longs bâtons terminés par une fleur de lis. La réunion de la main, de la croix et de la colombe symbolise très probablement la Trinité. Dans un grand O initial on voit une petite figurine en or représentant un portier qui tient deux énormes clefs. Plusieurs lignes ou portions de lignes de cette page ont été teintées en vert, uniquement comme motif de décoration et sans qu'on ait tenu le moindre compte du sens pour déterminer les passages ainsi traités.

Sur le fol. 5, saint Grégoire, assis, tenant un livre; fond vert limité par une bande pourpre portant une double inscription, tracée en or, en capitales rustiques:

Gregorii hoc opus est mundi per climmata noti
Doctoris magni præsulis egregii
Qui quod composuit Dominum exaudire precetur
Ne labor hic noster tendat ad esse nihil.

Sur les fol. 5 v° à 7, le titre de l'ouvrage, tracé en capitales monumentales de vermillon, d'or et d'argent, avec plusieurs lettres conjointes ou enclavées; les deux dernières pages portent des bandes pourprées, sur lesquelles on a tracé des morceaux du titre (fol. 6 v°) ou des ornements (fol. 7). Les quatre pages affectées au titre sont encadrées de bordures à entrelacs et à ornements variés, en noir, en vert, en rouge, en violet et en or.

Sur le fol. 7 v°, le complément du titre (*hoc est in primis introitus...*), formant 19 lignes en capitales rustiques, tracées au vermillon. Dans le cadre de cette page sont enfermées deux chèvres.

Sur le fol. 8 (fig. 1148), le commencement de la préface en onciales vertes. La première initiale est en or, les autres en rouge. Au haut et au bas de la page trois médaillons encadrés d'une bande verte, brodé d'un pointillé noir et d'un trait d'argent cerné.

Sur les bandes vertes se lisent des inscriptions qui rappellent le sujet des trois tableaux: I. + *Ponitur in stabulo totum qui continet orbem.* II. + *Tinguitur agnus aqua mundi qui crimina tollit.* III. + *Cum propriis Christus cænam sacravit alumnis.*

Chaque figure des médaillons est accompagnée d'une indication qui ne laisse aucune chance d'erreur. Toutes les figures et tous les objets qui forment la composition d'un médaillon ont été représentés par une application d'or; les principaux traits des contours ont été arrêtés au vermillon; dans la scène du baptême du Christ, les ondulations de l'eau sont indiquées par une teinte verte. Les fonds sont formés par le blanc du parchemin qui est resté dans son état primitif sans avoir subi ni teinture ni aucune préparation.

Sur le fol. 8 v°, le grand monogramme qui dans les sacramentaires tient lieu d'abréviations pour les mots *Vere dignum* (voir ABRÉVIATIONS, col. 159, fig. 38-39), occupe environ la moitié d'une page dont le reste est rempli par cinq lignes tracées en onciales d'or: *et iustum est* || *aequum et salutare* || *nos tibi semper* || *et ubique gra* || *tias agere.* Dans les ornements de la page, on remarque une grande coupe d'or et huit médailles.

Sur le fol. 9 (Delisle, *Gazette archéol.*, 1884, pl. 21), le commencement du canon, dont le grand T initial, haut de 17 centimètres, fait corps avec l'encadrement de la page. Dans un des trois médaillons de la bordure le mot LVCAS est parfaitement visible.

Sur le fol. 9 v°, bande supérieure du cadre, deux lions affrontés; fol. 10, deux taureaux; fol. 10 v°, deux coqs.

Sur le fol. 11 v°, en bas, en regard des mots *Agnus Dei,* l'agneau de Dieu nimbé, placé devant une croix, à côté d'un grand calice. le tout figuré en or sur fond blanc, dans un cadre circulaire rouge et jaune.

Sur le fol. 16, un grand C, à entrelacs, qui commence la première oraison de la messe de Noël.

Sur les fol. 92 à 97 on a copié la préface et la table de la seconde partie. La décoration de ces deux pages rappelle les canons des évangiles dans les beaux manuscrits carolingiens. Fol. 93 v°, sur le cintre, deux lions d'or; fol. 94, deux lions verts; fol. 95 v°, deux léopards verts; fol. 96, deux dragons; notons en outre divers accessoires suspendus aux clefs de voûte: des couronnes d'argent à fleurs de lis rouges (fol. 93 v° et 94), des aiguières en or (fol. 95 v° et 96), des lampes d'or en forme de cornets (fol. 95 v° et 96), des chapiteaux terminés en forme d'éventail renversé (fol. 96 v° et 97).

Sur le fol. 98, initiale E, à entrelacs, début de l'*Exultet.* En face, une figurine représentant un prêtre qui bénit un cierge piqué sur un énorme chandelier.

Sur le fol. 142, monogramme du *Vere dignum.*

Sur le fol. 173 v°, l'abbé Raganaldus bénissant. Un grand cercle de pourpre servant de fond à un tableau intitulé: *hic benedicit populum.* L'abbé bénit treize moines disposés sur trois rangs. Cette page a été donnée d'une manière infidèle ou incomplète par dom Martène et dom Durand, par Devoucoux et par le comte de Bastard. La reproduction de M. Léopold Delisle est exacte et complète.

Outre cette décoration le miniaturiste a fréquemment placé soit sur les encadrements, soit à côté, des imitations de médailles romaines en or ou en argent, ou bien encore de pierres gravées portant des effigies anonymes

[1] L. Delisle, dans la *Gazette archéologique,* 1884, p. 156 sq. Les manuscrits suivants paraissent datés du milieu du IXe siècle: 1. la grande bible donnée à Charles le Chauve par le comte Vivien, *ms. 1* du fonds latin de la Bibl. nationale; 2. la grande bible donnée à l'abbaye de Glanfeuil par le comte Rorigon; *ms. 3* du même fonds; 3. les évangiles de l'empereur Lothaire, *ms. 266* du même fonds; 4. les évangiles de l'église du Mans, *ms. 261* du même fonds; 5-8. *mss. 263, 267, 274, 9385* du même fonds, contenant les évangiles; 9. le second des sacramentaires de l'église de Tours, dont les débris sont reliés dans le *ms. latin 9430;* 10. recueil relatif à Saint Martin, provenant d'une église de Tours, *ms. 10848,* du même fonds; 11-13, *mss. 5580, 5582, 5325* du même fonds, contenant Sulpice Sévère; 14. Virgile, *ms. 165* de Berne. — [2] *Voyage littéraire,* t. I, p. 153. — [3] *Ancienne liturgie du diocèse d'Autun,* pl. III et IV. — [4] *Real-Encyclopädie,* t. II, p. 556. — [5] *Gazette archéologique,* 1884, t. IX, pl. 20.

Digitized by Google

SACRAMENTAIRE DE L'ABBAYE DE MARMOUTIERS (*fol. 1*)

(N° 19bis de la Bibl. du grand Séminaire d'Autun)

Digitized by Google

Digitized by Google

ou fantaisistes. Parmi ces effigies susceptibles d'être identifiées, citons :

Les bustes des quatre grands prophètes : Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et Daniel (fol. 95 v° et 96). — Les têtes de saint Pierre et de saint Paul, à droite et à gauche du disque crucifère signalé au fol. 2. — Douze têtes sans attributs, qu'on peut considérer comme les douze apôtres (fol. 11 v°). — Bustes ou emblèmes des quatre évangélistes (fol. 2, 7 v°, 8, 10 v°, 12 et 142); sur le fol. 10 v°, les têtes de trois évangélistes sont surmontées des emblèmes propres à saint Marc, saint Luc et saint Jean, c'est-à-dire : le lion, le bœuf et l'aigle. — Le soleil et la lune avec les légendes : *sol, luna* (fol. 2). — Les signes du zodiaque sur fond pourpre (fol. 12) et sur fond émeraude (fol. 96 v° et 97). — Les vents : *oriens, auster, aquilo, occidens* (fol. 94 v° et 95), *anatolis, dissis, aretos, misimbria* (fol. 95 v° et 96).

Avant d'en finir avec ce manuscrit, il faut faire observer que sa décoration ne présente par moins d'analogie que sa paléographie avec la Bible de Charles le Chauve offerte par le comte Vivien.

Les petits sujets peints en or sur fond blanc, avec des lisérés de vermillon, dit à ce sujet M. Léopold Delisle, sont tout à fait caractéristiques. Je rappellerai les deux anges et le portier du fol. 2, les chèvres du fol. 7 v°, les trois tableaux du fol. 8, reproduits sur une de nos planches, les lions du fol. 9 v°, les taureaux du fol. 10, les coqs du fol. 10 v°, l'agneau divin du fol. 11 v° et la bénédiction du cierge pascal du fol. 98. C'est dans les mêmes proportions et avec les mêmes procédés qu'on a peint dans la Bible de Charles le Chauve deux scènes de la vie de Moïse [1], le prophète Isaïe [2], Tobie perdant la vue [3], le roi Arphaxad, les deux fileuses de la première page de Judith, les deux anges de la première page des Machabées et de la troisième page des canons, un apôtre ou un évangéliste, une basse-cour et un troupeau, les deux oiseaux et les deux lions qui ornent le titre courant de l'évangile de saint Marc.

Les motifs de décoration sont identiques dans les deux manuscrits ainsi qu'on peut s'en convaincre en comparant les sujets suivants :

SUJETS.	SACRAMENTAIRE.	BIBLE.
	fol.	fol.
Médailles ou médaillons. . . .	2, 8 v°, 142, etc.	1 v°, 8. 12, 146
Couronnes à fleurs de lis suspendues à des portiques. .	93 v°, 94	9, 9 v°, 326, 384
Aiguières suspendues à des portiques.	95 v°, 96	9 v°, 326, 327
Lampes en forme de cornets. .	2, 95 v°, 96	326 v°, 327 v°, 383 v°
Signes du zodiaque.	12, 96 v°, 97	8
Deux lions affrontés	9 v°	8, 340
Deux coqs.	10 v°	49
Une main sur une croix. . . .	2	317
Croix surmontée d'une colombe avec A et Ω.	2	327
Anges armés de bâton à fleur de lis	2	317-327

Les divers genres d'ornements employés pour les encadrements offrent également de nombreuses ressemblances. Quant aux chapiteaux des colonnes qui, dans le sacramentaire, ornent les pages occupées par la table de la seconde partie (fol. 93 à 97 v°), ils rappellent tout à fait les chapiteaux des colonnes employées dans les canons de la grande Bible de Saint-Maur (*ms. lat. n. 3* de la Bibl. nation., fol. 309 v° à 311), laquelle doit être sortie des mêmes ateliers que la Bible offerte par le comte Vivien à Charles le Chauve.

L'évangéliaire de l'empereur Lothaire, qui appartient à la même école que la Bible du comte Vivien fournit aussi matière à de curieux rapprochements avec le sacramentaire d'Autun. Ainsi, les deux bandes pourprées à ornements d'argent qui séparent les trois lignes du titre : *Incipit* || *evangelium* || *Marci* || sur le fol. 74 de l'évangéliaire sont tout à fait l'équivalent des trois bandes pourprées du fol. 7 du sacramentaire. Il y a aussi de grandes ressemblances entre les motifs qui ont servi dans les deux manuscrits à composer les encadrements.

Le sacramentaire d'Autun, conclut M. Léopold Delisle, doit tenir une place considérable dans l'étude des manuscrits carolingiens. Nous devons nous féliciter d'avoir pu le rapprocher de la Bible du comte Vivien, des Évangiles de Lothaire et de plusieurs autres volumes de la même famille, pour apprécier le degré de perfection auquel la calligraphie et la peinture étaient arrivées dans les écoles de Tours au milieu du IXe siècle.

Sacramentaire mérovingien de l'Église d'Autun. — Quoique ce ms. forme aujourd'hui le *n. 317* du fonds de la reine de Suède, au Vatican, nous le décrirons à son lieu d'origine afin de ne rien soustraire au dossier liturgique d'Autun. La date ce ms. ne saurait être antérieure à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIIIe, mais on ne pourrait guère le faire descendre plus bas. Il présente tous les caractères distinctifs des mss. de l'époque mérovingienne et dans l'ensemble ainsi que dans beaucoup de détails rappelle le ms. *n. 9427* du fonds latin de la Bibliothèque nationale désigné sous le nom de « lectionnaire de Luxeuil ». 261 feuillets (262 si on tient compte des deux feuillets côtés 208), 0m257 × 0m168.

J. M. Tommasi, *Missale gothicum seu gallicanum vetus,* dans *Codices sacramentorum,* in-4°, Romæ, 1680, p. 263-397; *Opera,* edit. Vezzozi, in-4°, Romæ, 1752, t. VI, p. 231-340; J. Mabillon, *De liturgia gallicana libri tres,* in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1685, p. 174 sq., 188-300; A. Muratori, *Liturgia romana vetus,* in-fol., Venetiis, 1748, t. II, p. 517-658; in-4°, Arezzo, 1772, t. XIII; Neale and Forbes, *The ancient liturgies of the gallican Church,* in-8°, Burntisland, 1855, p. 32-150, et *P. L.,* t. LXXII, col. 217, 224-318 (ces deux derniers reproduisent le texte de Mabillon). Une édition critique par le Rev. Bannister est annoncée dans la collection *Henri Bradshaw Society.* Bona, *Rerum liturgicarum libri II,* édit. R. Sala, in-fol., August. Taurinor., 1749, l. I, c. XII, n. 6; P. Lebrun, *Explication littérale des prières de la messe,* in-8°, Paris, 1777, t. III, dissert. 4, art. 2; Devoucoux, *Ancienne liturgie du diocèse d'Autun,* dans le *Congrès archéologique de la France. Séances générales tenues à Sens, Tours, Angoulême, Limoges, en 1847,* in-8°, Paris, 1848, p. 231-262; [Marchesi,] *La liturgia gallicana ne' primi otto secoli della Chiesa,* gr. in-8°, Roma, 1867, t. I, p. 14 sq. (cite le texte d'après Muratori, edit. d'Arezzo); de Charmasse, *Note sur un sacramentaire ms. de la bibl. du Vatican,* dans la *Bibliothèque de l'École des chartes,* 1879, t. XL, p. 140 sq.; L. Delisle, *Notice sur vingt manuscrits du Vatican,* dans le même recueil, 1876, t. XXXVII, p. 479 sq.; Le même, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.,* 1886, t. XXXII, part. 1, p. 69 sq., n. III; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1898, p. 151; M. Pellechet, *Notes sur les livres liturgiques des diocèses d'Autun, Chalon et Mâcon,* in-8°, Paris, 1883, p. 310, 462.

Ce ms. a fait partie de la bibliothèque d'Alexandre Pétau, conseiller au parlement, qui l'avait eu lui-même des débris de la bibliothèque de l'abbaye de Fleuri-sur-Loire, saccagée par les huguenots en 1562. Vendu par

[1] A. de Bastard, *Peintures, ornements, écritures et lettres initiales de la Bible de Charles le Chauve,* pl. XIX (fol. 28). — [2] *Ibid.,* pl. XVII (fol. 130 v°). — [3] *Ibid.,* pl. XIX (fol. 297 v°).

Digitized by Google

les héritiers de Pétau à la reine Christine de Suède, il passa de là dans la bibliothèque du cardinal Ottoboni d'où il entra dans la bibliothèque du Vatican.

En tête du volume, une main du xve siècle a tracé le titre : *Missale gothicum*. Tommasi a proposé de substituer à ce titre celui de : *gallicanum vetus;* Mabillon préférait : *gothico-gallicanum;* Muratori est revenu au titre : *gothicum sive gallicanum vetus*. Mabillon a reconnu dans ce ms. le *purus ordo gallicanus*, et l'origine française se trouve en effet établie par le sujet même de plusieurs des offices qui y sont contenus : fol. 99 v°: *Missa sancti Saturnini episcopi et martyris;* fol. 204 : *Missa sanctorum Ferreoli et Ferruccii;* fol. 224 : *Missa in natale beatissimi Sinfuriani martyris;* fol. 231 v° : *Missa sancti Leudegarii martyris*. Le ms. contient, pour un grand nombre de messes, des oraisons qui, le plus ordinairement, sont intitulées : *Collectio, Collectio post nomina, Collectio ad pacem, Contestatio* (ou *immolatio missæ*), *Collectio post Sanctus, Post mysterium, Ante orationem dominicam, Post orationem dominicam, Benedictio populi, Post eucharistiam* (ou *communionem*), *Collectio*.

L'écriture est une belle onciale à traits fins et réguliers. « La réglure est formée d'une seule ligne sur laquelle s'appuient les extrémités inférieures des lettres sans y toucher. Les titres sont en rouge, en vert, en violet bleuâtre ou en rose. On remarque sur les folios 3, 24, 48, 57, 57 v°, 96 v°, 153, 166, 169, 175 v°, 180 v°, 184 v°, 187 v°, 204 et 255 quelques mots en minuscule carolingienne très élégante et au fol. 31 v° un court fragment en minuscule mérovingienne à hastes très hautes comme dans l'écriture des diplômes.

« La première partie du volume (fol. 1-119) a été exécutée avec plus de soin que la seconde, les caractères en sont plus réguliers et plus élégants; il n'y a que quatorze lignes à la page.

« Chacun des cahiers porte au bas de la dernière page, une signature en grands chiffres romains, dont les contours sont formés d'une ligne de vermillon, et les pleins de traits alternativement jaunes et verts, sans encadrements ni ornements. On voit par ces signatures que les quatre premiers cahiers du volume ont disparu.

« La page la plus remarquable comme décoration est le folio 169 v°; elle est entièrement remplie par un riche portique, sous lequel on lit ces mots : *Missa prima die sanctum Paschæ. Collectio post prophetia.* Le fac-similé de la page suivante (fol. 170 recto) a été par les soins de Muratori [1] d'après un dessin communiqué par le P. Bianchini [2]. »

Les éditions faites jusqu'à nos jours étaient suffisamment exactes au point de vue liturgique; il n'en était pas ainsi au point de vue orthographique. Quelques fragments du texte ont été publiés, ils permettent de se rendre compte de la barbarie de la langue dont on pourra enfin étudier la morphologie dans l'édition de la « Henry Bradshaw Society ».

Les deux morceaux suivants ont été ajoutés après coup, l'un sur le fol. 136 v°, en cursive, l'autre sur le fol. 208 v° et 209, en onciale. L'écriture n'en est pas moins barbare que l'orthographe : *Horacio post Sanctus in Quat[ragesima]. Deus, rerum omnium conditur adque creatur, qui hunus in Trinitate et trinus in unitate congnusceris, cujus magnitudenem difficiens est lingua humana narrare, quem sene cessacione proclamant angeli sanctus, idio nus menime famoli tue, ore quidem indigno, non tres sanctus sed ter sanctus preconiæ vocis attollemus, ut consono modolamenum proclamitur, ter repetitur laudacio. Ob hoc piætatem tuam, climentissime Domine, exortamur obtada tribuas, presumta indulgias, ut, detersa nube peccaminum, pura et libera consciencia tuam meriamur obolencia conlaudare. Salvat.*

Benedictio populi Deus qui per Zacharie loquilla manifestasti nativitate sancti Johannis †, presta, quesumus, ut qui natalicio ejus devotisseme colimus, intercessionem illius gaudiamus †. Ut populus tuus, qui ad nativitatem ejus convenerunt, salvintur meretis per interventu omnium sanctorum deprecacionem illius meretis adjuvintur †. Da, Domine, ut illi angelus Gabriel qui Zacharie loquente obmotuit, intercessor adsistat et meretis adjovintur et moribus illiuos [3].

L'origine autunoise du sacramentaire est suffisamment attestée par diverses preuves. D'abord la mention de saint Léger dans la messe en son honneur, comme d'un personnage à peine disparu. *Nos famulos tuos omnemque* REMINISCENTES *talem pastorem*. Ensuite dans la messe de saint Symphorien, le martyr est ainsi désigné : *Deus qui... pretiosum* PECULIAREMQUE *nobis Sinfurianum martyrem indulsisti*. Ce terme *peculiaris* semble bien viser un culte local. Dans cette même messe, le titre de *patres* attribué aux saints Andoche et Bénigne s'accorde bien avec les prétentions autunoises sur les rapports de ces personnages avec l'Église d'Autun. Une nouvelle preuve est fournie par la liste des églises stationales où s'accomplissaient les prières des Rogations. Ces églises se trouvent précisément dans le voisinage du monastère de Saint-Symphorien qui n'est pas nommé dans la liste : indication et omission qui justifient l'attribution du sacramentaire à ce monastère. Après le titre : *Collectiones in Rogationibus per diversa loca*, le manuscrit indique comme églises stationales *in sancto Petro nunc*, in *sancto Stephano*, in *sancto Martino*, qui s'appliquent aux églises de Saint-Pierre, de Saint-Étienne-de-l'Estrier et de Saint-Martin, situées dans le voisinage du monastère de Saint-Symphorien. L'adverbe *nunc* qui suit la première désignation indique que ces églises étaient celles qui étaient un lieu de station à l'époque où le manuscrit a été écrit, par opposition à celles, plus éloignées peut-être, ou tout au moins différentes, où l'on se rendait autrefois. L'omission de l'église de Saint-Symphorien s'explique parce que, cette église étant celle de la communauté, elle ne pouvait être un lieu de station [4].

C'est encore au monastère de Saint-Symphorien d'Autun que se rattache un texte liturgique important, l'*expositio missæ* de saint Germain de Paris, qui fut auparavant abbé de Saint-Symphorien. Dom Martène et dom Pitra ont conjecturé que les rites qui s'y trouvent décrits visaient l'église d'Autun où le document aurait été composé. M. Devoucoux partageait cet opinion, trop flatteuse à sa ville très aimée pour ne pas lui paraître certaine. Il a très ingénieusement observé que l'*expositio missæ* se trouve conservée dans une somme transcrite vers le règne de Charles le Chauve. Cette somme contient des instructions morales et ascétiques, quelques points de droit ecclésiastique, des questions historiques, puis un exposé de la liturgie et des sacrements [5]. Cette somme manuelle est précisément celle des moines de Saint-Martin d'Autun, les proches voisins de Saint-Symphorien.

La dernière des questions historiques et bibliques exposées dans la somme est résolue ainsi : *septem signacula libri hujus hæc sunt : I Corporatio, II Nativitas, III Passio, IV Mors, V Resurrectio, VI*

[1] *Liturgia romana vetus*, t. I, en regard des colonnes 141, 142. — [2] *Mémoire sur d'anc. sacram.*, p. 70. — [3] *Illiuos* (= *illius?*); Tomm., Murat. : *illi vos;* Mabill. omet le mot. — [4] A. de Charmasse, *Note sur un sacramentaire manuscrit de la bibliothèque du Vatican*, dans les *Mémoires de la Société éduenne*, 1879, t. VIII, p. 477-483. Cf. Pitra, *Histoire de saint Léger*, p. 205 ; Devoucoux, *Ancienne liturgie du diocèse d'Autun*, dans *Congrès archéologique de France*, 1848, t. XVII, p. 240. — [5] H. Omont, *Notes sur quelques manuscrits conservés au grand séminaire d'Autun*, dans le *Cabinet historique*, 1882, t. XXVIII, p. 569-571. Il porte ce manuscrit, avec toute raison, au commencement du XIe siècle.

Digitized by Google

SACRAMENTAIRE DE L'ABBAYE DE MARMOUTIERS (*fol. 8*)

(*N° 19bis de la Bibl. du grand Séminaire d'Autun*)

Digitized by Google

Digitized by Google

Gloria, VII Regnum. Puis on lit immédiatement : *Capitula patrum traditionum suscipimus quomodo solemnis ordo ecclesie agetur, quibus vel instructionibus Kanon ecclesiasticus decoratur; Germanus episcopus Parisius scripsit de missa*[1].

Elle est digne de remarque cette rencontre à Autun d'une interprétation courante dans la liturgie mozarabe pour laquelle l'explication des 7 sceaux de l'Apocalypse par les 7 circonstances de la vie du Verbe incarné est une chose commune, conservée encore de nos jours dans la liturgie de Tolède.

Avant le Pater, le prêtre divise l'hostie d'aborder 2 parties dont l'une est rompue en 5, l'autre en 4. Il les place en la forme suivante et avec les noms ci-dessous indiqués :

	Corporatio	
Mors	*Nativitas*	*Resurrectio*
	Circumcisio	
	Apparitio	*Gloria*
	Passio	*Regnum*

BIBLIOGRAPHIE. — *GÉNÉRALITÉS*. — Anonyme, *Mélanges d'archéologie : Recherche des aqueducs de la ville d'Autun — Pont antique — Tombeau de Cailus* (C. Allius Getulus) *à Autun — Pavés antiques*, dans le *Bulletin monumental*, 1847, t. XIII, p. 30-44. — Anonyme, *Note sur l'abbaye de S. Martin d'Autun*, dans les *Congrès archéologiques de France*, 1846 1847, Caen, p. 384-398. — J.-G. Bulliot, *Notice sur un sarcophage en marbre blanc du musée d'Autun*, dans les *Mémoires lus à la Sorbonne dans les séances extraordinaires du Comité impérial des travaux historiques et des societés savantes*, Archéologie, 1861, t. I, p. 155-167; réimprimée dans les *Annales de la Société éduenne*, 1862-1864, p. 237-266, 3 pl.; *Description de l'église cathédrale d'Autun*, in-8°, Autun, 1845; *Notice sur l'abbaye de Saint Martin, près d'Autun*, in-8°, Autun, 1843; *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Martin d'Autun, de l'Ordre de Saint-Benoît*, dans les *Publications de la Société éduenne*, in-8°, Autun, 1849. — A. de Charmasse, *Notice sur les anciens hôpitaux d'Autun*, dans les *Mémoires de la Société éduenne*, 1860-1862, p. 185-264, 505-509; *L'institution charitable de l'aumône de saint Léger à Autun (677-1668)*, dans le même recueil, 1889, t. XVII, p. 349-413, et tiré à part, in-8°, Autun, 1890, 69 p. — Devoucoux, *Note* (sur le symbolisme des attributs sculptés sur les stèles romaines trouvées à Autun), dans les *Congrès archéolog. de France*, 1848, Caen, p. 87-99. — H. de Fontenay, *Plan de la ville antique d'Autun*, dans le *Bulletin monumental*, 1852, t. XVIII, p. 365-368; *Visite à la cathédrale Saint-Lazare d'Autun*, dans les *Congrès scientif. de France*, Autun, 1876-1877, p. 55; *Visite au trésor de la cathédrale*, dans le même recueil, p. 105; *Autun et ses monuments*, avec un précis historique par Anat. de Charmasse, in-16, Autun, 1889. — L. Maître, *Les monuments chrétiens d'Autun*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1904, p. 279-285. — J. Roidot, *Origines d'Augustodunum, étude sur les textes d'Eumène et d'Ammien Marcellin*, dans les *Mém. de la Société éduenne*, 1873, t. I, p. 269-324. — Surigny, *Visite du musée et des monuments* (romains) *d'Autun*, dans les *Congrès archéol. de France*, 1847, Caen, in-8°, p. 374-384. — Edme Thomas, *Histoire de l'ancienne cité d'Autun*, publiée et annotée par Devoucoux, in-4°, Autun, 1846.

L'INSCRIPTION DE PECTORIUS. — (1839) J.-B. Pitra, *Lettre à M. Bonnetty*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, IIe série, t. XIX, 1er septembre 1839, p. 195 sq., pl., reproduite dans *L'univers*, 26 octobre 1839, et *L'Éduen*, 22 décembre 1839.

(1840) Pierquin, *Lettre à M. Viguier, sur le Poisson-Dieu*, 1er novembre 1839, in-8°, Autun, 1840, 22 p.; G. Secchi, *Epigramma græco-cristiano de' primi secoli trovato non ha guari presso l'antica Augustoduno, oggi Autun, in Francia, supplito dove era d'upo commentato dal P. Giamp. Secchi della Comp. di Gesu*, dans *Giornale arcadico*, 2 juin 1840, t. LXXXIII, p. 223, pl.; in-8°, Roma, 1840, 42 p. Ce travail composé d'après une copie imparfaite de l'inscription fut lu en séance de l'Académie pontificale le 2 juin 1840. N. Wiseman, *Christian inscription found at Autun*, dans *The Dublin Review*, 1840, t. IX, p. 526; réimprimé dans *Essays on various subjects*, in-8°, London, 1853, t. III, p. 281-293.

(1841) J.-B. Pitra, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, IIIe série, 1840, t. I, mars, p. 165 sq.; t. II, juillet, p. 7 sq.; 1841, t. III, janvier, p. 7 sq.; février, p. 85, articles réunis et tirés à part sous le titre : *Études sur une inscription grecque trouvée à Autun*, in-8°, Paris, 1841; J. Lingard, dans *The catholic magazine*, 1841, t. V, janvier; J.-M.-B. Nollhac, *L'ἰχθύς de l'inscription grecque d'Autun*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1841, t. XIV, p. 193-210 : Rapport sur le prétendu Poisson-Dieu; J.-P. Rossignol, *Lettre sur une inscription trouvée à Autun et où l'on trouve le mot Poisson*, dans le même recueil, p. 210; Pierquin de Gembloux, *Réclamation au sujet du rapport sur le prétendu Poisson-Dieu*, dans le même recueil, p. 367; Jos. Franz, *Christliches Denkmal von Autun erklärt*, in-8°, Berlin, 1841, 55 p.

(1842) J.-B. Pitra, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, IIIe série, 1842, t. V, mars, p. 165; Windischman, dans *Archiv für theologisches Literatur*, 1842, p. 387-393.

(1843) J.-B. Pitra, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, IIIe série, 1843, t. VII, mars, p. 232; Th. Borret et C. Leemans, dans *De Katholiek. Het marmeren opschrift van Autun*, 1843, p. 325; L. Polidori, dans l'*Amico cattolico*, 1843, tiré à part sous le titre : *Del pesce come simbolo di Cristo e dei Cristiani*, artic. III, in-8°, Milano, 1843, 67 p.

(1844) Th. Borret et C. Leemans, dans *De Katholiek*, 1844, p. 165.

(1845) Chr. Wordsworth, *Epistula data Kal. martii Ann. salut. MDCCCXLV*, imprimée en majeure partie dans le *Spicileg. Solesm.*, t. I, p. 562.

(1846) Edme Thomas, *Histoire de l'antique cité d'Autun*, publiée et annotée par Devoucoux, in-8°, Autun, 1846 p. 240.

(1849) G. Bulliot, *Essai historique sur l'abbaye de Saint-Martin d'Autun*, in-8°, Autun, 1849, t. I, p. 47, 48, 50, 393, 401, 413.

(1850) J. Franz, *Lettre du 11 août 1850*, contenant une nouvelle lecture et un commentaire, publiée en partie dans le *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 560.

(1851) F. Dübner, dans *Philologus*, 1851, t. VII, p. 569 sq. pl. (celle même du *Spicil. Solesm.*).

(1852) J.-B. Pitra, *De inscriptione græca et christiana in cœmeterio sancti Petri a Via Strata reperta, infra urbem Augustodunensem, illustrata variorum notis et dissertationibus, iisque partim ineditis*, dans *Spicilegium Solesmense*, in-4°, Paris, 1852, t. I, p. 554-564.

(1853) Fr. Lenormant, *Note sur un amulette chrétien conservé au musée des médailles*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, in-4°, Paris, 1855, t. III, p. 151.

(1855) Fr. Lenormant, *Mémoire sur l'inscription d'Autun*, dans le même recueil, in-4°, Paris, 1855, t. IV, p. 115 sq.; J.-B. Pitra, ΙΧΘΥΣ *sive de pisce allegorico et symbolico*, dans *Spicileg. Solesm.*, 1855, t. III,

[1] Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, col. 91-100, d'après ce manuscrit; Devoucoux, *op. cit.*, p. 241, suit : *paternarum* au lieu de *patrum*.

Digitized by Google

p. 499-543; De Rossi, *De christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus*, dans le même recueil, t. III, p. 544-584.

(1856) E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 8-27, n. 4; cf. t. II (1865), p. 599; R. Garrucci, *Nouvel examen de l'inscription grecque d'Autun avec le fac similé photographique de cette inscription*, dans les *Mélanges d'épigraphie chrétienne*, in-4°, Paris, 1856, p. 32-47; J.-P. Rossignol, *Explication et restitution de l'inscription chrétienne d'Autun*, dans la *Revue archéologique*, 1856, t. XIII, p. 65-113; R. Garrucci, *Appréciation des motifs produits par M. P. Rossignol, membre de l'Institut, pour attribuer au VIIe siècle l'inscription d'Autun*, dans les *Mél. d'épigr. chrét.*, p. 48 sq.; J.-P. Rossignol, *Lettre au R. P. R. Garrucci, de la Compagnie de Jésus, sur son nouvel examen de l'inscription grecque d'Autun*, dans la *Revue archéologique*, 1856, t. XIII, p. 491-505; R. Garrucci, *Réponse à une lettre de M. Rossignol, membre de l'Institut, insérée dans la Revue archéologique de Leleux*, dans les *Mélang. d'épigr. chrét.*, et *Appendice : Versione dell' Epigramma di Pectorius del Padre Giuseppe Paria.*

(1858) Devoucoux, *Origines de l'Église éduenne*, dans les *Mém. de la Société éduenne*, 1858, p. 194-201. Cf. *Observations sur l'inscription grecque chrétienne d'Autun*, dans le recueil cité, t. IV, p. 406.

(1863) De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 98.

(1865) Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-8°, Paris, 1865, p. 168.

(1866) F. Becker, *Die Darstellungen J. C. unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, Breslau, 1866.

(1869) E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, in-12, Paris, 1869, p. 93-94.

(1870) W. Marriott, *Testimony of the Catacumbs*, in-12, London, 1870, p. 115 sq.

(1873) V. Davin, *L'inscription grecque d'Autun*, dans *Le monde*, 14, 15, 18 mai, 20, 28, 30 juin 1873.

(1875) F. X. Kraus, *Roma sotterranea. Die römischen Katakomben*, in-8°, Freiburg, 1875, p. 214; S. Cheetham, au mot Ἰχθύς, dans Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, in-8°, London, 1875, t. I, p. 806 sq.; Maunoury, *L'inscription d'Autun*, in-8°, Nimes, 1875, 5 p.

(1876) J.-P. Rossignol, dans le *Congrès scientifique de France tenu à Autun en 1876*, t. I, p. 49.

(1877) Kirchhoff, dans *Corp. inscr. græcor.*, t. IV, n. 9890; G. Kaibel, *Epigrammata græca ex lapidibus collecta*, in-8°, Berolini, p. 293, n. 795.

(1880) O. Pohl, *Das Ichthys Monument von Autun*, in-4°, Berolini, 1880, cf. à l'année 1901.

(1881) V. Schultze, dans *Theologische Literaturzeitung*, p. 207, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. V, p. 456; H. de Fontenay, *Épigraphie autunoise*, in-4°, Autun, 1883-1886 (réimpression d'articles parus de 1881 à 1887 dans les *Mémoires de la Société éduenne*).

(1882) Klein, dans *Kirchenlexicon*, t. I, p. 1735 sq.; V. Schultze, *Die Katakomben*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 117 sq.; E. Renan, *Marc Aurèle*, in-8°, Paris, 1882, p. 289, note 3; p. 297 sq.; p. 343, note 2.

(1887) E. Jeannez, dans le *Bulletin de la Diana*, t. IV, p. 123-125.

(1888) H. Achelis, *Das Symbol des Fisches und die Fischendenkmäler der römischen Katakomben*, in-8°, Marburg, 1888, p. 26 sq.; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. I, prœm., p. XIX-XXIV.

(1889) J. Roidot, *L'inscription grecque chrétienne d'Autun*, dans les *Mémoires de la Société éduenne*, nouvelle série, 1889, t. XVI, p. 253-294; cf., t. XVII, p. 454; J. Wilpert, *Principienfragen der christlichen Archäologie*, in-8°, Freiburg, 1889, p. 42, 44, 55-58; A. de Charmasse, *Autun et ses monuments*, in-8°, Autun, 1889, p. 233.

(1890) J. Bilczemskiego, *Archeologia chrzescianska wobec historyi kosciola i dogmatu*, in-8°, Krakow, 1890, p. 239-247; G. Kaibel, *Inscript. græcæ Siciliæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2525.

(1892) F. Cabrol, dans la *Science catholique*, t. VI, p. 812-819.

(1893) F. Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, in-8°, Paris, 1893, p. 30 sq.

(1897) P. Batiffol, *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 115.

(1901) J. Déchelette, *L'inscription autunoise de l'Ichthys*, in-8°, Autun, 1901 (traduct. de Otto Pohl, cf. à l'année 1880), dans les *Mémoires de la Société éduenne*, t. XXXIX.

(1902) F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. 18, n. 2826.

H. LECLERCQ.

AUXERRE[1] **(MANUSCRITS LITURGIQUES D').**

N. **11** (olim *199*). Zacharie le Chrysopolitain, XIIe s. *Unum ex quatuor seu concordantia evangelistarum.*

N. **28**. Fragment de lectionnaire, XIe siècle, 24 feuillets. H. LECLERCQ.

AUZIA. Auzia faisait partie de la Maurétanie Césarienne. Elle a porté successivement les noms d'Auzia, à l'époque romaine, de *Sur Roslan* à l'époque arabe, c'est aujourd'hui *Aumale*.

En l'année 24 de notre ère, Tacfarinas fut vaincu par Dolabella devant Auzia[2]. Au IIe siècle de notre ère, Auzia était devenue un municipe important[3], sous Sévère et Caracalla le municipe fut élevé au rang de COL(*onia*) SEPTIMIA AVR(*elia*) AVZIENSIVM[4]. Au IVe siècle, la ville perdit son importance et Mommsen fait observer *quod neque christianæ inscriptiones ullæ ibi repertæ sunt*[5]. Avant d'accepter cette assertation nous devons contrôler une inscription publiée par Mommsen sous le n. 9162. Elle est ainsi libellée[6] :

D *protome mulieris* M *protome viri* } s

OB MEMORIAM SVLPICIAE LL VIC
TORIAE · GAIVS · IVLIVS · FELIX · MARI
TVS·EIVS·SEPVLCRVM·FECIT
5 QVASI AMANTISSIMAE AC KARISSIMAE
ET DVLCISSIMAE QVONDAM·CON
IVGI SVAE DEPOST CVIVS MOR

TE FILI SVPERSTITES · N̄ · V · ET
NEPOTES · X · TENFRSI SVNT HAEC DE
10 ESSIT DIE VII IDVS IANVARIAS P CLXXX
VIII VIXIT ANIS L N VOTVA SOLVIT

D(is) M(anibus) [s(acrum)]. Ob memoriam Sulpiciæ L. l. Victoriæ Gaius Julius Felix maritus eius sepul-

[1] Sur les mss. de la bibliothèque d'Auxerre, cf. U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, in-4°, Montbéliard, 1894, t. I, col. 275. — [2] Tacite, *Annales*, l. IV, c. XXV. Cf. P. Monceaux, *Histoire litt. de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 18. — [3] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 9046, 9049. — [4] *Ibid.*, n. 9062, cf. n. 9014, 9020, 9023, 9044, 9047, 9048, 9068, 9069. — [5] *Ibid.*, t. VIII, p. 769. — [6] *Ibid.*, t. VIII, n. 9162. Cippe de 0m63 en hauteur, 0m59 en largeur. Lecture de Willmans et de Mommsen. Dans les *Additamenta*, p. 974, Mommsen est revenu sur cette inscription. Peut-être, dit-il, faut-il lire : *depost cuius mortem fili superstites (scilicet matri) n(umero) v et nepotes x tener(i) si(ti) sunt.* Il est clair qu'il a lu *de post* puisque p. 785, dans la transcription : *depost* [id est *depuis*]. Pour le mot qui fait difficulté à la 9e ligne Wilmans avait lu TER ERSI SVNT. Dans le *titulus* la plus grande partie des lettres sont liées.

Digitized by Google

crum fecit quasi amantissimæ ac karissimæ et dulcissimæ quondam conjugi suæ, depost cuius morte(m) fili(i)] superstites n(umero) V et nepotes X tenfrsi (?) sunt Hæc de[c]essit die VIII idus Januarias p(rovinciæ) CLXXXVIII. Vixit anis L n(umero). Votum solvit.

Mommsen a interprété les lignes 7-9 de la manière suivante : *de post cujus mortem...* « depuis sa mort (à Sulpicia) cinq fils qui lui avaient survécu et dix petits-fils en bas-âge sont venus prendre place dans ce tombeau. » Cette lecture donne lieu à bien des hésitations. Si on étudie l'inscription entière on remarque deux mentions plus fréquentes sur les marbres chrétiens que sur les épitaphes païennes. C'est d'abord la date du jour de la mort, huit des ides de janvier, date que les païens évitaient ordinairement de rappeler à cause de la tristesse qui s'attachait désormais à pareil jour, tandis que les chrétiens y voyaient un anniversaire béni, le *dies natalis* du défunt pour qui la vie véritable datait seulement de ce jour. Ensuite nous lisons le nombre d'années de la défunte exprimé en chiffres ronds : « Elle a vécu 50 ans. » Cette façon de s'exprimer est également fort éloignée des habitudes païennes qui allaient à enregistrer les années, les mois, les jours et souvent même le nombre d'heures, de minutes et de *scrupuli* de la durée entière de la vie. Les chrétiens sachant que ce calcul minutieux répondait à des croyances superstitieuses sur l'état des constellations au moment de la naissance affectaient volontiers de passer tous ces calculs sous silence et de dire : « Un tel a vécu tant d'années, plus ou moins, » *plus minus*. Cette habitude des chrétiens d'Afrique d'employer un chiffre rond et en particulier le chiffre de la dizaine la plus rapprochée de l'âge exact du défunt est un fait bien connu [1]. La formule *Votum solvit* est aussi bien chrétienne que païenne, quant au *Dis manibus sacrum* nous avons montré, en traitant de cette abréviation [2], qu'elle ne peut avoir, employée isolément comme c'est ici le cas, une valeur absolue pour révéler la croyance de ceux qui en font usage. Enfin, la date de l'inscription : *anno provinciæ CLXXXVIII*, an du Christ 227, ferait de cette épitaphe la plus ancienne parmi les marbres chrétiens datés en Afrique. Le lieu éloigné de la trouvaille par rapport à Carthage, centre et origine de tout le christianisme africain, n'a rien de très extraordinaire, si on remarque que la plus ancienne inscription chrétienne datée en Afrique, est jusqu'à ce jour celle de Rasinia Secunda, à Tipasa, dans la même province de Maurétanie Césarienne, en 238 [3]. Ainsi l'épitaphe d'Auzia nous ferait gagner onze années vers les origines [4].

Ce qui est, croyons-nous, plus démonstratif que tout le reste en faveur du christianisme de Gaius Julius Felix, le mari survivant, c'est l'emploi qu'il fait d'un mot dont l'usage est exclusivement chrétien, le mot *depost*, abréviation de *depositæ*. Nous proposons donc la lecture suivante : *Ob memoriam Sulpiciæ L. l. Victoriæ, Gaius Julius Felix maritus ejus sepulcrum fecit, quasi amantissimæ ac karissimæ et dulcissimæ quondam conjugi depositæ. Cujus morte filii superstites numero quinque et nepotes decem...*[.....] *sunt. Hæc decessit,* etc. Le mot que Wilmans lisait *ter ersi sunt* et Mommsen *tenfrsi* peut s'entendre d'après l'interprétation de ce dernier *teneri siti sunt* des enfants et petits-enfants en bas-âge que Sulpicia, par sa mort, laisse après elle.

Auzia nous offre une deuxième inscription servant « de seuil à l'intérieur d'une maison » et relevée en 1854 par L. Renier dans les papiers duquel elle fut trouvée et publiée en 1887 [5]. Elle est ainsi libellée :

D M S
DON S MEMORÆ SPIRTAI[redacted]
TIV IVLIO CALVO MARTO FAV[redacted]
N ET ROGATIO FILIS · CARSSIMIS
5 AVRELIA ROGATA LENTA DOLOREMME
SAM CVM TITVLVM REFRIGERATIO
NS POSVIT DEDCAVTQVE CALVV
S · VIX · ANS LXV ROGATVS ANS XX FA
V · VIX · ANS · X|||| P CCLXXVIIII

D. M. S.
Donis memoriæ spiritan-
tiu(m). Julio Calvo marito, Fav[ori]
n(o) et Rogato fili(i)s carissimis,
5 *Aurelia Rogata, lenita dolorem, me(n)-*
sam cum titulum refrigeratio-
nis posuit dedicavitque. Calvu-
s vix(it) a(n)nis LXV, Rogatus a(n)nis XX. Fa-
v(orinus) vix(it) a(n)nis XLIV P(rovinciæ) CCLXXIX.

lig. 1-2 : *Donis memoriæ spiritantiu(m)*, ce dernier mot serait formé avec un verbe *spiritare* dont le sens serait : « Vivre de la vie spirituelle. » — lig. 4 : *Rogatio* pour *Rogato*, cf. lig. 8 : *Rogatus*. — lig. 5 : *lenita dolorem* tournure grecque pour *lenito dolore* [6]; lig. 6-7 : *cum titulum* (= *titulo*) *refrigerationis*, il est probable qu'il faut entendre *mensa refrigerationis cum* (*titulo*) [7].

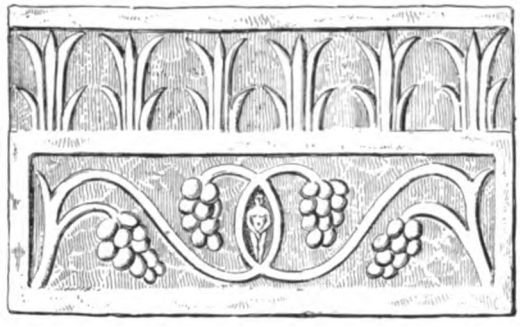
Le christianisme de cette inscription est hors de doute [8]. Outre sa date, 279 de l'ère maurétanienne = 318 de notre ère, qui est très ancienne et postérieure de cinq années seulement à la paix de l'Église, elle présente bien des traces de paganisme : le D. M. S. [9], la disposition de l'épitaphe, le *posuit dedicavitque*. L'adaptation du D. M. S. à une formule nouvelle, assez peu claire *Donis Memoriæ Spiritantiu(m)*, est d'un grand intérêt parce qu'elle montre que certains fidèles avaient l'esprit plus éveillé sur ces vieilleries du passé qu'on ne l'avait pensé. On peut dès lors se demander si, pour les chrétiens qui continuaient à l'employer, cette formule abrégée, toute païenne d'origine, n'avait pas quelquefois une signification particulière [10].

Ch. Texier a publié, sans aucune explication, quatre dessins que nous reproduisons. Il les groupe sous le titre de « Tombeaux chrétiens à Sour Ghozlan (ancienne Auzia) en Afrique ». « On trouve fréquemment, dit-il, le poisson représenté sur les tombeaux chrétiens de

[1] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 396, 431-432. — [2] Voir t. I, col. 169-176. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9289, 20856. — [4] L'existence de chrétiens à Auzia est d'autant plus croyable que cette ville possédait une communauté juive. Cf. P. Monceaux, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, dans la *Revue des études juives*, 1902, t. XLV, p. 1-28. — [5] R. Cagnat, *Inscriptions inedites recueillies en Afrique*, dans le *Bulletin du Comité des travaux archéol.*, 1887, p. 148, n. 642; P. Monceaux, *Inscription d'Aumale*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1902, p. 224-226; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, *Supplem.*, 3, n. 20780. — [6] Sans doute dans le sens de *ut leniret dolorem*. P. Monceaux, *op. cit.*, p. 225. — [7] La *mensa* pouvait être ainsi qualifiée parce que, servant au banquet funéraire servi aux pauvres, elle s'identifiait avec l'idée des résultats que cette œuvre de charité avait pour l'âme du défunt à laquelle elle procurait le *refrigerium*. — [8] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8°, Leipzig, 1902, p. 527, mentionne cette épitaphe, mais sans faire figurer Auzia dans son tableau des localités possédant des chrétiens avant l'année 325. La liste a d'ailleurs été complétée par P. Monceaux, dans le *Journal des savants*, 1904, p. 410. — [9] Voir le commentaire de l'inscription précédente. — [10] P. Monceaux, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, p. 226.

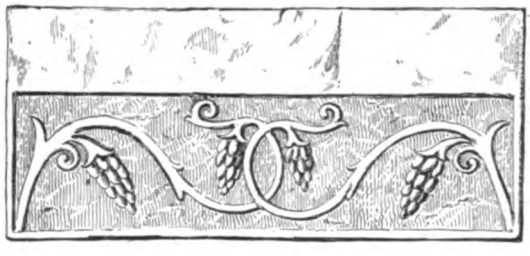
Digitized by Google

l'Afrique. Les chrétiens avaient coutume de creuser dans le marbre de petites coupes qui conservaient la rosée ou l'eau de pluie pour abreuver les oiseaux[1]. »



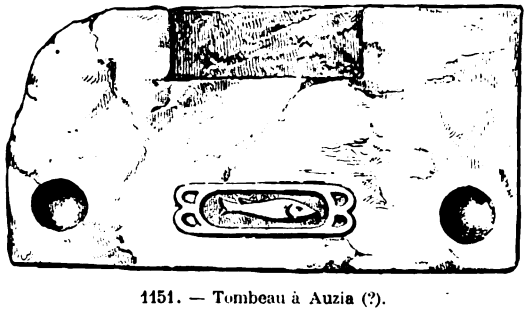
1149. — Tombeau à Auzia (?).
D'après Texier, *Architecture byzantine.*

Cette explication est peut-être très poétique, mais ce n'est pas, à nos yeux, une raison suffisante pour l'adopter. Nous préférons voir dans ces tablettes creusées ces



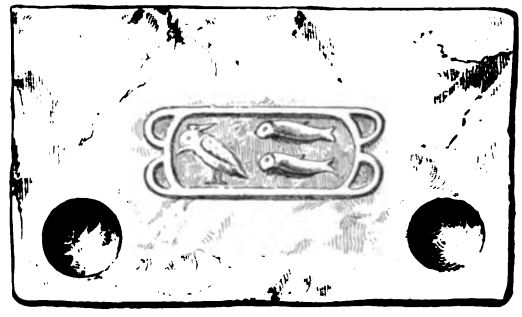
1150. — Tombeau à Auzia (?).
D'après Texier, *op. cit.*

mensæ qui recouvraient certains tombeaux et sur lesquelles on déposait les vases contenant les vivres qu'on distribuait aux pauvres. En ce qui concerne les monu-



1151. — Tombeau à Auzia (?).
D'après Texier, *op. cit.*

ments eux-mêmes, nous ne les avons rencontrés nulle part dans les dépouillements auxquels nous nous sommes livré pour écrire la dissertation concernant l'Afrique dans ce dictionnaire (t. I, col. 658 sq.). Nous ne pouvons donc rien dire quant à la date et la technique; les sujets sont chrétiens, c'est la vigne, le poisson, la



1152. — Tombeau à Auzia (?).
D'après Texier, *op. cit.*

colombe. Dans la figure 1149, le cep de vigne en se croisant forme un ovale dans lequel se voit une minuscule figure nue, rapprochant les mains pour s'en couvrir.

H. Leclercq.

AVE MARIA. Voir Salutation angélique.

AVENCHES. — I. Épigraphie. II. Glyptique.

I. Épigraphie. — Avenches, village du canton de Vaud, a été aux ve et vi^e^ siècles le siège d'un évêché transféré depuis à Lausanne. Le plus célèbre de ses évêques est Marius, auteur d'une histoire précieuse pour l'étude des antiquités de la période mérovingienne. Son épitaphe a disparu, mais le texte a été recueilli par Conon d'Estavayer qui l'a inséré dans le cartulaire de l'église de Lausanne rédigé par lui, en 1235, après un incendie où disparurent beaucoup de textes originaux. Conon a compulsé, pour former son recueil, des documents échappés au désastre et les anciennes chroniques; il a même mis à profit les traditions orales.

Marius occupa le siège d'Avenches de 574 à 594. Voici son épitaphe métrique que précèdent ces mots dans le Cartulaire : *epythaphium beati Marii tale est*[2].

MORS INFESTA RVENS QVAMVIS EX LEGE PA-
[RENTIS
MORIBVS INSTRVCTIS NVLLA NOCERE PO-
[TEST
HOC ERGO MARII TVMVLANTVR MEMBRA SE-
[PVLCRO
SVMMI PONTIFICIS CVI FVIT ALMA FIDES
5 CLERICVS OFFICIO PRIMEVIS TONSVS AB
[ANNIS
MILICIA EXACTA DVX GREGIS EGIT OVES
NOBILITAS GENERIS RADIANS ET QRIGO RE-
[GENS
DE FRVCTV MERITI NOBILIORA TENET
ECCLESIE ORNATVS VASIS FABRICANDO SA-
[CRATIS
10 ET MANIBVS PROPRIIS PREDIA IVSTA CO-
[LENS
IVSTITIE CVLTOR CIVIVM FIDISSIMA VIRTVS
NORMA SACERDOTVM PONTIFICVMQVE
[DECVS

[1] Ch. Texier et R. P. Pullan, *L'architecture byzantine ou recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient, précédé de recherches historiques et archéologiques*, in-fol., Londres, 1864. — [2] De Zurlauben, *Mémoire sur Marius d'Avenches*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, Ire série, t. XXXIV, p. 146; *Cartularium Lausannense*, dans les *Mémoires et documents publiés par la Société pour l'histoire de la Suisse romande*, 1851, t. VI, p. 31; *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XXIV, p. 794; Arnolt, *Bischof Marius von Aventicum*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 10; E. Gelpke, *Kirchengeschichte des Schweiz*, in-8°, Bern, 1861, p. 148; Monod, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, in-8°, Paris, 1875, p. 150; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1892, p. 441, n. 441; Em. Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom 4-9 Jahrhundert*, dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft (der Gesellschaft für vaterlandische Alterthümer) in Zürich*, 1895, t. XXIV, p. 22, n. 21.

Digitized by Google

CVRA PRQPINQVORVM IVSTO BONVS ARBI-
[TER ACTV
PROMPTVS IN OBSEQVIIS CORPORE CAS-
[TO DEI
15 HVMANIS DAPIBVS FIXO MODERAMINE FVLTVS
PASCENDO INOPES SE BENE PAVIT OPE
IEIVNANDO CIBANS ALIOS SIBI PARCVS
[EDENDO
HORREA COMPOSVIT QVOMODO PASTOR
[ABIT
PERVIGIL IN STVDIIS DOMINI EXORANDO FI-
[DELIS
20 NVNC HABET INDE REQVIEM VNDE CARO
[FESSA FVIT
QVEM PIETATE PATREM DVLCEDINIS ARMA
[TVENTEM
AMISSIS TERRIS CREDIMVS ESSE POLIS

Le caractère épigraphique de cette pièce n'est pas douteux. Le troisième vers ne laisse en effet à ce sujet aucune incertitude : *hoc ergo Marii tumulantur membra sepulcro.*

La pièce entière est un type intéressant de ces épitaphes métriques en faveur au VIe siècle avec lesquelles elle offre plus d'un rapport. Les vers 1 et 2 rappellent l'épitaphe consacrée par Fortunat aux évêques de Limoges Rusticus Ier et Rusticus II : *invida mors rapido quamvis miniteris hiatu* || *non tamen in sanctos jura tenere vales* [1], et celle de l'évêque Germain de Paris : *vir cui dura nihil nocuerunt fata sepulcri* [2].

Les vers 3 et 4 font ressouvenir de l'épitaphe de l'évêque Evemerus de Nantes par Fortunat : *hoc igitur tumulo requiescit Evemerus almo* || *per quem pontificum surgit opimus honor* [3]. L'expression *hoc tumulantur membra sepulcro* se trouve chez Fortunat [4], ainsi que : *alma fides* [5].

Les vers 5 et 6 font ressouvenir de l'épitaphe d'un clerc d'Arles : *qui teneris primum ministrum fulsit ab annis* [6]. L'expression *militia exacta* est bien voisine de *militiam peragem* de l'épitaphe d'Exotius de Limoges par Fortunat [7].

Les vers 7 et 8 sont encore inspirés par Fortunat qui écrivait dans l'épitaphe de l'évêque Grégoire de Langres : *nobilis antiqua decurrens prole parentum* || *nobilior gestis nunc super astra manet* [8].

Le vers 10 contient peut-être une réminiscence de ces mots de Grégoire de Tours au sujet de l'évêque Nicetius de Lyon : *semper* manibus propriis *operatur* [9]...

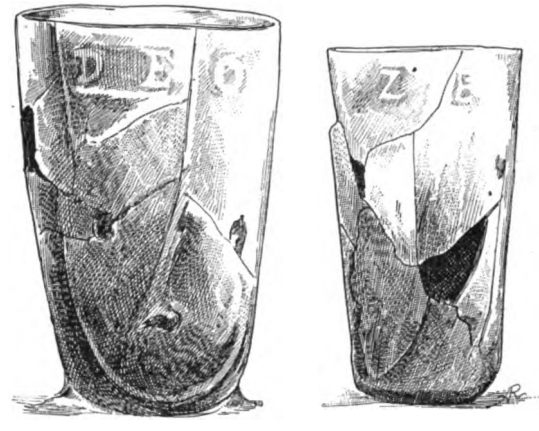
Les vers 13 et 14 sont certainement des emprunts à l'épitaphe de Calacterius de Chartres par Fortunat : *cura propinquorum...* et *promptus ad omne bonum* [10].

Le vers 17 est peut-être apparenté avec ces mots d'une épitaphe métrique de Vaison : ... *parcus sibi, largus amicis* [11].

Outre les expressions et le style, les préoccupations que révèle l'épitaphe sont bien celles de l'âge mérovingien : impuissance de la mort sur les justes; noblesse du défunt moins éclatante que ses vertus; fonctions remplies dès l'enfance dans une église dont il deviendra le chef; libéralités qu'il lui témoigne en la dotant de vases sacrés; sagesse dont il fait preuve dans l'administration de la justice; privations qu'il s'impose pour nourrir les pauvres; récompense éternelle qu'il ne peut manquer d'obtenir.

Plus que tout le reste, cette épitaphe nous révèle l'incroyable indigence d'idées à laquelle était réduite la société lettrée et cléricale du VIe siècle. Contrainte de calquer, non seulement elle ne s'adressait plus aux originaux mais elle choisissait des poètes de l'envergure de Fortunat et dépeçait misérablement leurs ouvrages.

II. Glyptique. — En 1872, on trouva près de l'enceinte d'*Aventicum* [12] un cercueil d'enfant creusé dans un bloc de chêne et contenant, avec une jatte en terre rouge, une cuiller de fer, quelques fragments d'épingles en os et les débris d'un bracelet noir. En outre deux gobelets de verre blanc très mince, moucheté de bleu (fig. 1153). Sur l'un de ces gobelets on lit : VIVAS IN DEO ⟶. L'autre gobelet, moins grand et fort incomplet, ne laisse plus lire que deux lettres qu'il faut, sans aucun doute, compléter ainsi : ΣΕ (*ses*). Ces deux formules ne sont pas nécessairement chrétiennes; cependant l'époque à laquelle appartient la petite tombe



1153. — Gobelets de verre blanc.
D'après *Mittheilungen der antiq. Gesellschaft in Zürich*, 1895, t. XXIV, fasc. 1, pl. IV, n. 22, 23.

d'Avenches, époque que Caspari reporte au VIe siècle, ne permet guère de mettre en doute l'origine chrétienne de ces deux objets, déposés aujourd'hui au Musée cantonal d'Avenches. La hauteur du premier est de 0m12, le diamètre à l'orifice supérieur 0m08, à la base 0m05; la hauteur des lettres de l'inscription 0m008. La hauteur du deuxième gobelet est de 0m11, le diamètre est de 0m06 à l'orifice, 0m035 à la base; la hauteur des lettres de l'inscription est de 0m006.

Voici l'inventaire du mobilier funéraire de la tombe d'Avenches :

1° Une jatte romaine, en terre rouge ordinaire, de 0m05 de hauteur;

2° Une cuiller en fer de forme romaine;

3° Quelques fragments d'épingles en os;

4° Un manche cylindrique en buis;

5° Les fragments d'un bracelet noir qui paraît être du jais, ou une autre composition bitumineuse. Ce bracelet était élastique lors de la découverte, mais a depuis perdu cette qualité;

6° Une matière pulvérulente, blanche, résineuse, odorante, qui se trouvait en grande quantité et paraît être de l'encens;

7° Un vase en cuivre très mince, forme chaudron à anse, avec goulot étroit, se fermant par un couvercle de plomb mobile, fixé par un pivot. Ce vase, de la contenance d'un litre et demi, dans lequel on faisait bouillir

[1] E. Le Blant, *Recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 555. — [2] *Ibid.*, n. 205. — [3] E. Le Blant, *Recueil*, n. 197. — [4] *Ibid.*, n. 220, 373a. — [5] *Ibid.*, n. 341. — [6] *Ibid.*, n. 509. — [7] *Ibid.*, n. 556. — [8] *Ibid.*, n. 2. — [9] *Vitæ Patrum*, l. VIII, 1, *P. L.*, t. LXXI, col. 1040. — [10] E. Le Blant, *op. cit.*, n. 212. — [11] *Ibid.*, n. 492. — [12] A. Caspari, *Découverte d'un tombeau à Avenches*, dans *Anzeiger für schweizerische Alterthumskunde*, 1872, p. 385, n. 149; E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 111, n. 91, 92, et *addenda*, p. 451; Em. Egli, *Die christl. Inschriften der Schweiz*, p. 24 sq., n. 22, 23, pl. VI, n. 22, 23. Cf. A. de Caumont, *Un mot sur les antiquités de Genève, de Lausanne et d'Avenches*, dans le *Bulletin monumental*, 1838, t. IV, p. 433-444.

Digitized by Google

de l'eau, avait encore ses flancs tapissés d'une épaisse couche de calcaire tufeux, matière contenue dans les eaux de la colline de Chatel qui aliment les fontaines de la ville.

8° Un vase en pierre ollaire, de forme cylindrique, haut de 0m13, contenant un demi-litre;

9° Une bouteille très mince, en verre vert, de forme ronde, à col allongé, de la contenance d'un demi-litre;

10° et 11° Les deux verres que nous avons décrits plus haut;

12° Des grains d'un collier en verroterie bleue et verte, avec quelques disques de jais noir, percés de deux trous dans le sens de leur longueur ce qui prouve que le collier était composé d'une double chaîne et de 200 grains pour le moins. Le fermoir de ce collier était fait de trois petits anneaux d'or. Les grains retrouvés sont au nombre de soixante-sept, de diverses formes et grandeurs; il y en a qui ont douze faces, d'autres quatre, d'autres huit. Les plus nombreux sont de petits anneaux bleus; il s'en trouve aussi qui ont la forme d'un cœur percé dans le sens de la longueur afin d'être plus apparent.

Schmidt, *Recueil d'antiquités trouvées à Avenches, à Culin et en d'autres lieux de la Suisse*, in-4°, Berne, 1760. — Dr F. Keller, *Roman remains discovered at Avenches, the chief city of the Helvetie. From notes communicated by Dr Fr. Keller*, dans *The archæological Journal*, 1865, t. XXII. — C. Bursian, *Aventicum Helvetiorum*, in-4°, Zürich, 1867. — E. Secretan, *Aventicum, son passé et ses ruines*. I. *Coup d'œil historique*. II. *Guide sur le terrain*, in-8°, Lausanne (1896).

H. LECLERCQ.

AVENT. — I Nom. II Origine. III Signification. IV. Le commencement de l'année ecclésiastique. V. Caractère de l'Avent. VI. Bibliographie.

I. NOM. — *Adventus* signifie avènement, arrivée. C'est l'étymologie que donne déjà Rupert : *Tempus quod dominicæ nativitatis memoriam antecedit, ideo adventus nuncupatus quia totus ejus ecclesiasticus ordo, juxta contemplationem adventus domini dispositus est. Advenire autem rite Dominus dicitur*, etc. Rupert, l. III, *De div officiis*, c. I. Il répond au mot grec παρουσία. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, t. II, p. 603. Il a été de bonne heure appliqué à désigner cette période liturgique qui précède la fête de Noël et lui sert de préparation.

II. ORIGINE. — Il n'est pas facile de fixer exactement la date de l'Avent. Il faut laisser désormais de côté un sermon de saint Augustin, qui est en réalité de saint Césaire, un texte de saint Jean Chrysostome, où l'on a vu à tort une allusion à l'Avent comme période liturgique, deux sermons de Maxime de Turin († 466), qui sont dans le même cas, un canon apocryphe ou au moins contesté du concile de Lérida [1] et quelques autres textes, allégués autrefois, mais qui ne parlent, en termes vagues, que de l'avènement du Christ et ne vont pas à notre but [2].

C'est au VIe siècle que l'on descend généralement pour trouver des témoignages datés et certains. Deux conciles, celui de Tours 563 et celui de Mâcon 581, nous parlent d'une période de pénitence préparatoire à Noël, une sorte de carême de quarante jours à peu près, du 11 novembre, fête de saint Martin, à Noël, avec jeûne les lundis, mercredis et vendredis [3]. Mais déjà cette période consacrée est connue par Grégoire de Tours (451-490) [4].

D'après ces renseignements, Binterim et la plupart des critiques disent que l'Avent fut institué en Gaule vers la fin du Ve siècle, qu'il pénétra en Italie au VIe et de là se répandit dans toute l'Église [5].

Voyons si l'on ne pourrait pas trouver des témoignages plus anciens et d'autres données sur ses origines.

Le lectionnaire de l'Église de Capoue, écrit avant l'année 546 et représentant par conséquent une tradition très ancienne, contient quatre lectures pour l'Avent. Dans la partie du sacramentaire de Bobbio qui, d'après dom Cagin, remonterait au Ve siècle, et plus précisément vers le commencement du Ve, nous avons trois messes d'Avent. Quoi que l'on pense de cette hypothèse, ce système est dans tous les cas intéressant, car il se rapproche du système gallican primitif que nous voyons encore employé dans le *Gallicanum vetus* [6] et qui, d'après une ingénieuse conjecture de Mabillon, devait être à peu près celui du *Missale Gothicum* [7].

Le sacramentaire léonien n'a, il est vrai, aucune trace de l'Avent au mois de décembre, si ce n'est une messe de préparation à Noël. Mais les premières feuilles qui manquent en portaient peut-être d'autres vestiges. En étudiant la fête de l'Annonciation de la sainte Vierge, nous avons montré ses relations antiques avec le temps de l'Avent [8]; nous n'avons donc pas à revenir sur ce point, si ce n'est pour rappeler que la liturgie nestorienne, qui nous ramène peut-être au Ve siècle, a pour l'Avent quatre dimanches de l'Annonciation [9].

Enfin nous avons, sur l'Avent, un document des plus intéressants qui n'a jamais été étudié à ce point de vue, mais sur lequel nous voulons attirer l'attention, c'est le *rotulus* de Ravenne. Dans cette collection d'oraisons, on peut dire que toutes se rapportent à l'Avent, et ce n'est pas le fait le moins curieux de voir une œuvre de ce genre qu'on dirait composée uniquement en vue de la période liturgique que nous étudions. Or, il nous semble, comme nous l'avons dit ailleurs, que ce document doit remonter bien plus haut qu'on ne pense généralement, et qu'on peut le placer vers le milieu du Ve siècle assez voisin du concile d'Éphèse (430) [10]. D'après ce document, on doit croire que déjà en Italie, peut-être dans une église voisine de Rome, une période de l'année est consacrée à l'Avent, avec des prières en rapport avec l'esprit de ce temps; le fait ne manquerait pas d'importance pour l'histoire de l'année chrétienne et semble corroboré par les autres monuments dont nous avons déjà parlé.

Je ne sais pourquoi on paraît oublier d'ordinaire ce texte du concile de Saragosse en 380, que Lesley avait déjà mis en lumière et qui lui permet de placer l'Avent au IVe siècle. Il mérite d'être transcrit : *Viginti et uno die a XVI kal. januarii, continuis diebus, nulli liceat de ecclesia se absentare, nec latere in domibus, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam* [11].

[1] Bruns, *Concilia*, t. II. p. 20. — [2] Dans son *Rationale*, Durand fait remonter l'institution de l'Avent à saint Pierre, l. VI, c. II, n. 1; Georges Hessus, dans son *Heortographia*, se contente de l'époque de Tertullien ou de saint Cyprien. — [3] *Monum. Germ. concil.*, t. I, p. 137 sq. — [4] *Hist. Franc.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 566. — [5] Hildebrand, *De diebus festis libellus*, dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum*, t. I, p. 5; J. F. Mayer, *De dominicis adventus*, dans Volbeding, *loc. cit.*, p. 108. Voyez aussi *Real-Encycl.*, de Herzog, v° *Advent*, et Nilles, *Kalend.*, t. II, p. 536. — [6] Cet ordo, édité d'abord par Gerbert, *Monumenta vet. liturg. alemannicæ*, t. I, p. 405, puis par Ranke (Marburg et Leipzig), 1868, l'a été enfin par dom G. Morin, *Liber comicus*, p. 436 sq. Cf. Bobbio, dans *Musæum Italicum*, t. I, p. 283; *Gallicanum vetus*, dans Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 231, 373. — [7] Il débutait d'après cette hypothèse par deux messes d'Avent, *Liturgia gallicana*, l. III, n. 3, p. 176. — [8] Voir ANNONCIATION, col. 2249-2250. — [9] Cf. Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, p. CCCLXXX, et notre *Étude sur les églises de Jérusalem*, p. 79, note 2, et *Paléogr. musicale*, t. V, p. 105. — [10] Voir ANNONCIATION, col. 2250, et les termes de la dernière oraison du *Rotulus : Ineffavilem magni decretum concilii fideles populi humiliter veneremus*, etc. Nous croyons même pouvoir assigner assez vraisemblablement cette œuvre à saint Pierre Chrysologue. Voir notre article, *Revue bénédictine*, octobre 1906. — [11] *P. L.*, t. LXXXV, col. 66; Hefele, *Conciliengesch.*, 2e éd. t. I, p. 145. Pour l'extension géographique de cette coutume, il faut noter que saint Benoît († 540), qui parle longuement du carême et fait quelques autres allusions à l'année liturgique, paraît ignorer l'Avent.

Digitized by Google

Les autres documents liturgiques latins sont trop tardifs pour nous renseigner sur l'origine de l'Avent. Mais ils nous serviront pour établir son vrai caractère.

Il faut donc dire que l'Avent, comme époque liturgique, et au moins au sens large du mot, existe déjà dans la première moitié du Ve siècle, et même sur la fin du IVe.

Quant à l'Église grecque orientale, il semble que l'Avent n'y fut introduit qu'assez tard (sauf l'exception des Nestoriens).

La *Peregrinatio Etheriæ* ne nous donne aucun renseignement sur ce point, mais comme il y a une lacune du manuscrit à ce même endroit, on n'en peut rien conclure [1].

L'Église grecque, plus tard, fit commencer le jeûne au 16 novembre (même usage chez les Coptes). Mais l'Avent liturgique proprement dit commença le deuxième dimanche avant Noël, ἡ κυριακὴ τῶν ἁγίων πρωτοπατόρων. Le troisième dimanche est consacré aux patriarches [2].

III. Signification. — D'après les documents que nous avons cités, l'Avent se présente tout d'abord, au moins en Gaule, comme une sorte de carême d'hiver; il commence à la Saint-Martin. Ce système entraîne donc six dimanches avant Noël et environ quarante jours de pénitence, comme le carême. C'est celui qui règne dans les Églises gallicanes, dans l'Église mozarabe, dans l'Église ambrosienne. Cependant, nous l'avons remarqué, les anciens sacramentaires ne donnent que deux ou trois messes pour l'Avent, soit que ces messes aient été répétées une ou plusieurs fois, chacune, comme le suppose Mabillon, soit qu'il faille voir dans ce fait la preuve qu'à une époque et dans certaines régions, il n'y avait que deux ou trois dimanches d'Avent [3].

Dans l'Église romaine, depuis des siècles, le nombre des dimanches d'Avent est réduit à quatre. C'est celui du lectionnaire romain, celui des lectionnaires de Capoue et de Naples, dans une haute antiquité, c'est aussi la tradition des Nestoriens.

Le très ancien homiliaire de Bède a quatre dimanches [4]. Mais dans le gélasien, il y a cinq dimanches d'Avent, ainsi que dans plusieurs anciens sacramentaires [5]. Amalaire le constatait déjà au IXe siècle : *In antiquis libris missalium et lectionariorum reperitur scriptum: hebdomades V ante Nat. Domini. De offic. div.*, l. III, c. XL; cf. l. IV, c. XXX. Mabillon de son côté cite l'homiliaire de Paul diacre et celui de saint Germain [6], qui sont dans le même cas.

Les cinq dimanches d'Avent se retrouvent aussi dans le *Liber comitis*, dans le sacramentaire grégorien de D. Ménard [7], dans le sacramentaire de Reims [8]; dans Gellone, dans le pontifical d'Egbert et dans quelques autres manuscrits publiés par Martène [9].

On ne voit pas bien l'origine de ces divergences; on explique quelquefois que ce nombre revient à quatre. Les dimanches de l'Avent se comptaient à rebours, notre premier dimanche étant le quatrième *ante adventum domini;* le cinquième tout en ne faisant pas partie de l'Avent, aurait été appelé *Dom. V ante adv.* Mais cette explication n'est pas satisfaisante [10].

IV. Le commencement de l'année ecclésiastique. — Aujourd'hui l'Avent est considéré comme le commencement de l'année liturgique et cela nous paraît logique, car c'est avec l'avènement du Christ que tout commence dans l'Église; du reste, il est liturgiquement la figure des temps qui se sont écoulés avant la venue du Messie et le premier dimanche de l'Avent répond, en quelque sorte, au commencement du monde. Aussi les bréviaires et les missels débutent aujourd'hui par les offices de l'Avent. Il en est ainsi dans beaucoup de liturgies. Un des calendriers édités par dom Férotin, *Codex A*, donne au 17 novembre cette note : *Sancti Aciscli et comitum ejus, et initium adventus.* C'est le commencement de l'année liturgique pour les Mozarabes, et, dans la plupart de ces livres, nous dit l'éditeur, l'office de saint Aciscle est le premier parmi les fêtes de saints [11].

Le *codex* de Bergame, pour la liturgie ambrosienne, commence le 11 novembre [12]. D'autres débutent par la Nativité.

Toutefois il faut bien remarquer que cette coutume n'est pas la plus antique. Actuellement encore l'Église latine, pour les affaires, adopte le système de l'année romaine, le 1er janvier. Les brefs pontificaux sont datés *a die nativitatis*, et les bulles de plomb *a die incarnationis*, le 25 mars. Cette dernière date est considérée de bonne heure comme fatidique; elle est adoptée comme date de la conception du Christ, de sa mort, comme celle du commencement du monde [13]; elle fut aussi pendant un temps le début de l'année ecclésiastique [14], comme elle avait été le début de l'ancienne année romaine.

Les quatre-temps portent encore la trace de ce système; ils sont désignés généralement sous ce titre *jejunium mensis primi, quarti, septimi, decimi*, correspondant aux mois de mars, juin, septembre, décembre [15]. Mais il faut remarquer que l'Église ne réussit pas à changer l'usage païen qui plaçait le début de l'année aux calendes de janvier. La liturgie, qui était parvenue à transformer la semaine et à imposer le dimanche, ne put faire prévaloir ni le système du 25 mars, ni celui du premier dimanche de l'avent. L'habitude ancienne était trop enracinée, et sans doute aussi les divergences que nous avons signalées dans les diverses liturgies pour le début de l'année, ne furent-elles pas étrangères à cet échec.

V. Caractère de l'Avent. — D'après ce qui précède, on a pu constater que les Églises qui prescrivent des jeûnes pour l'Avent, lui donnent un caractère de pénitence comme au carême. Mais on peut se demander si c'est là son caractère primitif et si l'on n'a pas été entraîné dans cette voie par l'analogie qui se présentait naturellement entre le carême et l'avent. L'*Alleluia*, le *Gloria in excelsis* et les chants joyeux ne furent retranchés que plus tard, et encore partiellement. Il est certain que les plus anciens documents liturgiques que

[1] Cf. notre étude, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, 1895, p. 72, 79; Codinus, *De offic. Eccl. Constantin.*, c. VII, *P. G.*, t. CLVII, col. 73; L. Allatius, *De dominicis et hebdomadibus recentiorum Græcorum disputatio*, dans *De Ecclesiæ occidentalis perpetua consensione*, Col. Agripp., 1648, cf. c. XXXII, p. 1467; Binterim, *Denkwurdigk.*, t. V, 1, p. 168; *Real-Encycl. fur prot. Theol.*, 2e éd., p. 190. — [2] Nilles, *Kalendarium*, t. I, p. 32, et sa dissertation *Der Advent*, extrait du *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, Innsbruck, 1896, col. 711. — [3] Pourrait-on, même timidement, risquer, un rapprochement entre cette période de trois semaines et celle des vingt jours de préparation du concile de Saragosse cité plus haut? La lettre apocryphe de saint Augustin, *Ad Bibianum*, mais qui est ancienne et fut écrite sans doute en Gaule, fait commencer l'avent, le 8 des calendes d'octobre, équinoxe d'automne (elle est donnée dans Mabillon, *Liturgia gallicana*, p. 438). — [4] Édité dans Ranke, *Das kirchliche Pericopensystem*, p. 181. — [5] L'éditeur du Gélasien conclut un peu hâtivement peut-être qu'il y a ici un système identique au gallican. Thomasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 101, n. 1. — [6] *Analecta*, t. IV, p. 632, et Martène, *De rit. monach.*, l. III, c. I, t. IV, p. 86. — [7] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 433. — [8] Varin, *Altérations de la liturgie grég.*, p. 644; U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. VIII, p. 315, 340. — [9] Martène, *De Eccl. rit.*, l. IV, c. X, t. III, p. 26 sq. — [10] Smith, *Dictionary of christ. antiq.*, au mot *Advent*. — [11] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V, *Liber ordinum*, p. 487. Le *Libellus orationum* commence aussi à l'Avent, ainsi que le *Liber comicus*. — [12] *Auctarium solesmense*, p. 7. — [13] Cf. Annonciation, col. 2248. — [14] Thomasi, *Opera*, t. VI. Cette manière de compter est observée dans une lettre de Gélase, *loc. cit.*, p. 118. Remarquez que Tertullien compte ainsi quand il place la Pâque au *Mense primo*. Cf. Afrique, col. 594. — [15] Thomasi, *loc. cit.*, p. 152, 162, 176.

Digitized by Google

nous avons cités, n'ont pas ce caractère de pénitence. Ils présentent une doctrine qu'il sera bon d'exposer ici au moins dans ses lignes principales.

Cet enseignement est résumé soit par les lectures, soit par les formules liturgiques proprement dites.

Dans les quatre dimanches de l'Avent, et dans l'office des quatre-temps de décembre, la liturgie romaine actuelle nous résume à grands traits l'enseignement que l'Église veut donner aux fidèles. C'est l'avènement prochain du fils de Dieu dans la chair, auquel il faut se préparer par une plus grande vigilance et par la pratique des œuvres de charité; c'est la voix des prophètes annonçant le Messie qui vient; c'est le monde dans l'attente de son Rédempteur, et qui soupire comme une terre aride après cette rosée du ciel; c'est saint Paul exhortant les fidèles, les réveillant de leur sommeil à la veille de la venue du Christ. C'est Jean-Baptiste, le dernier de cette longue série des prophètes, qui crie dans le désert : « Préparez les voies au Seigneur! » c'est Marie, à qui l'ange vient anoncer que le Messie naîtra d'elle; c'est le second avènement à la fin des temps, alors que le Christ viendra, non plus sous la forme d'un petit enfant, les mains pleines de miséricordes pour les hommes qu'il veut racheter, mais comme le juge redoutable des vivants et des morts, entouré des milices célestes, et siégeant à la droite du Père, pour donner aux justes leur récompense et aux coupables un châtiment éternel.

Parmi les documents antérieurs au grégorien et que l'on considère généralement comme les représentants de l'ancienne liturgie romaine, le premier en date est le léonien qui, nous l'avons dit, ne paraît pas connaître l'Avent. Il n'a en effet en décembre qu'une messe de Vigile pour Noël. Même les quatre-temps du mois de décembre ne contiennent aucune allusion au mystère de la Nativité [1].

Le Gélasien a des prières pour les cinq dimanches d'Avent, dont la plupart ont été reprises par le Grégorien. Dans le Gélasien les quatre-temps de décembre, comme ceux du Léonien, restent complètement étrangers à la pensée de l'avènement; tandis que dans le missel romain actuel au contraire toute la liturgie de ces trois jours semble n'avoir en vue que ce mystère.

Le bréviaire romain contient encore des leçons, répons ou antiennes, qui nous éclairent aussi sur le symbolisme liturgique de l'Avent, notamment le beau répons *Aspiciens a longe,* que Mgr Batiffol compare à un épisode du drame antique.

Cette collection responsoriale était beaucoup plus abondante autrefois, comme on peut le voir dans les anciens antiphonaires [2].

Il n'en reste pas moins certain que la liturgie romaine, telle au moins que nous la connaissons, ne nous présente pas une littérature très abondante ni très riche pour le temps de l'Avent. Quelle différence par exemple avec le nombre et la variété des pièces que nous lisons dans le missel mozarabe, antiennes, préfaces, oraisons *ad pacem,* ou *post pridie,* ou *post nomina!* En dehors des grands enseignements sur le dernier avènement du Christ, sur la prédication de Jean-Baptiste et des prophètes, elles contiennent une doctrine très intéressante sur l'annonciation de Marie et la perpétuelle virginité, sur l'Incarnation et ses effets dans l'homme [3]. Nous citerons surtout l'*inlatio* du IVe dimanche et le *post pridie* du même jour sur la descente du Christ aux enfers, et, comme prologue à l'Oraison dominicale, une prière tout opposée à l'erreur adoptianiste [4].

Le *Libellus orationum,* dont la date ne peut malheureusement pas être établie d'une façon précise, mais qui est certainement très ancienne, et qui appartient au rite mozarabe, possède une importante collection liturgique [5].

La plupart de ces oraisons adressées au Fils résument dans un style liturgique plein de saveur et de science la doctrine de l'Avent, telle qu'elle était conçue primitivement; l'Incarnation du fils de Dieu dans le sein d'une vierge, restée pure, la préparation à l'avènement du fils de Dieu dans la chair, le dernier avènement, la rédemption du genre humain, l'union dans le Christ de la nature humaine et de la nature divine, enfin la prédication du précurseur et l'attente des siècles; les sujets abordés ici présentent quelques analogies avec le rouleau de Ravenne.

Les documents gallicans (*Gallicanum vetus* et *Missale* de Bobbio qui pour cette partie sont à rapprocher) ne peuvent rivaliser avec les deux précédents. Cependant ils résument bien la doctrine générale de l'Avent sur l'Incarnation, la Rédemption, la Conception virginale, le précurseur, le jugement dernier. Quelques pièces méritent d'être notées à part, *une collectio post nomina* [6], et surtout la préface sur la vierge Marie [7], les *collectiones* de Bobbio [8], une préface sur saint Jean-Baptiste [9], un *post sanctus* et une *collectio post secreta* [10]. Il faut ajouter à ces pièces une curieuse série d'antiennes et de répons que vient de découvrir dom G. Morin et qui, selon lui, appartient probablement à une liturgie gallicane. La liturgie antiphonale de l'Avent y est représentée à peu près au complet [11]. Ce qui nous frappe le plus dans ce recueil, c'est le choix des passages prophétiques de l'Ancien Testament pour figurer la venue du fils de Dieu sur la terre, c'est le mélange de ces passages avec ceux du Nouveau : ceci est la note dominante de cette liturgie. Nous y remarquons aussi les exhortations à la préparation des cœurs pour la fête de Noël, les allusions à la parousie, et enfin plusieurs répons ayant trait au mystère de l'annonciation et qui ne paraissent pas fixés à un jour particulier, mais répandus un peu dans tous les offices. Le fragment édité par dom Morin contient quatorze groupes d'antiennes et vingt-six de répons. Faut-il voir dans le chiffre de quarante ainsi obtenu une rencontre fortuite, ou bien un vestige de la quarantaine gallicane, qui viendrait ainsi corroborer l'hypothèse de l'éditeur? Il serait prématuré sans doute d'en tirer des conséquences; dans tous les cas comme en liturgie les moindres indices sont précieux à relever, nous ne pourrons nous empêcher de remarquer que, d'après l'ordre chronologique indiqué, le répons *missus est* tomberait justement le 18 décembre, qui était depuis longtemps consacré à cet évangile et à la fête de l'Annonciation [12].

La suppression des mots : *procedentem a Patre tamquam sponsum de thalamo suo,* contre lesquels Agobard s'élevait si vivement de son temps, et conservés malgré cela dans la liturgie romaine, indique aussi sans doute une tendance dogmatique, et fournit un nouvel élément d'investigation.

Plusieurs des formules des sacramentaires gallicans que nous venons d'indiquer leur sont communes avec l'ambrosien qui, avec ses six dimanches, nous présente un bel ensemble doctrinal et quelques traits qui sont particuliers [13]. Le *codex* de Bergame est bien plus riche

[1] Feltoe, *Sacram. Leonian.*, p. 114, 139. — [2] Notamment Thomasi, *Responsorialia et antiphonaria Romanæ Ecclesiæ*, éd. 1686, Roma. — [3] *Missale mixtum*, dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 113, 115, 123, 128, 134, etc. — [4] *Loc. cit.*, col. 134, 135. — [5] *Libellus oration.*, dans Bianchini-Thomasi, *Opera omnia*, Roma, 1741, t. I, pars 2, p. 1 sq. — [6] Dans Thomasi-Vezzozi, *loc. cit.*, t. VI, p. 374. — [7] *Loc. cit.*, p. 374. — [8] Mabillon, *Musæum Ital.*, t. I, p. 286. — [9] *Loc. cit.* Pour les comparaisons de quelques-unes de ces pièces, cf. notre article sur l'ANNONCIATION, col. 2251 sq. — [10] Thomasi, *loc. cit.*, p. 375. — [11] *Fragments inédits d'antiphonaire gallican*, dans la *Revue bénédictine*, 1905, p. 336 sq. — [12] Notre article ANNONCIATION, col. 2249. — [13] La *Contestatio* gallicane, Thomasi, *loc. cit.*, p. 373, est la même que la *Præfatio* du sacramentaire de Bergame, n. 55; l'*Immolatio*, p. 374 est celle de Bergame n. 70, mais la pièce gallicane est plus complète.

Digitized by Google

que les livres romains. En dehors des idées générales de préparation par les bonnes œuvres et par la foi à l'avènement du Christ sur la terre, et à la parousie à la fin des temps, dans les prophéties d'Isaïe et des autres livres de l'Ancien Testament, l'auteur insiste très spécialement sur la conception virginale de Marie, sur l'Incarnation du Verbe qui prend notre humanité pour nous rendre participants de sa divinité, sur l'avènement du Christ qui produit en nous une nouvelle créature, et nous délivre de l'esclavage, enfin sur toute l'économie de la rédemption [1].

Mais c'est dans le rouleau de Ravenne dont nous avons déjà parlé que l'on trouvera, non pas la plus nombreuse, mais la plus belle collection de prières pour l'Avent. L'auteur, théologien à la fois pieux, profond et précis, veut dans sa prière insister surtout sur l'union de la nature divine avec la nature humaine dans l'unité hypostatique, sur la Trinité et sur la maternité divine. Il a composé une œuvre théologique remarquable où l'on sent l'écho de controverses récentes sur ces sujets. Toutes ces formules semblent exclusivement consacrées au mystère de l'Avent. L'idée de préparation à la fête de Noël, à la venue du Messie, est aussi exprimée plusieurs fois dans ces oraisons.

Toutes ces idées théologiques nous semblent bien convenir au ve siècle. Nous avons cherché ailleurs à prouver que l'auteur de ces oraisons pouvait être saint Pierre Chrysostome (cf. col. 3224, n. 10).

Il faudrait encore pour se représenter dans son ensemble la doctrine liturgique de l'Avent, résumer le caractère des lectures qui sont fixées par l'Église. La comparaison des diverses péricopes suggérerait aussi sans aucun doute des rapprochements bien curieux entre les diverses liturgies, mais ce travail nous entraînerait trop loin et exigerait à lui seul un long article.

Les grandes lignes liturgiques pour l'Avent étaient fixées dès le VIIe siècle, ou au plus tard au IXe. Les âges suivants ne firent que de légères additions, comme par exemple le chant des antiennes O, celui du *Gregorius præsul*, ou de quelques hymnes ou proses [2]. Certaines églises adoptèrent aussi des coutumes particulières; tantôt on couvrit les statues et les images, comme au temps de la passion; tantôt on mit de côté la dalmatique, et l'on prit les ornements de couleur noire, etc.

Ceux qui sont curieux d'étudier ces usages les trouveront réunis dans l'ouvrage de Martène ou dans Gerbert [3]. Il nous a suffi d'établir autant qu'il est possible de les connaître dans l'état actuel de la science liturgiques, les origines de l'Avent et ses caractères principaux.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les auteurs cités au cours de l'article, voir : Amalaire, *De ecclesiast. officiis*, l. III, c. XL, *P. L.*, t. CV, col. 1158, 1159. — Berno, *De celebr. adventus et de init. Advent.*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 142. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. III, p. 27 sq.; *De ritibus monachor.*, t. IV, 80 sq. — Allatius, *De dominicis et hebdomadibus Græcorum*, dans *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniæ Agripp., p. 1467 sq., 1648, in-4°. — Thomassin, *Festes de l'Église*, p. 201 sq. — J. F. Mayer, *De dominicis adventus*, dans Volbeding, *Thesaurus*, t. I, p. 106 sq. — Nilles, *Kalendarium*, t. II, p. 534 sq.; *Der Advent*, dans *Zeitsch. f. Kath. Theol.*, 1896, p. 593-613. — K. A. N. Kellner, *Heortologie oder das kirchenjahr u. die heiligenfeste*, Freib.-i.-Br., 1901, *Der Advent*, p. 106-109. — F. Cabrol, *L'Avent liturgique*, dans *Revue Bénédictine*, déc. 1905, p. 484-495. — Voir aussi : Zaccaria, *Onomasticon*, à ce mot. — *Kirchenlexicon*; Kraus, *Real-Encyclopädie* (*Adventzeit*), Herzog, *Real-Encyclopädie*, etc.

F. CABROL.

AVEUGLES (MIRACLES DES). L'Évangile rapporte deux miracles du Christ en faveur d'aveugles. Une première fois c'est aux environs de Jéricho que Jésus est assailli par les cris de deux misérables qui sollicitent leur guérison [4]; une autre fois, c'est à Jérusalem que le Sauveur guérit un homme âgé de trente-huit ans et aveugle de naissance [5]. Ces deux miracles, le deuxième surtout, nous sont rapportés avec une précision minutieuse destinée, plus encore que le rare mérite littéraire, intrinsèque, à frapper l'esprit; mais en plus de cela, ils sont, pourrait-on dire, *si expressifs* qu'on doit s'attendre à les voir rappeler souvent aux fidèles. Déjà saint Irénée, au IIe siècle, établissait un rapprochement entre la restitution de la lumière du monde et la résurrection de la chair introduisant dans la lumière du ciel [6]; saint Augustin, sur ce sujet est intarissable [7] et Sedulius ne fait que recueillir l'interprétation courante lorsqu'il écrit [8] :

> ..... *in cujus lumina Christus*
> *Expuit, et speciem simulatæ mortis ademit*

Saint Isidore de Séville [9] raffine un peu plus et dit que les représentations de la guérison des aveugles étaient destinées à rappeler aux premiers fidèles que le genre humain, aveuglé dès sa naissance par le péché d'Adam, est éclairé par la venue du Verbe *qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum* [10].

La guérison des aveugles a été représentée sur un grand nombre de monuments parmi lesquels les fresques sont parmi les moins remarquables. La plus ancienne est celle du cimetière de Domitille [11] qui nous montre le Christ à l'instant où il touche de ses doigts les yeux de l'aveugle agenouillé. Ce sujet se retrouve dans le cubicule 54 de la catacombe *ad duas lauros* [12], tandis que dans le cubicule 53, le Christ touche non les yeux mais la tête de l'aveugle [13], c'est ce dernier type qui prévalut dans la suite. Cette fresque remonte à la moitié du IIIe siècle et n'est pas sans mérite, bien que le Christ soit mal posé; le personnage de l'aveugle est de tous points excellent, l'attitude, les mains ouvertes tâtant le vide, les yeux démesurément ouverts témoignent d'une observation tout à fait louable (fig. 1154).

C'est principalement sur les sarcophages que nous trouvons la scène de la guérison de l'aveugle-né ou des aveugles de Jéricho.

Bottari a reproduit quelques sarcophages romains représentant les miracles des aveugles; malheureusement on ne peut pas tenir tous ses dessins pour des originaux. Sur un sarcophage, dont la face principale est divisée en sept compartiments [14], nous voyons le Sauveur guérissant un des aveugles de Jéricho. Confor-

[1] Sur l'Avent ambrosien voir un autre fragment dans *Auctarium solesmense*, p. 177. L'antiphonaire ambrosien de l'Avent présente aussi, en dehors des répons scripturaires, des pièces originales, notamment pour l'annonciation. Cf. *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 46. — [2] Voir *The Month*, déc. 1905, *The great antiphons herald of Christmas*. — [3] Au tome III, p. 28 sq., et au tome IV, p. 86 sq., et Gerbert, *Vetus liturgia Alem.*, t. III, p. 933 sq. — [4] Marc, X, 46-52; Matth., XX, 29-34. — [5] Joa., IX, 1-41. — [6] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. V, c. XV, *P. G.*, t. VII, col. 1163. — [7] S. Augustin, tractat. XLIV, *in Johannem*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1713. — [8] Sedulius, *Opus paschale*, l. III, *P. L.*, t. XIX, col. 649. — [9] S. Isidore, *Allegoriæ ex Novo Testamento*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 119, 128. — [10] I Petr., II, 9. Cf. Martigny, *Explication d'un sarcophage chrétien du Musée lapidaire de Lyon. Notice préliminaire sur les sarcophages chrétiens en général et sur ceux de la Gaule en particulier*, dans les *Annales de l'Acad. de Mâcon*, 1864, t. VI, p. 40. — [11] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 249; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. 29, n. 3. — [12] Wilpert, *Ein Cyclus*, pl. I-IV. — [13] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 68, n. 3. — [14] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, pl. XIX, n. 2.

Digitized by Google

mément à ce que dit saint Marc[1] : *projecto vestimento suo exiliens venit ad eum* (= *Jesum*), l'aveugle a jeté son manteau, il porte une espèce de tunique collante et courte et tient son bâton à la main (fig. 1155).

Un autre sarcophage nous montre rapprochés les deux miracles[2]. A gauche, le Christ rencontre l'aveugle assis et mendiant le long de la route et touche légèrement le dessus de la tête; à droite, au contraire, là où Bottari a pensé voir Jésus présentant un enfant à ses apôtres comme modèle de simplicité à imiter, Aringhi avait

1154. — Jésus guérit l'aveugle-né.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 68, n. 3.

très bien vu qu'il s'agit du miracle de l'aveugle-né. Le Christ est représenté au moment où il applique la boue sur les yeux.

Ailleurs nous voyons encore les aveugles de Jéricho, mais représentés au nombre de deux[3]; cette fois encore ils sont sans manteau et portent la *pænula*. L'un d'eux a son bâton tandis que l'autre se tient collé à son compagnon d'infortune. Il est possible que le sculpteur ait voulu rappeler que la scène se passait non loin d'une ville, c'est ce qui expliquerait l'architecture du fond de la scène montrant une sorte de porte couronnée de créneaux.

Les sarcophages vont ainsi d'une scène à l'autre, tantôt les aveugles de Jéricho, tantôt l'aveugle-né[4]. Alors même qu'on réduit les deux premiers à un seul, il est facile de reconnaître à qui l'artiste a songé. Lorsqu'il s'agit de l'aveugle-né, Jésus touche les yeux avec deux doigts de la main droite ou avec tous les doigts.

Les sarcophages d'Arles présentent eux aussi la guérison des aveugles sans offrir de détails très nouveaux[5]; de même les sarcophages de la Gaule[6]. A Aix, nous devons signaler une scène dans laquelle on a combiné l'épisode de l'hémoroïsse et celui de l'aveugle-né[7].

Parmi tous les monuments antiques représentant l'un ou l'autre des miracles accomplis par le Christ en faveur des aveugles qui s'adressèrent à lui, il n'en est pas de

1155. — Jésus guérit un aveugle.
D'après Bottari, *Sculpture e pitture*, t. I, pl. XIX.

plus admirable que la miniature qui orne un des feuillets d'un très ancien manuscrit grec de l'Évangile selon saint Matthieu, acquis récemment par la Bibliothèque nationale. Cet évangéliaire est copié en magnifiques lettres onciales d'or sur parchemin pourpré et dont les marges inférieures de quelques feuillets sont ornées de miniatures qui représentent diverses scènes du Nouveau Testament et de la vie de Jésus-Christ[8].

On sait combien sont rares les anciens manuscrits grecs sur parchemin pourpré; la *Genèse* à peintures de Vienne, le *Psautier* de Zurich; les *Évangiles* à peintures de Rossano, ceux de Patmos ou de Saint-Pétersbourg et de Bérat d'Albanie dont on peut fixer la date au VIe ou VIIe siècle et qui sont tous copiés en lettres onciales d'argent, constituent, à quelques fragments près[9], tout ce qui reste aujourd'hui de ces splendides

[1] Marc., X, 50. — [2] Bottari, *op. cit.*, t. I, pl. XXXII, p. 119. — [3] *Ibid.*, t. I, pl. XXXIX. — [4] *Ibid.*, t. I, pl. XLI; t. II, pl. XLIX, LI, LXXXIV, LXXXVIII, LXXXIX; t. III, pl. CXXXIV, CXXXVI, CXXXVII, CLXXXXV. — [5] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. I, fig. 1; pl. V-VII, XXII; p. 55-57, 65, 66, 69. — [6] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, pl. XX, fig. 1; pl. XXVII, fig. 1; pl. XXX, fig. 3; pl. XLV, fig. 2; pl. LII, fig. 1; pl. LV, fig. 1; p. 62, 63, 65, 113. — [7] *Ibid.*, pl. LII, fig. 1. — [8] Cet évangéliaire a été acheté par M. le capitaine d'artillerie de la Taille, sur la côte de l'Asie-Mineure, à une vieille femme de la colonie grecque de Sinope. Cf. H. Omont, dans le *Journal des savants*, 1900, cahier de mai, p. 279-285; le même, *Peintures d'un manuscrit grec de l'évangile de saint Matthieu copié en onciales d'or sur parchemin pourpré*, dans les *Mémoires et monuments Piot*, t. VII, 1901, p. 175-185; *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 6 avril 1900, p. 215-218; *Notice sur un très ancien manuscrit grec de l'évangile de saint Matthieu en onciales d'or sur parchemin pourpré et orné de miniatures conservé à la Bibliothèque nationale, N. 1286 du supplem. grec*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, 1901, t. XXXVI, p. 599-675. — [9] *Ibid.*, p. 600, notes 1-4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Imp. Dupont, Paris.

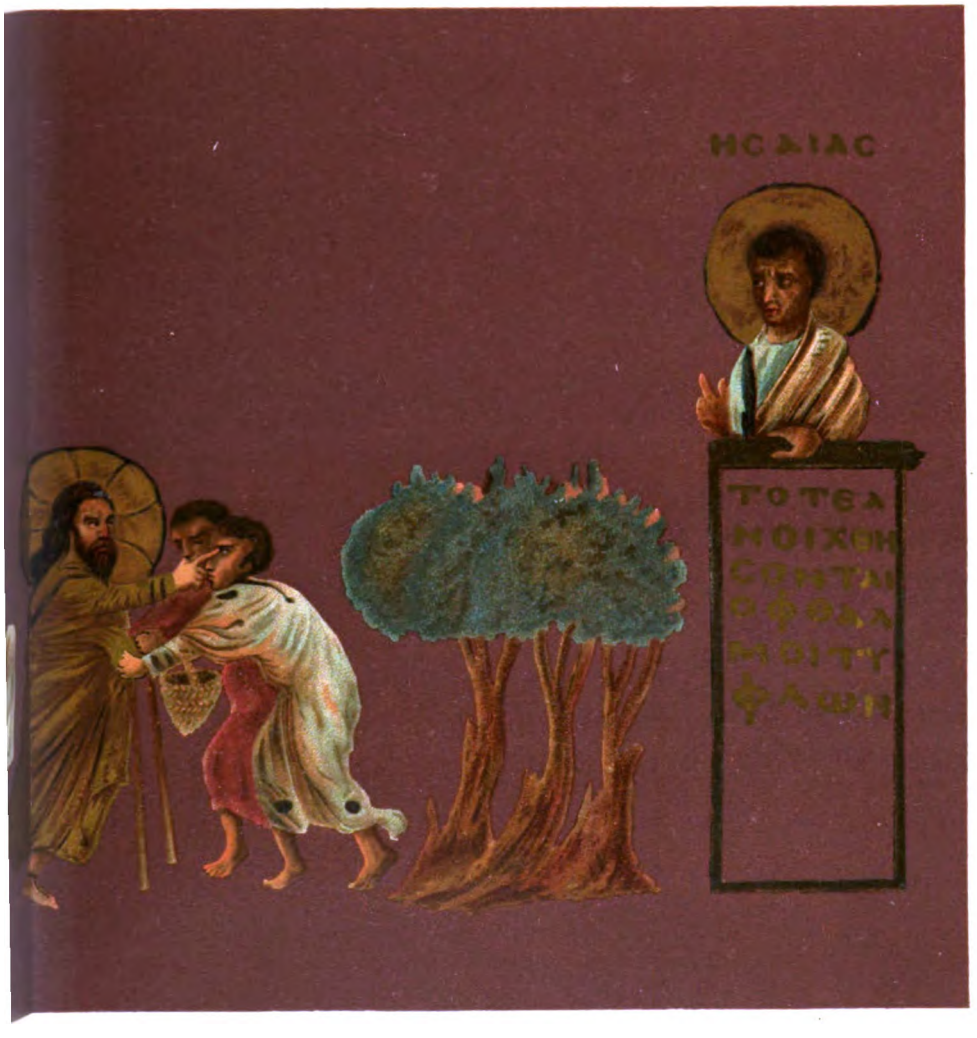
LE MIRACLE DES DEUX

Miniature du Manuscrit grec

(Bibliothèque Nationale

Digitized by Google

LETOUZEY et ANÉ, Editeurs.



AVEUGLES DE JÉRICHO

(« l'Évangéliaire de Sinope.»

N° 1286 du Suppl. grec.)

Digitized by Google

Digitized by Google

exemplaires contre le luxe desquels s'élevait déjà saint Jérôme dans un passage maintes fois cité de sa préface au livre de Job : *Habeant qui volunt veteres libros vel in membranis purpureis auro argentoque descriptos, vel uncialibus ut vulgo aiunt litteris, onera magis exarata quam codices*[1]. Les caractères paléographiques de l'écriture et le style des miniatures concourent à faire remonter le manuscrit de saint Matthieu au temps du merveilleux développement des Églises d'Asie, sous le règne de Justinien et de ses successeurs immédiats. Des cinq miniatures conservées, quatre sont restées d'une fraîcheur de coloris parfaite. Elles représentent cinq scènes du Nouveau Testament et sont peut-être les plus anciennes images qu'on en possède : Hérodiade et la décollation de saint Jean-Baptiste, les deux miracles de la multiplication des pains, les aveugles de Jéricho, le figuier desséché.

Nous donnons ici la reproduction hors texte du miracle des aveugles (fig. 1156).

Voici le thème sur lequel le miniaturiste s'est exercé[2] : « Et comme ils partaient de Jéricho, une grande foule le suivit (Jésus). Et deux aveugles qui étaient assis près du chemin, ayant entendu que Jésus passait, crièrent, en disant : « Seigneur, fils de David, aie pitié « de nous. » Et le peuple les reprit pour les faire taire; mais ils criaient plus fort : « Seigneur, fils de David, « aie pitié de nous. » Et Jésus s'arrêtant, les appela et leur dit : « Que voulez-vous que je vous fasse? » Ils lui dirent : « Seigneur, que nos yeux soient ouverts. » Et Jésus, ému de compassion, toucha leurs yeux; et aussitôt ils virent et ils le suivirent. » Le Christ est figuré debout, avec une chevelure abondante et une barbe terminée en pointe; sa tête se détache sur un nimbe d'or crucifère et il est vêtu d'une tunique et d'un manteau également d'or; ses pieds sont chaussés de sandales. Ce type du Christ, qui reparaît dans d'autres miniatures du manuscrit, est évidemment inspiré par le même modèle que la figure du Christ dans le manuscrit de Rossano. Dans le manuscrit de Rossano toutefois, seul le manteau du Christ est d'or; le nimbe cruciforme est aussi tout à fait semblable, à cette simple différence près que la croix du manuscrit de Rossano est formée par un double trait et ici par un seul. Jésus touche de l'index de la main droite l'œil gauche de l'un des aveugles. Ceux-ci, nu-pieds, viennent à sa rencontre en s'appuyant chacun sur un bâton qu'ils tiennent de la main gauche, tandis que de la main droite ils saisissent un pan de son manteau. Le premier des aveugles est vêtu d'une tunique blanche avec des pois noirs au bas et sur l'épaule et il porte sa sébille, un petit panier d'osier dont l'anse est passée à son bras gauche; le second aveugle est vêtu d'une tunique rouge. Derrière le Christ, à gauche, un groupe de quatre personnages, vêtus de tuniques de couleurs différentes. Trois d'entre eux sont imberbes. En arrière des aveugles, trois arbres au feuillage épais d'un ton vert sombre et bleu vif.

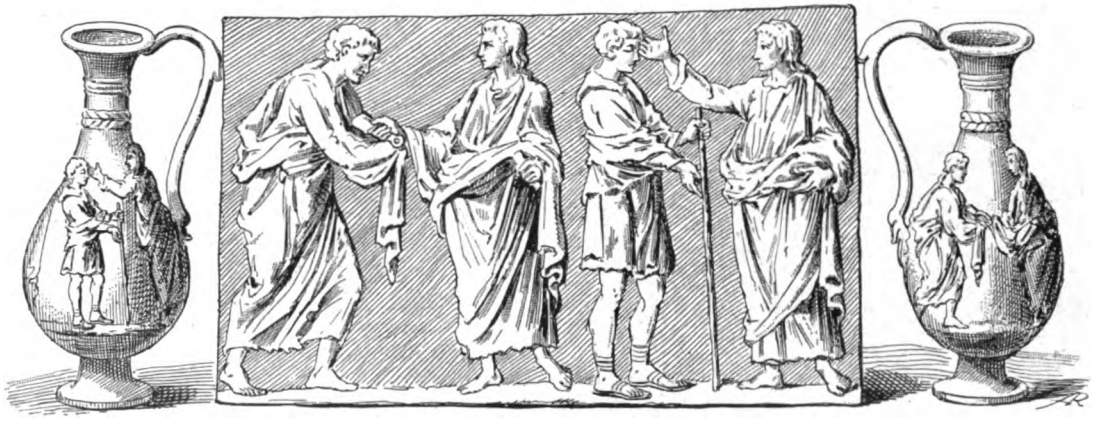
A gauche de la miniature est peint le buste de David avec ces paroles du psaume CXXXVIII, 5 : Σὺ ἔπλασάς με καὶ ἔθηκας ἐπ'ἐμὲ τὴν χεῖρά σου. C'est toi qui m'as formé et qui as mis la main sur moi.

A droite, Isaïe, jeune et imberbe, avec ces paroles, XXXV, 5 : Τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοι τυφλῶν. Alors les yeux des aveugles seront ouverts.

Un objet aussi rare que précieux parmi les antiquités chrétiennes, un vase en argent d'une coupe dont l'élégance irréprochable semble n'appartenir plus à l'art décadent des chrétiens ne peut cependant laisser aucun doute sur son origine (fig. 1157). Les deux sujets qui décorent la panse du vase sont le Christ remettant les clefs à saint Pierre et la guérison de l'aveugle-né. Il faut remarquer non seulement la maîtrise avec laquelle le sujet est traité, mais l'indépendance complète où il est à l'égard des modèles chrétiens. Au lieu de retrouver ici la disproportion choquante entre le Christ et l'aveugle, nous rencontrons une scène raisonnable, l'avorton a disparu pour faire place à un adulte robuste dont l'attitude hésitante est finement rendue. Le geste du Christ est également bien observé et bien adapté à l'action. Le sujet voisin est d'une science plus grande encore et rappelle involontairement le célèbre tableau de Masaccio : « La primauté de Pierre. »

Ce précieux monument nous est connu par un dessin jadis en la possession de Mgr L. Strozzi, communiqué par Antoine Gori à Bottari[3].

H. LECLERCQ.



1157. — Guérison de l'aveugle-né. D'après Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, p. 185.

AVIGNON (ÉPIGRAPHIE D'). L'inscription dont nous allons parler est une de celles qui ont été le plus souvent éditées. Elle se compose de deux parties : l'une comprenant les quatre vers de la fin, plus six lignes

[1] *P. L.*, t. XX, col. 418 : *Inficiuntur membranæ colore purpureo. Aurum liquescit in litteras, gemmis codices vestiuntur et nudus ante fores earum Christus moritur.* — [2] Matth., XX, 29-34. — [3] G. Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, p. 180, 185; t. II, p. 6; Anastasius Bibliothecarius, édit. Bianchini, t. II, p. 179; Mamachi, *Origines christianæ*, t. V, p. 520.

Digitized by Google

non rythmées, a été imprimée plus de quarante fois; l'autre contenant les dix vers du commencement n'a été publiée que deux fois (fig. 1158).

En 1715, dom de Sainte-Marthe donna dans le t. Ier du *Gallia christiana* la partie finale de l'inscription [1]. Aussitôt un moine de Saint-André, Jacques Boyer, lui fit connaître qu'on conservait dans les manuscrits de l'abbaye le texte complet; il joignit une copie qui parut en tête du tome II du *Gallia christiana*. Personne ne s'en aperçut jusqu'en 1875. J.-H. Albanès fit alors observer que l'inscription n'avait été imprimée nulle part dans son entier; bien plus, un vers, le dixième :

1158. — Inscription de Casaria.
D'après la *Revue des sociétés savantes*, 1876, 1er semestre, p. 155.

Lustris jam denis, qui devait relier la première partie à la seconde, a été omis, de manière que l'inscription n'existait que tronquée. L'édition donnée en 1875 reproduit le texte de Polycarpe de la Rivière, qui, le premier, a découvert et transcrit l'épitaphe intégrale et l'a insérée dans ses *Avenionensis Ecclesiæ annales* conservées à la bibliothèque de Carpentras, elle collationne les copies de Sainte-Marthe et de Fornery dont elle adopte quelques variantes importantes. Suit le fragment du marbre original retrouvé en 1868. Le complément des dix premiers vers n'a évidemment que la valeur qu'on peut accorder à dom Polycarpe de la Rivière, lequel, littérairement, en a très peu. Dom Chantelou, auteur d'une histoire manuscrite de l'abbaye de Saint-André, aurait été à même, semble-t-il, de mettre à profit les sources consultées avant lui par dom Polycarpe *in vetustissimis membranis Sanctandreani cœnobii* [1]; mais il n'en a rien fait. Cependant Jacques Boyer, le *Gallia christiana*, Fornery et l'abbé de Massilian ne paraissent pas mettre en doute le texte retrouvé. On n'a pas de raison de rejeter, sans l'avoir examiné, le texte donné par un homme qui, suivant l'expression de M. de Mazaugues, « a mêlé à des faits peu sûrs des recherches très curieuses » Lettre du 28 août 1717, conservée au musée Calvet, à Avignon. Parmi les objections soulevées, il en est auxquelles on ne doit guère s'arrêter, par exemple l'orthographe *Cæsaria* du complément et *Casaria* du marbre original. Cette dernière façon d'écrire, quoique fautive, était fréquente en Gaule où l'orthographe, à l'époque mérovingienne, souffrait tout [2]. Une autre objection n'est guère plus solide. D'après *une ancienne tradition* — nous savons du reste ce que pareille formule laisse de vague — Casaria était considérée comme étant demeurée vierge dans le mariage par les moines de Saint-André et par les paroissiens de Villeneuve-les-Avignon. Ces sortes de racontars, outre qu'ils sont sujets à caution, ne sont compatibles avec aucune vérification positive. Nous avons vu en étudiant l'épigraphie d'Aoste, col. 2493, un cas de continence conjugale très clair; peut-être y a-t-il quelque chose de ce genre pour Casaria, de même que pour saint Paulin de Nole. Après quelques années de mariage, les époux se séparèrent d'un commun accord et veillèrent à l'avenir de leur enfant. C'est ce que remarque Fornery (ms. du musée Calvet, fol. 31, 32) et nous souscrivons à son observation. Enfin, dernière objection, on invoque l'affirmation contenue dans une lettre de Ménard, l'historien de Nîmes, d'après lequel l'inscription commence bien par la phrase : **MENSIBVS ET GEMINIS** et que le marbre n'a rien pu porter avant ces mots. Fantoni [3] s'associait à cette objection qui se trouve formellement contredite par l'abbé de Massilian [4], Claret [5] et Columbi [6], ainsi que par deux notes conservées dans le fonds Saint-Germain latin de la Bibliothèque nationale [7] et où on lit : *Deest initium. Mannori inscriptum est epitaphium cujus superior pars deest.* Enfin, E. Le Blant fait observer que la forme matérielle des fragments retrouvés en 1870 confirme cette pensée. « Les objections tirées du style de la partie contestée, continue-t-il, ne me convainquent point. L'accumulation des mots : *Cui probitas, virtus, facies, nomen, origo* [8], l'éloge de la beauté [9], de la noblesse [10] de Casaria, la mention de ses dons aux églises [11], l'idée que les richesses employées en bonnes œuvres sont les seules profitables [12] offrent autant de traits en rapport avec l'âge auquel ce texte nous reporte. Dans la pensée comme dans la forme de l'ensemble, j'incline à reconnaître le type vulgaire et maussade de la *nænia* mérovingienne. Une latinité pure s'accommoderait assez mal de la faute de quantité *vŏvens* pour *vōvens* que donne le cinquième vers [13]. »

Nous transcrivons maintenant le texte entier. Les dix premières lignes sont celles du complément conservé par dom Polycarpe; le reste est ce que la pierre et les suppléments permettent de reconstituer :

Condita Casariæ [1] *sunt hoc pia membra sepulchro,*
cui probitas, virtus, facies, mens, nomen, origo,
connubiumque fuit simili splendore refulgens,

[1] *Avenion. Eccles. Annal.*, t. I, p. 357 : *Nos vero minime mutilum et lacerum, sed plane sanum et sine vulnere integrum, velut illud nacti sumus vetustissimis membranis Sanctandreani cœnobii exhibemus*, Vailhen, Nouguier, Fantoni, Ménard imitent le silence de dom Chantelou. — [2] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 420. Dans le pays, ainsi que l'écrivait dom J. Boyer à dom de Sainte-Marthe, on nommait la sainte : *Sainte Casaire*. — [3] Fantoni, *Histoire d'Avignon*, t. II, p. 395. — [4] De Massilian, ms. du musée Calvet, t. XIV, fol. 35. — [5] Claret, cf. Baronius, *Annales*, t. X, p. 448. — [6] Colombi, *De rebus gestis Vas. episc.*, p. 12. — [7] Bibl. nation., ms. lat., *n. 559*, p. 25; *Résidus n. 978*, p. 153. — [8] Un grand nombre de vers de basse époque sont faits ainsi d'épithètes accumulées, cf. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, n. 25. — [9] *Ibid.*, n. 397 et préface, p. XCVI. — [10] *Ibid.*, n. 217, 373*a*, 429, 462, 543, et préface, p. XCIX. — [11] *Ibid.*, n. 217, 637. — [12] *Ibid.*, n. 218, 585, 587, 633. — [13] E. Le Blant, dans la *Rev. des sociétés savantes*, 1876, t. CLVII.

Digitized by Google

et dulcis proles, cuius [2] *post fata superstes,*
5 *se totam vovens, caro cum coniuge, Christo,*
ieiunans, orans, mendicis lauta [3] *ministrans,*
has solas censebat opes mercedis opimæ
quas illis sacrisque dabat de divite censu
templis. Unde satis meritis felicibus aucta,
19 *lustris iam denis et quatuor insuper annis* [4],
MENSI[*bus et geminis conclu-*]
DENS TEMP[*ora vitæ,*]
VIVIT IN[*æternum nullum*]
MORITV[*ra per ævum.*]
15 ISTA VALENS[*fieri fletu manan-*]
TE ROG[*avit*]
IVRA[*sacerdotii* [5] *servans*]
NOMENQVE IVGA[*lis*).

+ OBIIT BON M̄ CASARIA [6] ME
20 DIVM NOCT̄ D̄ DN̄ICO INLVCISCENTE
VI ID̄ DECEMB̄ QVATRAGIES [7]
ET VI [8] P̄C̄ BASILI IVNIOR V· C·C·
ANN̄ XII REGN DOMINI CHELDE [9]
BERTI REGT̄ INDICT QVINTA.

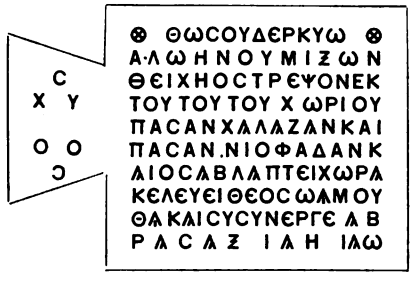
1 *Cæsariæ*, Polyc., Fornéri; — 2 : *post cuius*. Gall. Chr.; — 3 : *læta*, Forn., Gall. Chr.; — 4, manque dans Forn., Gall. Chr.; — 5 : *sacerdotis*, Forn.; — 6 : *Cæsaria*, Polyc., Gall. Chr.; — 7 : *quadragies*, Gall. Chr.; — 8 : *et VIII*, Polyc.; — 9 : *Childeberti*, Gall. Chr.

Au 6e vers, E. Le Blant admet la leçon *lauta* d'après Albanès; O. Hirschfeldd préfère *læta*.

La date de l'inscription a été exactement déterminée par Guilhermy. C'est l'année 587. Selon Grégoire de Tours [1] le règne de Childebert commença le jour de Noël 575 et sa douzième année dura donc du 25 déc. 586 au 25 déc. 587. Sainte Casarie mourut le 8 décembre 587.

Il est probable que l'inscription était gravée sur deux plaques séparées dont nous ne possédons que la seconde [2].

Le musée d'Avignon possède une inscription trouvée dans le département de la Drôme et ainsi libellée [3] :



...τρέψον ἐκ τούτου τοῦ χωρίου πᾶσαν χάλαζαν καὶ πᾶσαν νιφάδαν καὶ ὅσα βλάπτει χωρ[ί]α. κελεύει Θεὸς ωαμουθα, καὶ σὺ συνέργει, Ἀβρασαξ... Ιαη... Ιαω.

...Écarte de cette région toute grêle, toute neige et tout ce qui est nuisible à la terre. Ordonne ô Dieu et que Abrasax te soit propice, Jah, Jao...

En 1887, M. Héron de Villefosse entretenait le Comité des travaux historiques et scientifiques d'un fragment d'inscription grecque sur bronze trouvé quelques années auparavant sur le territoire de Mondragon (Vaucluse), en creusant le canal de Pierrelatte. Il mesure en longueur 0m064 et en hauteur 0m050 et provient d'une inscription gravée sur un petit cartel à queues d'aronde. Le coin inférieur droit est seul intact, la plaque est brisée sur les autres côtés. Ce qui reste du texte serait inintelligible ou du moins d'une restitution impossible si l'inscription trouvée dans le département de la Drôme et conservée au musée d'Avignon ne contenait une formule semblable. La division des lignes était presque la même de part et d'autre. La seule différence, au point de vue du texte consiste dans le nom propre inscrit à la dernière ligne du fragment de Mondragon : ΟΥΛΙΟC ΠЄPOINKOC qui doit correspondre au latin *Julius Pervincus;* le prénom, inscrit sans doute en abrégé avant le *gentilicium*, ne peut être restitué avec certitude.

L'inscription entière doit donc se lire ainsi :

. θ ω ς ο υ δ ε ρ κ υ ω .
α λ ω η ν ο υ μ ι ξ ω ν
θ ε ι ἀ π ό σ τ ρ ε ψ ο ν ἐ κ
τ ο ύ τ ο υ τ ο ῦ χ ω ρ ί ο υ
5 π ᾶ σ α ν χ ά λ α ζ α ν
κ α ὶ π α CAN ν ι φ ά δ α ν
καὶ ὅσα βλ Α Π Τ Є Ι Χ Ω Ρ Α
κέλευε θ Є O C Ω A M O Y
θα, καὶ σ Y C Y N Є Ρ Γ Є I
10 Ἀβρασά Ζ I A H I Λ Ω
. . . . . ι ΟΥΛΙΟC ΠЄPOIN
KOC

...éloignez de cette contrée toute grêle, toute neige et tout ce qui nuit à la terre. Ordonne Dieu... et vous Abrasax, Jah, Jao, soyez favorables... Julius Pervincus.

Bibliographie de l'inscription de Casaria. — *Mss.* — A. Duchesne, *cod. Parisinus*, armoires de Baluze, *46*, p. 431 (Biblioth. nationale). — Dom Estiennot, *cod. Parisinus lat., 12762*, fol. 25; *Antiquitates in archiepiscopatibus Avenionensi et Arelatensi.* — Massilian, Biblioth. d'Avignon, *ms. n. 6.* — Ménard, note manuscrite, ms. d'Avignon, fonds Chambaud, *n. 17*, fol. 91; *Lettre de Ménard à Bouquier*, 28 mars 1764, bibliothèque d'Aix. — Vailhen, *Essai d'un abrégé chronologique sur Villeneuve-lez-Avignon*, p. 5; *Histoire de Villeneuve-lez-Avignon*, p. 9; manuscrit de la bibliothèque de Nimes, *n. 13863.* — Manuscrit du musée Calvet, à Avignon : Fornery, fol. 31, 32; Massilian, t. VI, p. 122; t. XIV, p. 35. — Dom Chantelou, *Histoire de l'abbaye de Saint-André*, ms. de la Biblioth. nationale, *lat. n. 13916*, et biblioth. d'Avignon (XVIIe siècle), fol. 2. — Polycarpe de la Rivière, *Avenionensis Ecclesiæ annales*, t. I, p. 358, biblioth. de Carpentras, *ms. n. 503*. — Fornery, *Histoire du Comté Venaissin*, t. II, p. 61, ms. 530 de la même bibliothèque. — *Analecta alsatica*, ms. de la Biblioth. nationale, *fonds latin, n. 11902*, fol. 153, et *Hist. ms. Andreæ Valladerii, abbatis S. Arnulfi*, et n. 12726, fol. 25.

Impr. — Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Pagi, t. X, p. 448, ad an. 587, d'après la copie de Fr. Claret, archidiacre d'Arles (d'où probablement : Valladier, ms. f. 559; Muratori, *Thes. nov. vet. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCXXXI, n. 2; Barjavel, *Dictionn. hist., biogr. et bibliogr. du départ. de Vaucluse*, in-8°, Carpentras, 1841, t. I, p. 350). — Gonon, *Vitæ et sententiæ Patrum Occidentis*, in-fol., Lugduni, 1625, p. 240. — Colomby, *De rebus gestis episcoporum Vasionensium*,

[1] *Hist. Francorum*, l. V, c. I, *P. L.*, t. LXXI, col. 316. — [2] De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 194; Duchesne, dans la *Revue du monde catholique*, nouv. série, t. XXXII, p. 326. — W. Froehner, dans *Philologus*, t. V, supp., p. 45; G. Kaibel, *Inscript. græc. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2481; H. de Villefosse, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1887, p. 2-3; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902; t. I, n. 3801, 4354.

Digitized by Google

in-4°, Lugduni, 1656, l. IV, p. 12 (d'où H. Bouche, *La chorographie ou description de la Provence et l'histoire chronologique du mesme pays*, in-fol., Aix, 1664, t. I, p. 655, d'où probablement : Gudius, *Inscriptiones antiquæ*, in-fol., Leovardiæ, 1731, p. 366, n. 5; Pagi, *Dissertatio hypatica*, p. 328). — Nouguier, *Histoire chronologique de l'Église, évesques et archevesques d'Avignon*, in-4°, Avignon, 1660, p. 21. — Guesnay, *Annales Massilienses*, in-fol., Lugduni, 1659, p. 287-208. — Fantoni Castrucci, *Istoria della città d'Avignone e del contado Venesino stati della sede apostolica nella Gallia*, 2 in-4°, Venezia, 1678, t. II, p. 395. — Du Cange, *Glossarium med. et infim. latinitatis*, au mot *Memoria*. Tassin, *Nouveau traité de diplomatique*, t. V, p. 657. — — Petavius, *De ratione tempore*, in-12, Coloniæ, p. 121. — Le Cointe, *Annal. Eccles. franc.*, t. II, p. 319; Mathoud, *De vera Senonum origine christiana*, in-4°, Parisiis, 1687, p. 98. — Fr. Bianchini, *Præfatio ad Anastasium bibliothecarium*, éd. Migne, t. I, p. 794. — De Vita, *Thesaurus antiquit. Beneventarum*, in-fol., Romæ, 1726, t. I, p. 303, 304. — Mazochi, *Spicilegium biblicum*, in-4°, Napoli, 1762, t. III, p. 63. — De Sainte-Marthe, *Gallia christiana*, 2e édit., 1715, t. I, p. 799, cf. p. 871, 772; t. II, animadversiones du t. I, p. 9. — Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, in-4°, Romæ, 1767, t. IV, p. 407. — A Zaccaria, *Dissertazioni*, t. I, p. 75. — G. Fletwood, *Sylloge inscriptionum antiquarum*, in-8°, London, 1691, p. 379, n. 1. — Schwarz, *Dissertationes selectæ*, in-4°, Erlangen, 1778, p. 289, 290. — Guasco, *Musæi capitolini antiquæ inscriptiones*, in-fol., Romæ, 1775, t. III, p. 142. — Galetti, *Giornale di litterati*, Roma, 1735, p. 116; *Del primicerio della S. Sede apostolica*, in-4°, Roma, 1776, p. 25. — Pellicia, *Politia*, in-8°, Coloniæ, 1829, t. II, p. 245. — G. Marini, dans *Giornale de' litterati di Pisa*, t. VI, p. 27. — Vermiglioli, *Le antiche iscrizioni Perugine*, 2e édit., t. II, p. 580, note 3. — Granget, *Histoire du diocèse d'Avignon*, in-8°, Avignon, 1862, t. I, p. 196, note. — E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 417, n. 597. — De Castellane, dans les *Mémoires de la Soc. archéol. du Midi de la France*, t. IV, p. 263. — Germer-Durand, *Découvertes archéologiques faites à Nimes et dans le Gard pendant l'année 1869*, dans les *Mémoires de l'Académie du Gard*, 1869-1870, p. 27, d'après un dessin de A. Coulondres-Villanovensi. — De Guilhermy, *Inscription trouvée dans l'abbaye de Saint-André à Villeneuve-lez-Avignon*, dans la *Revue des Sociétés savantes*, série V, 1870, t. II, p. 55-56. — J.-H. Albanès, *Inscription de sainte Césarie*, dans la *Revue des Sociétés savantes des départements*, VIe série, 1875, t. I, 1er semestre, p. 158-163. — André, dans la même revue, 1875, t. II, p. 289. — E. Le Blant, *Note sur le début de l'inscription de Casaria*, dans la même revue, VIe série, 1876, t. III, 1er semestre, p. 153-157. — Aug. Canron, dans la même revue, 1876, t. I, p. 196. — De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I (1861), p. XLVII, 508, 616; t. II (1888), p. 264. — C. L. Visconti, *Dell' uso e utilità dei monumenti cristiani cronologici anteriori all' uso dell' era volgare per la storia e cronologia della Chiesa*, in-4°, Roma, 1856, p. 21. — E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 332, n. 298. — *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1045.

II. AVIGNON (MANUSCRITS LITURGIQUES D'). — BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE[1]. — N. **22.** *Evangéliaire*, IXe siècle (*olim* Saint-André de Villeneuve).

Fol. 2. ... *Dominum Deum Abraham. Incipiunt capitula lectionum evangelii anni circuli ad missam.* L'année commence à la veille de Noël.

Fol. 196 v°-197 r°. Sur la marge inférieure, se trouve la rubrique suivante en lettres rouges :

[CTΘ.
ΓΡ ΑΥΝΑΡΔΟC ΠΡΗCΒΥΘ ΟΡΒΥC ΔΥΝΑΗ CKPYΠ-

Fol. 32 v°. En tête de l'Évangile de saint Matthieu, miniature avec fond marbré de jaune, de bleu, de rouge, et de brun, représentant saint Matthieu qui porte son évangile de la main gauche et bénit de la droite à la manière des Grecs, c'est-à-dire avec l'index et l'annulaire élevés et le médium abaissé vers le pouce...

98 (ancien fonds *234*) *Martyrologe d'Adon*, XIe siècle. (*olim* chapitre de la métropole d'Avignon).

Fol. 2. *Incipit : ... in civitatem Galilee, cui nomen Nazareth...* C'est la fin du *Libellus de festivitatibus* d'Adon.

Fol. 2 v°. Commencement du martyrologe : VIIII. *Kal. jan. Vigilia Natalis Domini. Eodem die, apud Antiochiam Syrie...* Ce martyrologe, conféré avec l'édition de la *Bibl. Patrum*, t. XVI, offre un certain nombre d'additions, dont les plus importantes sont signalées dans le *Catal. gén. des mss. des bibl. de France*, t. XXVII, p. 54 sq.

Le manuscrit porte fréquemment en marge le mot « Retro », lequel doit renvoyer au traité *De festivitatibus* qui se trouvait au commencement.

141. *Missel plenier* noté, formé de deux missels distincts, XIIe siècle.

Fol. 166 v°. Prières en l'honneur de la Vierge : *Sancta et perpetua Dei genitrix...*

Autre prière : *Gaude, Dei genitrix, virgo immaculata, Gaude, que gaudium...*

Autre : *Ave, Virgo, Dei mater, vera spes fidelium, Porta celi, stella maris, salutis exordium...*

175. *Recueil*, commencement du IXe siècle.

Fol. 1. *Missa pro regibus.*

Fol. 1 v°. *Missa monachorum.*

Fol. 2. Oraisons pour les offices de saint Laurent et de saint André.

Fol. 2 v°. Messe du 1er dimanche de l'Avent

Fol. 3 v°. *Missa de natali Domini. Ad sanctum Petrum.*

Fol. 5. *Dominica sancta in Pascha. Ad missa.*

Fol. 6 v°. *In Ascensione Domini.*

Fol. 8 v°. *In Pentecosten, die dominica. Ad sanctum Petrum.* Sur le haut de la page notation en neumes, ainsi que sur le fol. 9 r°.

Après le fol. 9 un feuillet a été coupé.

178. *Collectaire* à l'usage du diocèse de Narbonne et probablement d'une abbaye de Saint-Benoît, XIIe siècle.

Fol. 89. Canon de la messe, avec un feuillet ajouté, (fol. 92) donnant deux notations du *Pater*.

203 (ancien fonds 55). *Ordo romanus :* pontifical noté de la chapelle papale. XIVe siècle (*olim* métropole d'Avignon).

Fol. 1. *Ordo septem ecclesiasticorum graduum et in gradibus ordinandi, sed ante omnia clericum faciendi.*

Fol. 3 v°. *De officio hostiarii.*

Fol. 4 v°. *De officio lectoris.*

Fol. 6. *De officio exorciste.*

Fol. 7. *De officio acolite.*

Fol. 9 v°. *De officio subdiaconi.*

Fol. 12. *De officio diaconi.*

Fol. 17 v°. *Ordinatio presbiteri.*

Fol. 23 v°. *Incipit ordo ad vocandum seu examinandum vel consecrandum electum episcopum.*

[1] L.-H. Labande, *Catalogue sommaire des manuscrits de la bibliothèque d'Avignon* (Musée Calvet), in-8°, Avignon, 1892, t. XXVII-XXIX du *Catal. gén. des mss.* et *Suppl.*, dans le t. XI, p. 450-472. La liturgie comprend les n. 89 à 226; aucun ms. ancien. Pour la bibliothèque pontificale, cf. L.-H. Labande, *Les mss. de la bibliot. d'Avignon provenant de la librairie des papes du XIVe siècle*, dans le *Bull. hist. du Com. des trav.*, 1894, p. 145, et U. Chevalier, *Répert. des sources histor. Topo-bibliogr.*, p. 282.

Digitized by Google

Fol. 34. *De officio episcopi.*

Fol. 50. *Incipit ordo qualiter Romanus pontifex apud basilicam beati Petri debeat ordinari.*

Fol. 53 v°. *Cum rex in imperatorem electus pervenerit ad portam Collinam que est justa castellum Crescentii, recipiatur honorifice a clero Urbis...*

Sacre de l'empereur des Romains. Manquent ff. 55 et 56.

Fol. 60 v°. *Missa pro imperatore,* avec la bénédiction de l'empereur.

Fol. 70. *Item, benedictio regine vel imperatricis.*

Fol. 75. Serment que doit faire au pape le futur empereur, *quando descendit de monte Gaudii.*

Fol. 75. *Benedictio abbatis vel abbatisse,*

Fol. 79. *Ordo ad monachum faciendum.*

Fol. 82 v° *Benedictio vestium monachalium.*

Fol. 84. *Ordo ad virginem benedicendam... Benedictio vestimentorum virginum vel viduarum.*

Fol. 85. *Benedictio vestis tam vidue quam virginis.*

Fol. 86. *Consecratio velaminis virginis.*

Fol. 91 v°. *Item, alia benedictio virginis.*

Fol. 93. *Benedictio vidue que fuerit castitatem professa.*

Fol. 94. *Benedictio lapidis pro ecclesia edificanda.*

Fol. 95. *Ordo ad benedicendam ecclesiam.*

Fol. 128. *Sequitur altaris consecratio.*

Fol. 138. *Benedictio poliandri seu cimiterii.*

Fol. 138 v°. *Reconciliatio ecclesie violate.*

Fol. 145 v°. *Benedictio lapidis itinerarii.*

Fol. 149. *Prephatio calicis consecrandi.*

Fol. 150. *Benedictio corporalium.*

Fol. 150 v°. *Benedictio crucis nove.*

Fol. 154. *Benedictio incensi.*

Fol. 154 v°. *Benedictio planete, dalmatice, stole et aliarum vestium sacerdotalium ac levitarum.*

Fol. 158. *Benedictio agni et aliarum carnium.*

Fol. 159. *Benedictio casei, lactis et mellis in Pascha.*

Fol. 159 v°. *Benedictio nove domus.*

Fol. 160. *Incipit ordo Romanus, qualiter agenda sunt quinta feria in Cena Domini. Statio ad Sanctum Johannem ad Lateranum...* Suivi de l'ordo pour le vendredi-saint et le samedi-saint.

Fol. 186. *Ordo Romanus qualiter concilium agatur, conveniente universo cetu episcoporum, abbatum, presbiterorum atque diaconorum ceterorumque ecclesiasticorum in nomine Domini, sive in civitate metropoli, sive in eam quam metropolitanus episcopus, una cum consensu ceterorum episcoporum, decreverit ad concilium faciendum.*

Fol. 205. Suite de l'*Ordo ad dandam penitentiam*; les premières lignes se trouvaient sur le folio 204, qui a disparu.

Fol. 213 v°. *Ordo ad visitandum infirmum.*

Fol. 218 v°. *Ordo compendiosus et consequens ad ungendum (infirmum).*

Fol. 220 v° *Ordo ad communicandum (infirmum).*

Fol. 223. *Ordo commendationis anime.*

Fol. 236 v°. *Ordo sepeliendi clericos Romane fraternitatis.*

Fol. 247. *Ordo cathecuminum faciendi.*

Fol. 254. *Ordo ad signum ecclesie benedicendum.*

Fol. 261. Addition de la fin du XVe siècle relative à la profession.

Ce manuscrit, extrêmement important pour l'*Ordo romanus,* n'a pas été connu par dom Germain et dom Mabillon quand ils publièrent le tome II de leur *Museum Italicum,* ni par le P. Ehrle, lors de son article *Zur Geschichte des päpstlichen Hofceremoniells im XIV. Jahrhundert,* dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. V, p. 566 sq. Pourtant Germain et Mabillon (*ibid.,* p. 97-117) ont publié, d'après un manuscrit du chevalier Maffei, les parties suivantes de cet *Ordo :*

1° *Qualiter agenda sunt quinta feria in Cena Domini,* p. 97.

2° *Feria sexta Parasceve,* p. 102.

3° *In sabbato sancto,* p. 103.

4° *Ordo ad dandam pænitentiam,* p. 107.

Que suit dans Germain et Mabillon, l'*Ordo ad reconciliandum pænitentem* dont le présent manuscrit ne donne que la seconde moitié sans la rubrique.

5° *Ordo ad visitandum infirmum,* p. 111.

6° *Ordo compendiosus et consequens ad ungendum infirmum,* p. 113.

7° *Ordo ad communicandum infirmum,* p. 114.

8° *Ordo sepeliendi clericos Romanæ fraternitatis,* p. 115.

Le texte du manuscrit offre un certain nombre de variantes et donne en entier les oraisons dont Germain et Mabillon ne reproduisaient que les premiers mots.

Ces auteurs ont encore imprimé sous les § CV : *Incipit ordo ad benedicendum imperatorem, quando coronatur,* et CVI : *De coronatione reginæ,* du Cérémonial qu'ils attribuèrent à Jacques Cajétan Stephaneschi (*ibid.,* p. 397-406), le texte qui se trouve aux fol. 53 v°-75 de ce manuscrit. Cela n'est pas à dire que ce dernier doive être attribué à Jacques Cajétan; en effet, on n'a pas de bonnes raisons qui établissent que ce cardinal fut l'auteur des paragraphes en question du cérémonial rempli d'interpolations que Germain et Mabillon ont publié comme étant de lui.

Cf. le ms. *1706* ci-après et Labande, *Le cérémonial romain de Jacques Cajétan,* dans la *Bibl. de l'Ec. des ch.,* année 1893, t. LIV, p. 45 sq.

207 (anc. fonds 73). *Livre d'heures* du B^x Pierre de Luxembourg, XIVe siècle. Très nombreuses prières à la sainte Vierge.

Fol. 48. *Incipit pulcra oracio beate Marie virginis.* Prière en 100 strophes de quatre vers rimés chacune, commençant ainsi :

Salve, mater misericordie,
Mater spei et mater venie,
Mater Dei et mater gracie,
Mater inquam tocius glorie, } *o Maria.*

Fol. 65 v°. *Incipit letania beate Marie.* Litanies entièrement différentes des litanies ordinaires. Elles sont suivies de deux oraisons :

Piissima et misericordissima...

et *Ave, sponsa insponsata,*
Per quam orbis prorsus lapsi...

Cf. U. Chevalier, n. 2129.

Fol. 101. Litanies des saints, différentes des litanies ordinaires, accompagnées de prières et collectes diverses.

220 (ancien fonds LXV). *Missel collectaire,* contenant les oraisons pour les différentes messes de l'année. Commencement XIIe siècle (*olim* métropole d'Avignon).

Fol. 1. Préface et canon de la messe.

Fol. 5. Prières pour le mariage.

Fol. 6. Propre du temps et propre des saints. *Dominica I^a de adventu Domini.* Notation du commencement de quelques antiennes, traits, versets, etc., en neumes.

Fol. 64. Pour l'office du samedi, veille de la Pentecôte.

Fol. 70. Cérémonial pour la bénédiction de l'eau dans ce même jour, suivi des cérémonies du baptême.

Fol. 109. Commun des saints, suivi d'oraisons pour messes particulières.

1706 (ancien fonds 132). *Cérémonial romain* de Jacques Cajétan Stephaneschi, XIVe siècle. Copie du premier état de la rédaction.

Fol. 1. *De Dominica in Ramis palmarum. Hac die, scilicet dominica in Ramis palmarum, si papa celebrat...*

Digitized by Google

Fol. 1 v°. *Feria V in Cena Domini.*

Fol. 3. *De sabbato sancto. — Ordo officii die lune proximo post octavas Pasche in festo Annuntiaionis, scilicet in seconda sessione concilii generalis.*

Fol. 3 v°. *Ordo vero sessionum in concilio generali talis est.*

Fol. 4 v°. *Ordo concilii generalis Viennensis, tempore Clementis papæ V. in tribus sessionibus.*

Fol. 8. *De obitu Benedicti papæ XI.*

Fol. 8 v°. *Memoriale, licet non completum, quod ordinatum et servatum fuerit Avinione, in consecratione domini Petri de Robaro et domini Gaucelini et electorum Viennensis, Autisiodorensis, et Mirapiscensis, tempore domini Johannis pape servata fuit sequens rubrica in domino de Rahbraio et in domino Gaucelino, Avinione, anno Domini MCCCXXVIII.*

Fol. 10. *De promotionibus prelatorum.*

Fol. 10 v°. *Infrascripta que sequuntur, reperiuntur in libro super ordinatione homilie.*

Fol. 11 v°. « *De canonisatione S. Thome* » (de Cantalupo).

Fol. 12 v° *De canonisatione « Petri de Morrono ».* — A la fin (fol. 15 v°) : *Ego, Jacobus, Sancti Georgii ad Velum aureum diaconus cardinalis, domino pape a dexteris in predicta canonizatione et missa ministravi.*

Fol. 15 v°. *De coronatione regis Francie.*

Fol. 17. *De coronatione regis Sicilie.*

Fol. 18. *In inunctione et coronatione regis Sicilie potest dicenter modus qui sequitur observari.*

Fol. 19 v°. *De inunctione regine Sicilie.*

Fol. 20. *Quid fuit servatum in exequiis regis Anglie*

Fol. 21. *Ordinatio presbiteri.*

Fol. 23. *De missis in diebus ferialibus.*

Fol. 24 v°. *Romanus ordo de consuetudinibus et observantiis, presbyterio scilicet scolarum et aliis Romane ecclesie in precipuis sollempnitatibus.*

Fol. 25. *Quomodo datur presbyterium.*

Fol. 25 v°. *De sabbato sancto.*

Fol. 26. *De electione summi pontificis.*

Fol. 26 v°. *De officio diaconi.*

Fol. 32. *De patriarchis.* A la fin (fol. 32 v°) : *De officio subdiaconi. Dominus Uguicio de Vercellis, episcopus Novariensis... dedit mihi has duas cartas de papiro.*

Fol. 32 v°. *Qualiter paratur papa ad missam.*

Fol. 34. *Cum papa audit missam.*

Fol. 34 v°. *De officio diaconi cardinalis servientis pape.*

Fol. 37. *De consecratione pape.*

Fol. 37 v°. *Quando cardinalis debeat exire obviam venientibus ad curiam.*

Fol. 38 v°. *Examinationes testium super canonisatione fratris Petri* (de Murrone).

Fol. 39. *De electione summi pontificis.*

Fol. 40. *Officium scriptorum buticularie talis est.*

Fol. 41. *De conclavi.*

Fol. 42 v°. *Quando papa audit missam in diebus festivis.*

Fol. 43. *Quando dominus papa celebraturus est missam solempniter.*

Fol. 45. *In negotio bone memorie fratris Petri de Murrone* (comme au fol. 12 v°).

Fol. 47. *Quando cardinales debent exire...* (comme au fol. 37 v°).

Fol. 48. *De officio diaconi cardinalis...* (comme au fol. 34 v°).

H. Leclercq.

AVOCATS. La profession d'avocat a été exercée par quelques chrétiens dont les noms nous sont parvenus pour la période des premiers siècles de l'Église. Marini a néanmoins remarqué avec raison que la mention expresse de cette profession est rare sur les épitaphes païennes [1]; les découvertes épigraphiques faites depuis le temps où vivait cet érudit ont peu ajouté aux documents dont il disposait [2], à plus forte raison devons-nous n'attendre que peu de chose en nous limitant aux seuls monuments chrétiens dont le laconisme systématique en matière de « professions » nous est connu, du moins pendant la période antérieure à la paix de l'Église.

La lettre de l'Église de Lyon-Vienne aux Églises de Phrygie racontant la persécution de l'année 177 mentionne un personnage nommé Vettius Epagathus, chrétien, εἷς ἐκ τῶν ἀδελφῶν [3], homme serviable entre tous que la pensée de la sentence injuste dont étaient menacés les fidèles indigna et qui réclama la prérogative de présenter leur défense : ἀλλ'ὑπερηγανάκτησε, καὶ ἠξίου καὶ αὐτὸς ἀκουσθῆναι ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν, ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστιν ἐν ἡμιν. Alors se passa une scène violente en plein tribunal. Ceux qui entouraient le tribunal clamaient contre Epagathus — car il était en grande réputation — et le légat, qui n'ignorait pas la légalité de la réclamation, s'en montrait irrité et ne s'enquérait que de savoir seulement si Epagathus était chrétien. Lui se déclara tel d'une voix vibrante et fut immédiatement appréhendé et réuni aux accusés, inculpé d'être l'avocat des chrétiens : παράκλητος χριστιανῶν χρηματίσας [4]. Il n'est pas douteux qu'Epagathus, qui se constituait avocat d'office, exerçait la profession d'avocat puisqu'on nous prévient qu'il était tenu pour très habile, καὶ γὰρ ἦν ἐπίσημος [5]. L'usage de désigner d'office un avocat à la partie qui n'en avait pas, remontait à une époque reculée; car, d'après l'institution du patronat, nul citoyen de la classe infime ne devait rester sans défenseur [6]. Il paraît même que, dans certaines villes, la désignation avait lieu pour tous les accusés, sauf le droit de ceux-ci à opter pour un avocat de leur choix [7]. Les nominations étaient faites par le juge [8] et par la voie du sort [9]. Le préteur disait dans son édit : *Si non habent advocatum, ego dabo;* et en s'exprimant ainsi, il n'avait pas seulement en vue celui à qui son indigence ne permettait pas de se payer un défenseur, mais encore celui qui aurait pu se trouver privé d'assistance par suite du crédit de la partie adverse. A s'en tenir à notre texte, il y a lieu de soupçonner que la formalité d'une nomination d'office avait été volontairement omise par le légat puisqu'il reçoit de telle façon la demande d'Epagathus et que, une fois refusée, on ne nous dit pas que cet avocat ait été désigné. Serait-ce que tous les autres membres du barreau se récusèrent? C'est possible, mais en ce cas ils encouraient la peine d'être rayés du tableau avec défense de se livrer désormais à aucune plaidoirie [10].

La nomination d'office ne se faisait pas à l'audience, ce qui eût exigé des avocats une improvisation qu'un grand nombre d'entre eux ne devaient pas être en état de fournir; elle précédait donc l'audience et c'est ainsi que nous constatons que l'on avait violé la loi à l'égard du chrétien de Lyon puisque c'est à l'audience même, devant le tribunal du président qu'entourent ses collègues, qu'Epagathus en sollicitant sa propre nomination d'office met en lumière l'irrégularité commise et s'attire le mécontentement du légat. La grande réputation d'Epagathus s'accorde bien avec ce détail parce que nous savons que les Romains faisaient cas, par-

[1] G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de palazzi Albani*, in-4°, Roma, 1785, p. 143. — [2] De Rossi, *L'elogio funebre di Torria, scritto dal marito Q. Lucrezio Vespillone console nell'anno di Roma 735*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1880, t. I, p. 14, note 1. — [3] *Epist.*, III, *P. G.*, t. V, col. 1416. — [4] *Ibid.*, t. V, col. 1417. Rufin a traduit par ces mots : *tanquam advocatus, inquit* (c'est-à-dire le président), *Christianorum, et ipse vinctorum numero societur.* — [5] *Ibid.*, t. V, col. 1417. — [6] Cicéron, *Pro Murena*, 4. — [7] *Ibid.*, 2. — [8] Pline, *Epist.*, l. II, XI; l. III, IX. — [9] *Ibid.*, l. X, XX. — [10] *Cod. justin.*, *De postulando*, c. VII. Cette mesure disciplinaire pouvait être frappée d'appel.

Digitized by Google

dessus tout, des improvisateurs, dont on disait qu'ils avaient de l'esprit argent comptant, *ingenium in numerato habere*[1]. Les Grecs sur ce point — et d'après son nom Epagathus était Grec — les Grecs étaient un sujet d'envie pour ces Romains peu diserts, incapables de lutter avec des rivaux qui, disait-on, « lâchaient tout d'une seule haleine avec la volubilité d'un torrent[2]. »

Le sujet du plaidoyer d'Epagathus ne nous est pas connu, mais il est probable qu'il se fût traîné dans les banalités d'un Justin ou d'un Athénagore; c'était la démonstration que les chrétiens n'étaient ni impies ni athées. On s'explique sans peine que l'improvisation fût aisée sur un pareil sujet que les apologistes chrétiens retournaient en tous sens depuis un demi-siècle. Il est regrettable, toutefois, que le plaidoyer d'Epagathus n'ait pas été prononcé; il nous eût été conservé peut-être comme les autres épisodes de la cause et nous eût donné le plus ancien monument de l'éloquence chrétienne.

On remarquera encore l'opposition faite à la demande d'Epagathus par ceux qui entouraient le tribunal, ses collègues pour la plupart. Elle s'explique par l'hostilité pour les chrétiens et par l'envie personnelle contre un collègue illustre. Le barreau était souvent divisé par ces sortes de rivalités.

A une époque voisine de celle où vécut Epagathus nous rencontrons un autre avocat chrétien, Minucius Felix, l'auteur de l'*Octavius*[3], dont la physionomie reste aussi énigmatique que l'œuvre même. Sa vie nous est presque entièrement inconnue. Saint Jérôme et Lactance se sont occupés de lui à plusieurs reprises et nous en savons autant qu'ils en ont su. De leur témoignage, tout ce qu'on peut tirer se réduit à ceci. Minucius a exercé à Rome la profession d'avocat, il s'y était acquis de la réputation[4]. Lactance, toujours sévère pour tout ce qui n'est pas lui, ajoute : « Son livre intitulé *Octavius* montre quel habile défenseur de la vérité il aurait pu être, s'il s'était consacré tout entier à cette tâche[5]. » Minucius lui-même nous avertit qu'il exerçait bien réellement la profession d'avocat à Rome et il raconte qu'il reçut un jour la visite d'un de ses amis, arrivé de province. Tous deux profitèrent des vacances des tribunaux[6] pour faire une excursion à Ostie; le livre sortit des conversations de cette promenade. De plus, Minucius nous apprend qu'il n'était pas né chrétien; il avait été longtemps païen et s'était converti quelques années seulement avant l'époque où se passe la scène. Cette époque est, jusqu'à nos jours, impossible à fixer avec précision. Peut-être ne s'écarte-t-on pas notablement de la vérité en adoptant la période qui s'étend entre 150 et 250 après Jésus-Christ[7]. Minucius était, le fait est à peine contesté, d'origine africaine.

Les contemporains appelaient l'Afrique *causidicorum nutrix* et cette qualification s'applique bien à la population chrétienne de cette province. Outre Minucius nous y rencontrons saint Cyprien de Carthage. Il était rhéteur et il semble avoir exercé en même temps le métier d'avocat[8], quoiqu'il ne soit rien demeuré de sa production littéraire de cette époque. Mais on imagine aisément ce qu'était son éloquence par le premier ouvrage qu'il composa après sa conversion. Il se représente dans le jardin de sa villa[9] avec un ami, pendant les vacances des tribunaux, parle et pérore en s'écoutant et en admirant tout le premier son élégance oratoire.

Le plus illustre de tous les avocats chrétiens et africains de ce temps serait assurément Tertullien, si nous avions la preuve qu'il eût exercé cette profession; mais rien n'est moins certain. Fut-il rhéteur? Nous n'en avons aucun témoignage assuré. Fut-il avocat? On ne sait que répondre. Ce qu'il faut signaler cependant dans son œuvre c'est la connaissance approfondie du droit, à tel point qu'on s'est demandé s'il n'avait pas exercé la profession de jurisconsulte. En effet, on trouve dans le *Digeste* les fragments de deux ouvrages d'un juriste appelé Tertullien et qui vivait vers la fin du IIe siècle[10]. Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* dit que l'apologiste « connaissait à fond les lois des Romains »[11]. On est donc porté à identifier les deux personnages. Ce n'est pourtant qu'une hypothèse, M. Harnack s'y montre favorable[12]. M. Monceaux l'écarte[13]. On ne doit pas oublier, dit-il, que ce nom de Tertullianus était assez répandu[14]. De plus, il serait surprenant que Tertullien, contrairement à ses habitudes, n'eût jamais fait la moindre allusion à cette partie de son œuvre. Enfin, les auteurs cités au *Digeste* sont ordinairement des jurisconsultes romains, tout au moins fixés à Rome, ayant conquis par une longue pratique une grande renommée en matière juridique et investis d'un droit de consultation semi-officiel. Notre Tertullien ne remplit aucune de ces conditions : car il abandonna vite les études spéciales, il vivait à Carthage, dans un monde très suspect au pouvoir, et il se servait de sa science pour combattre les édits des empereurs.

Le meilleur est peut-être de dire que nous n'en savons rien et que probablement nous n'en saurons guère plus dans l'avenir.

Une inscription relevée dans un sanctuaire chrétien à Enchir-Taghfaght, aux portes de Mascula, en Numidie, mentionne un avocat martyr, en Afrique[15] :

HIC E*st dom*
VS *Dei hic*
MEMO*riae*
APOSTOL*or et*
5 BEATI EMERI
TI GLORIOSI
CONSVLTI

Il faut suppléer à la dernière ligne le mot *juris* qui a été omis. Ce personnage sur lequel nous sommes assez mal renseignés doit être identifié avec celui dont il est fait mention sur une inscription d'Aïn

[1] Quintilien, VI, 3. — [2] Pline, *Epist.*, l. V, XX. — [3] Dès le XVIe siècle, Fr. Baudouin, dans les Prolégomènes de son édition de Minucius, écrivait ceci : *Utinam qui Romæ sunt docti homines et nullum non lapidem revolvunt, nullamque non in ipsis lapidibus litteram observant, ut antiquæ reipublicæ aliquid eruant, veteris quoque ecclesiæ monumenta, quibus eadem Urbs abundat, colligerent; pluresque, qui in ea vixerunt et sepulti sunt, Minucios excitarent.* — [4] Lactance, *Divin. instit.*, l. V, c. I, *P. L.*, t. VI, col. 55 : *Minucius Felix non ignobilis inter causidicos fuit;* S. Jérôme, *De vir. illustr.*, 58, édit. Richardson, in-8°, Leipzig, 1896, p. 34 : *Minucius Felix Romæ insignis causidicus.* — [5] Lactance, *loc. cit.* — [6] Les jours fériés étaient si nombreux et la distance de Rome à Ostie est si vite parcourue qu'on ne saurait tirer de ce détail l'indication que l'*Octavius* fut écrit pendant les vacances de septembre-octobre. — [7] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1905, t. I, p. 163, note 1. — [8] *Ad Donatum*, 1, *P. L.*, t. III, col. 193; Lactance, *op. cit.*, l. V, c. I : *magnam sibi gloriam ex artis oratoriæ professione quæsivit.* — [9] Pontius, *Vita Cypriani*, 15, *P. L.*, t. IV, col. 1554. — [10] Tertulliani *Quæstionum libri VIII*, au *Digeste*, I, III, 27; XLVIII, II, 2; Tertulliani *Liber de castrensi peculio*, au *Digeste*, XXIX, I, 23, 33; XLIX, XVII, 4. — [11] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 140 : τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ. — [12] A. Harnack, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*, dans *Sitzungsberichte der philol. histor. Klasse*, Berlin, 13 juin 1895, p. 550. — [13] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 181. — [14] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2555, 6372; t. VII, n. 850, 899; t. XIII, n. 4395. — [15] Farges, dans le *Bulletin de l'académie d'Hippone*, t. XVIII, p. 31; De Rossi, *La capsella argentea*, in-fol., Romæ, 1889, p. 17; G. Gatti, dans *Bullett. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 35; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17714.

Digitized by Google

Ghorâb, dans la même région que la précédente. On y lit[1] :

☧ HC DOMVS DI NOS [*tri xqi*] HC AVITATIO SPS
SCI P[*araclíti*]
+ HC MEMORIA BEATI MARTIRIS DEI CONSVL-
[TI[redacted]MER[redacted]
+ HC EXAVDIETVR OMNIS QI INVOCAT NOMEN
[DNI DI OMNIPOT
☧ VR HOMO MIRAR IS DO IVBANTE MELIORA
[VIDEVIS A[redacted]XI

La deuxième ligne vise bien le même Emeritus que dans l'inscription précédente. *Consultus* n'est en aucune façon un nom propre, on ne le rencontre ni dans l'onomastique païenne ni dans la chrétienne, tandis qu'Emeritus est fréquent en Afrique ainsi qu'on peut s'en convaincre en parcourant l'*index* des noms propres du *Corpus inscriptionum latinarum*. Le contexte : *hic memoria... beati Emeriti gloriosi (juris) consulti* semble attirer la qualification de *gloriosus* à la profession d'avocat. Ce serait donc non seulement comme martyr qu'il serait *beati* mais comme avocat qu'il aurait atteint la gloire. Il est possible qu'on ait songé à rappeler seulement une grande réputation acquise au barreau, cependant nous ne serions pas éloigné de penser que cette gloire acquise dans la profession d'avocat et rappelée sur une pierre commémorative des saints apôtres a une signification plus relevée. On aura peut-être voulu rappeler qu'Emeritus s'est glorifié par l'exercice de sa profession au service de l'Église ou des fidèles. Le martyrologe hiéronymien mentionne deux ou trois Emeritus, martyrs en Afrique, mais sans autre indication qui mette sur la voie d'une identification probable. Il n'est même pas possible de dire si Emeritus l'avocat fut martyrisé sous les empereurs ou pendant la persécution vandale. Ce qui est certain c'est que la deuxième des inscriptions qui s'occupent de lui fait partie d'un monument restauré par les catholiques après que cette persécution fut apaisée par Hildéric. On a cru pouvoir identifier cet Eméritus, avocat à Mascula, avec le lecteur mentionné dans les actes des martyrs d'Abitène[2], rien n'est certain, ni même probable, pas plus que la désignation de la persécution vandale[3].

Les communautés possédèrent parmi leurs membres d'autres avocats. Arnobe, dans sa polémique contre les païens, demande si on ne voit pas dans l'expansion rapide et universelle du christianisme jusque chez les peuples barbares une preuve de crédibilité; il ajoute que les cerveaux ignorants de ces barbares ne sont pas seuls à se soumettre au Christ, *quod tam magnis ingeniis prædíti* ORATORES, *grammatici, rhetores,* CONSULTI JURIS *ac medici*[4]... Quels sont ces jurisconsultes et ces maîtres de la parole, nous l'ignorons. Il est fort possible que la grande influence de saint Cyprien à Carthage après sa conversion ait attiré au christianisme certains de ses anciens collègues. Parmi son clergé on trouve un diacre nommé Flavianus, martyr en 259, que nous voyons entouré pendant le procès de ses amis et de ses élèves parmi lesquels, malgré sa conversion au christianisme il était resté populaire. Était-il rhéteur? On peut le supposer. Toutefois, dans les actes de son martyre on lit ces mots *cum Flaviani* ADIUTORIUM *reclamaret,* qu'on peut lire aussi : *cum Flaviani* AUDITORIUM *reclamaret* et ce mot désignerait alors soit l'auditoire qui se pressait quand il professait la rhétorique, soit l'*auditorium* de son tribunal[5]. Sans sortir d'Afrique nous trouvons chez Commodien, vers la même époque une allusion aux juges et aux avocats chrétiens, coupables et prévaricateurs[6]. Enfin, Arnobe lui-même était avocat et rhéteur à Sicca, en Afrique, et après lui Lactance, un de ses élèves.

Rossi se montre disposé à accueillir parmi les jurisconsultes et avocats, Miltiades, qui vécut dans la deuxième moitié du IIe siècle et que Tertullien qualifie *ecclesiarum sophisto,* ce que plusieurs entendent d'un *defensore giurista;* ce n'est, en somme, qu'une interprétation[7].

Pendant cette période antérieure à la paix de l'Église, l'épigraphie chrétienne ne nous fournit aucun nom. Mais peu après l'édit de Milan nous rencontrons quelques pierres dignes d'être rappelées ici.

Sur un sarcophage de la basilique de Sainte-Pétronille que son style et la paléographie de l'inscription reportent à la première moitié du IVe siècle, on lit[8] :

... AEMILIO · POLIONI
*b*ONAE · INDOLIS
*a*DVOCATO · AGENS
AN · XXVIIII · ET · M · III
*dec*ES.XII · K · IVN ·
*nati*ONE · TRIPOLITANA

Encore un Africain.

Une inscription romaine de l'année 348 porte l'épitaphe d'un nommé Caianus que Constantin le Grand honora de son amitié pendant son séjour à Rome en 326. Voici l'épitaphe[9] :

FELIX VITA VIRI FELICIOR EXITVS IPSE
CAIANI SEM PER CRESCIT PER SAECVLA NOMEN
NESCIT FAM A MORI SED SEMPER VIBIT VBIQVE
ADVENIT HOSPES ROMANVS PRINCEPS IN VRBEM
5 QVI FVIT HIC PRIMVM IVRIS CONSVLTOR AMICVS
QVIESCIT IN PACEM DEPOSITVS DIEM QVAR
TVM NONAS AVGV
STAS FLAVIO FILIPPO ☧
ET FLAVIO SALLEA CON
10 SVLIRVS PATER SABBA
TIVS FE CIT

Caianus était jurisconsulte et l'empereur, dit l'épitaphe, lui donna la première place dans son amitié; on

[1] Poulle, dans le *Recueil de l'acad. de Constantine,* 1871-1872, p. 421; Bosredon, dans le même recueil, 1876-1877, t. XVIII, p. 378; Masqueray, dans la *Revue africaine,* 1878, t. XXII, p. 466; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1878, p. 8 sq.; Masqueray, dans la *Revue africaine,* 1879, t. XXIII, p. 93; *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 2220, *addit.,* p. 948; *Supplem.,* n. 17614, 17714; G. Gatti, dans *Bull. di arch. crist.,* 1884-1885, p. 37; De Rossi, *La capsella argentea africana,* in-fol., Roma, 1889, p. 17 : « Ici la maison de Notre-Seigneur, du Christ, l'habitation de l'Esprit-Saint Paraclet; ici est la *memoria* du bienheureux martyr de Dieu, le jurisconsulte Emeritus. Ici est exaucé quiconque invoque le nom du Seigneur Tout-Puissant. Ne t'étonne pas, ô homme, tu verras, Dieu aidant, des choses plus remarquables encore. » Les caractères sont du VIe siècle. — [2] Gsell, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* 1900, p. 106. — [3] G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés,* in-8°, Paris, 1903, p. 65, 71. — [4] Arnobe, *Contra gentes,* l. II, c. V, *P. L.,* t. V, col. 816. — [5] Ruinart, *Acta martyrum sincera,* in-fol., Amstælodami, 1723, p. 234 sq. — [6] Commodien, *Carmen apologeticum,* vs. 582-599; *Instruct.,* l. I, c. XXXI, l. II, c. XXIX, in-8°, Vindobonae, 1887, p. 26, 99, 153. — [7] De Rossi, dans *Studi e monumenti di storia e diritto,* 1880, t. I, p. 14, note 1; Chr. G. Derling, *Dissertatio historica et critica de Miltiade perantiquo Ecclesiarum jure consulto ac defensore,* in-12, Helmstadii, 1746; J. M. Heineccius, *Dissertatio historica de juris consultis christianis priorum sæculorum eorumque in ecclesiam meritis,* in-12, Halæ Magdeburgicæ, 1713, p. 15. — [8] *Studi et monumenti di storia e diritto,* 1880, t. I, p. 14, note 1. — [9] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 64, n. 101.

Digitized by Google

n'en est guère surpris, parce que, lors de ce voyage à Rome, Constantin aura dû être peu entouré et choyé par la noblesse et le sénat très attachés au paganisme. Cette froideur lui fut si sensible que, au dire de Zosime, il prit la résolution devant une telle attitude de transporter le siège de l'empire à Byzance. Peut-être l'ami Caianus, dans son rôle d'avocat consultant, aura-t-il eu sa part d'influence dans la résolution de Constantin dont ce n'est pas ici le lieu de faire ressortir les conséquences qui se sont perpétuées pendant des siècles.

L'épigraphie des avocats nous ramène une fois de plus en Afrique. Une inscription de Djemila mentionne un avocat qui avait rang de chevalier romain et qui semble avoir été un personnage distingué par sa science et ses vertus [1].

MEMORIAE
L · TVRPILI VICTORINI MA
RIANI EQ. R. ADVOCATI OM
NIVM LITTERARVM ET VIRTV
5 TVM VIRI QVI FVIT IN REBVS
HVMANIS ANNIS XXX II CVM
MAGNA LAVDE ACTVS ET DS (*sic*)
CIPLINAE SVAE
AVDENTI

La mention faite dans cette épitaphe s'explique d'autant mieux que les textes juridiques relatifs aux avocats du IVe et du Ve siècle nous les montrent en général comme des gens de peu, *curiales* d'origine, qui envisagent la possibilité de s'élever au clarissimat comme à leur ambition suprême [2]. Dès l'époque de la paix de l'Église, en 319, nous constatons l'existence de collèges d'avocats [3] et cette institution est peut-être plus ancienne [4]. Ils ne paraissent pas se montrer très stricts sur le recrutement de leurs collègues auxquels on demande simplement de n'appartenir ni à l'*officium* d'un fonctionnaire, ni à aucune corporation, sauf à accorder des exemptions à ce règlement [5]; à tel point que les *curiales* eux-mêmes en obtiendront à la condition qu'ils remplissent les charges de leur ordre soit par eux-mêmes, soit par un représentant [6].

La profession d'avocat ne comptait pas ses membres parmi les seules classes inférieures de la société. Diverses inscriptions ou des textes historiques montrent les avocats issus de familles sénatoriales. Par exemple Ragonius Vincentius Celsus qui a débuté par la charge d'avocat auprès du tribunal du préfet urbain [7] et le chrétien Floridus, dont une inscription de 427 nous donne la carrière [8].

On pourrait croire avec J.-B. De Rossi, que ce personnage rentre dans la catégorie des avocats ordinaires, de famille non sénatoriale, qu'après ses 15 ou 20 années de service [9] il est entré dans l'administration et en même temps au sénat, qu'il a été *consiliarius* (assesseur) auprès du vicaire du préfet urbain, *præses* ou *corrector* de quelque province, « consulaire » de Ligurie; qu'après avoir été de nouveau assesseur d'un préfet, il a fini sa carrière dans la profession de jurisconsulte et d'avocat consultant. Mais après avoir été avocat, Floridus a géré la préture. Ceci nous prouve qu'il était de famille sénatoriale. Car la gestion de la préture par un personnage d'origine non sénatoriale, ancien fonctionnaire impérial et surtout ancien avocat, serait, suivant l'observation très fondée de M. Lécrivain, un fait en contradiction avec ce que nous savons sur la condition des magistratures et le recrutement du sénat dans la période du bas-empire. Dans le code théodosien, les avocats sont constamment assimilés aux fonctionnaires du palais [10] et entrent au sénat avec le bénéfice de l'*alle-*

HIC PIETAS HIC PRISCA FIDES HIC I. . . . . .
HIC LABOR INMENSVS PRVDENS *hic*. . . . .
FELIX SIMPLICITAS MENTIS DOCTRI*na*. . . . . .
FLORIDVS HAV PARVIS MAGNVS G*enitoribus* (?) *ortus*.
ET QVI MAIORVM VELARIT NOMINE *famam*
LIBER SED DOCILI LAVDATVS PEREO *ra lingua*
VRBANI PRIMVM PRAETORIS FASC*ibus auctus*
AVXILIO POST HVNC IVDEX CVM *posceret*. . . . .
HOC LATERI*s* SOCIO CREVIT VICA*rius urbis*
MOX RAPTVS ROMAE REGIMEN SVS*cepit*
POST LIGVRVM IN POPVLIS REGVM PRAETORIA R*exit*
CONCILIIS ITERVM ROMANA SACRARIA FOVIT
PVBLICA POST DOCVIT ROMANI FOEDERA IVRIS
SEXAGINTA DVOS VIXIT BENE PVRVS IN ANNOS
OCCIDIT HIERIO QVI CONSVLE CLAVDITVR ANNO
FLORIDE NON ALITER VENERANDVS ELORIDE PERGE
CAELESTIS PER REGNA DEI SIC VITA MERETVR
D PS XV KAL S NOB

[1] R. Cagnat, *Chronique d'épigraphie africaine*, dans le *Bull. du Comité archéol.*, 1892, p. 303, n. 4; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 20162; Djemila est l'ancienne Cuicul, en Numidie. — [2] Cod. justin., *De postulando*, l. II, t. VI; *De adv. div. jud.*, l. II, t. VII; *Novel. Theod.*, X; *Novel. Valent.*, II et XVIII; Ch. Lecrivain, *Note sur le recrutement des avocats dans la période du bas-empire*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 276-283; M. A. von Bethmann-Holwegg, *Der Civilprozess des gemeinen Rechts, in geschichtlicher Entwicklung*, in-8°, Bonn, 1864, t. III, § 143. — [3] *Cod. theod.*, *De postul.*, l. I, tit. II, 10. — [4] Dans la *Passio S. Dorotheæ*, il est fait mention d'un personnage appelé : *advocatus præsidis, scholasticus tuus*, cf. E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, in-4°, Paris, 1882, § 103. — [5] Cod. théodos., *De cohort.*, l. XXX, tit. VIII, 4; *Cod. justin.*, *De adv. div. jud.*, l. XI, tit. XVII. — [6] *Cod. justin.*, *De adv. div. jud.*, l. II, tit. II, 7; *Cod. theod.*, *De decurion.*, l. CLXXXIX, tit. XII, 1. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 1759-1760. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 654. La restauration du deuxième vers PARVIS MAGNVS *genitoribus ortus*, donnée par J.-B. De Rossi, ne nous paraît pas recevable, on le verra plus loin. — [9] C'était la mesure après laquelle tous les avocats auprès des préfets du prétoire, des préfets de la ville, du *Comes rerum privatarum* et du proconsul d'Asie, qu'ils eussent ou non exercé la charge d'avocat du fisc, *patronus fisci*, obtenaient le clarissimat et même, à une époque postérieure, le titre de *respectabiles*. *Cod. just.*, l. XX, tit. II, 7; *Cod. theod.*, l. XV, t. VI, 2; *Novell. Valent.*, tit. II, § 2. L'avocat du fisc obtenait cette charge enviée à l'ancienneté. *Cod. justin.*, *De adv. div. jud.*, l. VIII, X, XII, XIII, XV, XXI, XXIII, XXIV. Elle lui valait un salaire et l'affranchissement définitif à l'égard de la curie ou de toute autre corporation. Après une ou deux années d'exercice, l'avocat du fisc obtenait comme retraite la dignité sénatoriale avec le rang de « respectable » (*comes consistorii*) quand il sortait du tribunal du préfet du prétoire ou du préfet urbain; de « consulaire » s'il sortait des tribunaux inférieurs. *Cod. theod.*, *De advocatis fisci*, l. X, tit. XV; *Cod. justin.*, *De advocatis fisci*, l. II, tit. VIII; l. VI, tit. XV, 25; *Cod. justin.*, *De advocatis div. jud.*, l. II, tit. VII; l. VIII, tit. XIII; *Novell. Valent.*, tit. XVIII, § 9. — [10] *Cod. theod.*, l. XV, tit. VI, 2.

Digitized by Google

ctio qui est proprement la dispense de préture[1]. La mention de la préture dans le *cursus* de l'avocat Floridus doit donc nous faire supposer qu'il s'agit non d'un personnage de classe inférieure introduit au sénat par diplôme impérial et avec la faveur de l'*allectio*, mais d'un personnage de famille sénatoriale appelé à la préture en vertu de sa naissance.

Le monde du barreau était donc très mélangé et les jeunes nobles s'y rencontraient avec les avocats de carrière. Ce fait est constant. Une lettre de Symmaque recommande au préfet du prétoire Flavianus[2] un jeune homme, fils de clarissime, qui vient de se faire inscrire comme avocat auprès de son tribunal[3]. Ailleurs, devenu préfet urbain, Symmaque parle d'un de ses avocats également clarissime[4]. Parmi les avocats chrétiens de ce temps nous rencontrons les deux fils d'un préfet du prétoire, saint Ambroise et son frère Satyre, qui débutent tous deux comme avocats auprès du tribunal du préfet du prétoire[5] et passant de cette charge l'un au gouvernement d'une province, l'autre au conseil particulier du préfet du prétoire, pour devenir ensuite consulaire de Ligurie.

Le discours d'Eumène : *Pro instaurandis scholis*[6], contient des renseignements analogues. Il représente l'école d'Autun comme une sorte d'université où les jeunes Gaulois de bonne naissance apprennent surtout l'éloquence du barreau pour être aptes aux fonctions impériales. Leurs études terminées ils pourront plaider devant tous les tribunaux et passer de là aux emplois les plus considérables du palais impérial et de l'administration provinciale. Car c'est aux avocats, dit Eumène, que l'empereur réserve toutes ses faveurs.

En 368, Valentinien et Valens permettent aux *Honorati* établis à Rome de plaider, pourvu que cette occupation ne devienne pas un métier[7]. Il est probable, ainsi qu'on l'a justement remarqué, que ces *Honorati*, anciens fonctionnaires sénatoriaux, ne faisaient que revenir au barreau où ils s'étaient exercée pendant leur jeunesse.

C'est peut-être à quelqu'une de ces catégories d'avocats qu'appartenait un nommé Victurius dont le sarcophage a été trouvé dans les fondations du chœur de la basilique de Salone[8].

DEPOSITIO VICTVRI ADVOCATI DIE V
NONAR OCTOBR·BASSO ET ANTIOCHO
CONSS. QVI VIXIT ANN XXX ET MENS II

Cette inscription remonte à l'année 431. Nous ne voyons aucune raison, car le lieu de la sépulture n'en est pas une (voir AD SANCTOS, col. 479), pour faire de ce personnage l'avocat ou le *difensore dei diritti, dei beni e della facolta della Chiesa*[9].

On peut suivre, à l'époque chrétienne, les destinées de la profession d'avocat dans les lois impériales. Si les services rendus ne balancent pas les privilèges accordés il faut reconnaître cependant que le souci de donner à l'assistance judiciaire les garanties indispensables d'indépendance sont pour une bonne part dans la concession de quelques-uns des privilèges les plus exorbitants. « Les avocats, dit l'empereur Léon, les avocats qui pénètrent le sens caché des contrats, qui, par la puissance de leur argumentation dans les affaires publiques et privées, relèvent les ruines ou les préviennent, ne sont pas moins utiles au genre humain que s'ils donnaient leur sang dans les combats pour leur patrie et pour leur famille. A nos yeux, les défenseurs de notre empire ne sont pas seulement ceux qui combattent avec le glaive, le bouclier et la cuirasse : les avocats le servent aussi, eux qui, avec la modestie qui convient à la véritable éloquence, rendent l'espérance au malheureux qui souffre, protègent sa vie et ses enfants[10]. »

Ce fut surtout au ve siècle de notre ère que les avocats, érigés en corporation et placés sous la surveillance des magistrats, obtinrent leurs principaux privilèges. Plusieurs constitutions les exemptent des charges municipales alors en horreur à tout le monde, les dispensent de certains offices publics, tels que : inspections, répartitions d'impôts, surveillance de travaux, vérification de dépenses[11]. Ce qu'ils gagnaient dans leur profession était assimilé au *peculium castrense* et leur appartenait en propre[12]. Les fils étaient inscrits au tableau de l'ordre avant les surnuméraires bien que ceux-ci eussent l'avantage de l'ancienneté[13]. Ils étaient dispensés de déposer en justice des faits qui leur avaient été confiés par leurs clients[14]. Deux constitutions de l'empereur Léon accordèrent aux avocats exerçant près le préfet du prétoire, depuis le premier inscrit jusqu'au soixante-quatrième inclusivement, et aux avocats exerçant près le préfet urbain, depuis le premier jusqu'au quinzième inclusivement, les privilèges dont jouissait l'avocat du fisc[15]. Enfin l'empereur Anastase conféra la dignité de comte du premier ordre, *clarissimi primi ordinis comitis dignitas*, aux avocats des barreaux du comte d'Orient et du proconsul d'Asie, après qu'ils se seraient retirés de la plaidoirie[16]. Le premier inscrit sur le tableau portait le titre de primat. Le collège des avocats étant assimilé sous le Bas-Empire aux corporations organisées et réglementées, il est probable qu'il jouissait à ce titre de certains droits particuliers sur la nature desquels nous n'avons que des notions très incomplètes[17].

H. LECLERCQ.

AVRANCHES (MANUSCRITS LITURGIQUES)[18].

N. **98**. *S. Gregorii Magni Moralium in Job, libri XVII-XXXV*, ms. du xe-xie siècle. Parchemin. 227 feuillets à 2 colonnes, 395 millim. sur 300 (anciennement *S. Michælis in periculo maris*), *Hic est liber sancti Michælis archangeli.... Si quis eum abstulerit, anathema sit. Amen. Fiat. Fiat Amen in Domino*. A la fin du volume était un feuillet manquant aujourd'hui, il contenait un hymne noté en l'honneur de saint Michel :

Archangelorum inclita summo canam cantica...

Ce feuillet, cité par l'abbé Desroches, qui a donné un fac-similé des premiers vers avec la musique, *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, IIe série, t. I, p. 70-156, voy. pl. 2, ne se trouvait plus dans le manuscrit, le 1er septembre 1869, lors de la revision faite par M. L. Delisle du Catalogue de M. Taranne. Une copie de cette hymne se trouve dans le *ms. latin 18948*, fol. 130 de la Bibliothèque nationale.

N. **128**. *Lectionarium*, ms. du xie-xiie siècle, parchemin, 284 feuillets à 2 colonnes, 312 sur 244 millim.

N. **129**. *Lectionarium*, ms. du xiie siècle, parchemin

[1] *Cod. theod.*, l. X, tit. VI, 4. — [2] De Rossi, *Iscrizione di Nicomaco Flaviano*, dans *Annali dell' Istit. di corrisp. archeol.*, 1849. — [3] Symmaque, *Epist.*, l. II, n. 42. — [4] *Ibid.*, l. X, n. 43; cf. l. V, n. 41; *vir clarissimus Epictetus causidicorum more prolapsus*. — [5] Paulin, *Vita Ambrosii*, 5, *P. L.*, t. XIV, col. 30; Ambroise, *De excessu satyri*, l. I, n. 49, 58, *P. L.*, t. XVI, col. 1363, 1366. — [6] Eumène, *Pro instaurandis scholis*, édit. Bœhrens, p. 117. — [7] *Cod. justin.*, *De postul.*, l. VI, tit. II, 6. — [8] Bulić, *Iscrizioni trovate nella Basilica cristiana a Salona e sue adiacenze*, dans *Bullett. di arch. e storia dalmata*, 1884, t. VII, p. 9; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9516. — [9] Bulić, *loc. cit.* — [10] *Cod. justin.*, *De adv. div. judic.*, c. XIV. — [11] *Ibid.*, c. III, VI; *Novell. Theod.*, II, l. I, tit. X; *De postul.*, 4. — [12] *Ibid.*, c. III; *Novell. Valent.*, l. II, tit. XI, 4. — [13] *Cod. justin.*, *De adv. div. judic.*, c. VI, XIII. — [14] *Digest.*, *De testib.*, c. XXV. — [15] *Ibid.*, c. XV, XVI. Sur l'*advocatus fisci*, cf. Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. I, à ce mot. — [16] *Digest.*, *De adv. div. judic.*, c. I. — [17] *Cod. justin.*, *De incert. pers.*, c. unique; *De adv. div. judicum*, c. 7, 1; *Cod. theod.*, *De privil. corp.*, l. XIV, tit. II. — [18] Desroches, *Notice sur les manuscrits de la bibliothèque d'Avranches*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, 1840, t. XI, p. 70, 6 pl.

Digitized by Google

113 feuillets à 2 colonnes, 327 sur 233 millim. Depuis le ve dimanche après la Pentecôte jusqu'au IVe dimanche de l'Avent. Fol. 112 v°. Formule d'excommunication. Fol. 113. Charte de Robert, fils de Bresel, de Ploiherno, accordant une terre à l'église d'Alet (Saint-Malo), du temps de l'évêque Benoît. Suivent deux lignes d'une antienne en l'honneur de saint Nicolas, avec musique notée :

O Christi pietas. . . . .

Autres pièces, sans rapport avec notre recherche.

N. 130. *Homiliæ.* Varia. ms. du XIIIe siècle, parchemin, 113 feuillets à 2 colonnes, 380 sur 290 millim. Fol. 79 v°. Récit de la découverte des tombeaux des patriarches Abraham, Isaac et Jacob.

C'est un texte plus ancien et plus complet que celui que M. le comte Riant a analysé, d'après le manuscrit. *Voss. lat. 4°, n. 125* de Leyde, dans les *Archives de l'Orient latin,* 1883, t. II, p. 411.

Voyez sur ce ms. une notice de Bethman, dans l'*Archiv* de Pertz, t. VIII, p. 378.

N. 236. *Bœtii et Bedæ opuscula,* ms. du XIe siècle, parchemin, 97 feuillets, 270 sur 195 millim.

Quelques phrases de conversations usuelles.

Da mihi panem — Da mihi piscem et
DOS ME PSOMI — DOS ME OPSARIN KE

caseum et carnem et faba et poma —
TYRYN KE CREAS KE FAVA KE MYLA —

Da mihi bibere vinum et aquam et lac
DOS ME PIIN INARI KE NEPON KE GALAN

manduca libenter bibe
FAGE META CHARAS PIE META CHARAS

sede hic loquere me cum surge
KATHISON ODE SYNTICHON MV EGYRO

aula domus baculus vestimentum lectus
YKOS SPITTI RABDIN IMATI CREVATI

equus boves ovis agnus dei
YPPOS VOYDIA PROVATO AMNOS TUTHEU

vulgo.
ARNI.

Ce petit « thème grec » a été communiqué par E. Renan à E. Egger qui l'a publié : *Un document inédit pour servir à l'histoire des langues romanes,* dans ses *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie,* in-8°, Paris, 1863, p. 474 sq.

N. 163. *Varia,* ms. du XIIe siècle, parchemin, 100 feuillets, 303 sur 205 millim., fragments liturgiques.

H. LECLERCQ.

AZEVEDO (EMMANUEL DE), S. J., né à Coïmbre le 13 décembre 1713, appelé à Rome, fut très apprécié par Benoît XIV, qui le nomma dans plusieurs Congrégations romaines. Professeur de liturgie au collège romain, il s'occupa surtout de l'édition des œuvres de Benoît XIV (édition romaine 1747-1751, en 12 volumes). Il donna de ces œuvres une sorte de résumé ou de synopse : *Doctrina de servorum Dei Beatificatione et Beatorum canonizatione redacta in synopsim,* Romæ, 1749; *Synopsis doctrinæ de sacrosancto missæ sacrificio,* etc., Romæ, 1744, et 1754, etc.

Comme œuvre originale, on lui doit des *Exercitationes liturgicæ in singulos dies distributæ juxta methodum scholæ sacrorum rituum,* in-4°, Romæ, 1750, reprises et complétées dans l'édition de Venise, in-fol., 1783. Il avait projeté l'édition d'une collection liturgique sous le titre de *Thesaurus liturgicus,* qui ne vit jamais le jour.

BIBLIOGRAPHIE. — Dom Guéranger, *Institutions liturgiques,* 2e éd., t. II, p. 497. — Hurter, *Nomenclator literarius,* 1895, t. III, col. 483, 484. — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* au mot *Azevedo.* — Zaccaria, *Bibiotheca ritualis,* t. II, p. 121, 122.

W. HENRY.

AZYMES. — I. État de la question. II. Le pain eucharistique à l'origine. III. Critique des témoignages. IV. Le *fermentum* et l'eulogie. V. Bibliographie.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — L'Église d'Occident se sert aujourd'hui pour la célébration de l'eucharistie de pain azyme, ou sans levain. L'Église orientale, dans la plupart de ses branches, emploie le pain fermenté.

Il ne paraît pas à première vue que cette divergence soit de grande importance. Car, pour tout théologien impartial, il est certain que l'emploi de l'un ou de l'autre élément est indifférent pour la validité; tous deux, nous le verrons tout à l'heure, paraissent remonter à une très haute antiquité, et enfin historiquement, nous le verrons encore, on ne peut pas prouver lequel des deux usages a précédé l'autre. Aussi semble-t-il que jusqu'à l'époque du schisme de Michel Cérulaire, c'est-à-dire au XIe siècle, on ne s'est pas préoccupé de cette question, chacune des deux parties paraissant admettre la légitimité de l'usage adverse. Ni les conciles, ni les controversistes, même à l'époque où Photius cherchait déjà querelle aux Latins sur tant de points, ne songèrent à mentionner celui-ci.

Mais à partir de Michel Cérulaire cette divergence devint au contraire entre les deux Églises la cause de discussions ardentes qui ne se sont guère plus arrêtées et qui ont donné naissance à une longue série de travaux, dans l'un et l'autre sens, dont on trouvera la mention dans la bibliographie.

Sans attacher à la controverse une importance qu'elle n'a pas, puisque nous considérons la question de validité de l'eucharistie comme hors de cause, nous la traiterons au seul point de vue historique.

II. LE PAIN EUCHARISTIQUE A L'ORIGINE. — On ne trouve rien de clair sur l'usage suivi à l'origine, en d'autres termes, il n'est pas facile de savoir si le Christ à la cène se servit de pain azyme ou de pain fermenté. Si la cène fut instituée le jour des azymes, le Christ se servit certainement de ce pain pour l'oblation. Mais cela même est en question. Comme le dit Mgr Duchesne : « Les trois évangiles selon saint Matthieu, saint Marc et saint Luc racontent les derniers moments du Christ en partant de l'idée qu'il a célébré la pâque avant de mourir. Saint Jean donne une impression différente. Il est à croire que jamais on n'arrivera à tirer cette question au clair. Si la conclusion déduite du texte de saint Jean était la seule légitime, l'usage grec aurait pour lui l'exemple du Sauveur; mais si le Sauveur a fait la pâque la veille de sa mort, il est clair que son exemple autorise l'usage latin, et condamne l'usage grec. Il y a donc au moins incertitude. Dans ces conditions historiques pourquoi restreindre la liberté? La seule solution logique, c'est que les deux usages sont aussi autorisés l'un que l'autre[1]. » C'est la solution romaine, comme nous le dirons à la fin de cet article. Voir sur ce point les commentateurs des synoptiques et ceux de saint Jean, notamment Calmes, *L'Évangile selon saint Jean, Chronologie de la passion,* p. 364-372, et *Dict. de la Bible,* art. *Cène,* t. II, col. 411 sq.

Rien non plus de certain sur l'usage apostolique. On peut croire que les apôtres n'attachèrent pas grande importance à cette question et célébrèrent avec le pain qu'ils avaient à leur disposition. La fréquence même des réunions eucharistiques (*quotidie... frangentes circa domos panem,* Act., II, 46), le fait que la messe ne fut jamais une reproduction exacte de la pâque, puisque celle-ci était une solennité annuelle, celle-là un rite

[1] Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées,* Paris, 1896, p. 97-98.

Digitized by Google

presque quotidien, le silence absolu des auteurs apostoliques ou postapostoliques, silence au moins curieux si l'un ou l'autre élément avait été formellement exclu, tout cela nous incline vers cette solution. De plus cet autre fait que des églises, dès l'origine furent fondées un peu partout et dans des pays où les usages juifs et le pain azyme étaient peu connus ou même complètement inconnus, fait supposer que l'eucharistie fut célébrée, au moins en certaines contrées, indistinctement avec le pain fermenté ou avec les azymes. Quand la querelle éclata au XIe siècle, les latins affirmèrent que leur usage remontait jusqu'à saint Pierre, et quelques-uns de leurs adversaires parurent même en convenir [1]. Mais on ne put naturellement prouver directement cette assertion. Sirmond au contraire prétend que les latins avaient usé aussi et exclusivement de pain fermenté jusqu'au VIIIe siècle, époque où l'on adopta l'azyme [2].

Le cardinal Bona prenait une position moins avancée en disant que le pain levé avait été de tout temps en usage dans l'Église latine, mais admettant toutefois un certain usage exceptionnel du pain azyme [3]. Mabillon contredit l'un et l'autre et s'attache à démontrer que l'usage des azymes chez les latins est antérieur à Photius, et même que l'on ne peut prouver qu'on ait jamais employé, même exceptionnellement en occident un autre pain [4]. Cette dernière thèse a été adoptée à peu près dans cette forme par dom Martène, Le Brun, Ciampini, etc. Voir la *Bibliographie*, et pour l'histoire de la dispute, Corblet, *loc. cit.*

III. Critique des témoignages. — Comme nous l'avons dit, jusqu'au XIe siècle la diversité des usages n'avait donné lieu à aucune dispute. Elle fut alors et depuis discutée avec passion, sans qu'on ait toujours paru se rendre compte de sa vraie portée, chaque parti cherchant surtout à prouver à l'aide des textes que son usage était le seul légitime. Il eût fallu avant tout démontrer que la question était purement disciplinaire, et qu'historiquement ni l'un ni l'autre usage ne pouvait avancer à sa faveur des preuves irrécusables. La plupart des témoignages apportés ont le tort en effet ou d'être apocryphes, ou de n'être pas suffisamment clairs dans un sens ou dans l'autre. Cette discussion prouvera au moins la haute antiquité des deux usages, c'est tout ce qu'on en peut tirer, et cela même serait une nouvelle preuve de ce que nous disions plus haut, à savoir qu'ils furent suivis indifféremment à l'origine.

Dans les textes de saint Justin [5], de saint Irénée [6], de saint Grégoire de Nysse [7], il est question de l'ἄρτος κοινός, comme matière eucharistique, mais l'azyme étant alors très répandu en Occident, l'épithète pouvait aussi bien lui convenir qu'au pain levé [8]. Il faut dire la même chose des textes de Tertullien que l'on a portés au débat [9].

Un autre texte de saint Justin est invoqué en faveur de l'usage des azymes, car il rappelle le passage du Lévitique (II, 1, 4), sur l'oblation de pain non fermenté, qu'il donne comme un type de l'eucharistie. Mais le texte du lévitique peut n'être pris ici que dans un sens symbolique [10]. Dans son commentaire sur saint Matthieu, Origène dit formellement que le ferment n'est pas apporté sur l'autel : οὕτω δὲ μήποτε ζύμη οὐ προσφέρεται ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον [11]. Mais encore ici le sens peut être métaphorique ou symbolique, l'auteur traitant des offrandes de l'Ancien Testament. Les textes de saint Jean Chrysostome et de saint Épiphane [12], l'un pour le pain fermenté, l'autre pour l'azyme, ne sont pas non plus parfaitement clairs.

Toute une série de textes est aussi à écarter de la discussion parce que la mention que l'on y fait des azymes a pour objet un usage judaïsant qui existait encore au IVe siècle, dans les chrétientés de Mésopotamie et de Perse, les « sept jours des azymes » [13].

Le texte suivant de saint Cyprien a été souvent cité : *Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur : quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum, et panis unius compagi solidatum* [14]. Il est question ici du pain composé de farine et d'eau, mais le ferment n'est ni mentionné ni exclu. Le texte ne prouve donc rien. Il en faut dire autant de ceux de saint Augustin [15] et de saint Grégoire [16] qui ne sont pas concluants. Le texte attribué à saint Ambroise sur l'éloge du ferment est apocryphe [17], aussi bien que celui de Dacius de Milan (VIe siècle) qui attribue à saint Ambroise d'avoir consacré pour les solennités avec du pain fermenté, suivant en cela l'usage des grecs, comme il le fit en beaucoup de choses, et aussi avec du pain azyme [18]. Le concile de Tolède (XVIe), canon 6e, souvent cité, est ainsi conçu : *Non panes mundos et studio præparatos... sed... de panibus suis usibus præparatis crustulam in rotunditatem auferant... Non aliter panis proponatur nisi integer et nitidus qui et studio fuerit præparatus, neque grande aliquid, sed modica tantum oblatæ, secundum quod ecclesiastica consuetudo retentat* [19]. Ici le sens n'est pas très clair, si bien que ce témoignage a été successivement invoqué en faveur de l'une et de l'autre opinion [20].

La lettre d'Isidore à Redemptus où se trouve un témoignage précis pour l'azyme est d'une authenticité contestable [21].

Après avoir écarté tous ces textes comme sujets à caution, nous trouvons enfin au XIe siècle un témoignage clair et précis en faveur du pain fermenté. Il est de Jean Philoponus qui prétend que le Christ célébra l'eucharistie avant les jours azymes (c'est l'interprétation ordinaire des orientaux qui suivent de préférence saint Jean). Si le Christ avait célébré avec des pains azymes, cet usage, ajoute-t-il, subsisterait encore : οὐδὲ ἄζυμον ἄρτον ἀντίτυπον τοῦ ἰδίου σώματος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ἔδωκεν ὁ χριστὸς. ἐγίνετο γὰρ ἂν καὶ μέχρι νῦν [22].

A côté de cette preuve de haute antiquité pour l'usage du pain fermenté, il faut citer au même titre la tradition des nestoriens dont la liturgie peut être considérée comme remontant pour l'ensemble des rites avant la date de leur séparation, c'est-à-dire avant le milieu du Ve siècle. Il faut remarquer aussi que le rite très ancien de la fraction de l'hostie dans les liturgies grecques et coptes suppose du pain fermenté dont le prêtre enlève la croûte qu'il découpe ensuite.

Au contraire, les Arméniens ont toujours gardé l'usage des azymes, qu'ils prétendent immémorial. Dans

[1] Cf. *Lettre de Pierre d'Antioche à Michel Cérulaire*, *P. G.*, t. CXX, col. 807, 810, et col. 777-780; Innocent III, *Sacram. alt.*, IV, 4, *P. L.*, t. CCXVII, col. 258. — [2] *Disquisitio de azymo*, Paris, 1700. — [3] *De rebus liturg.*, l. I, c. XXIII. — [4] *Præfatio in sæc. III Benedictinum*, et *Disquisitio de azymo et fermentato*, dans *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 522-547. — [5] *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428. — [6] *Contra hær.*, IV, 18, *P. G.*, t. VII, col. 1028. — [7] *Oratio de baptismo Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. — [8] Celse, II, 24, 25, 28; Pline, XVIII, 26. Cf. Cælius Rhodiginus, *Lect. antiquæ*, IX, 16, et J. Parisot dans *Dict. de théol.*, t. I, col. 2654. — [9] *Ad uxor.*, II, 5, *P. L.*, t. I, col. 1296; *De Cor.*, III, *P. L.*, t. II, col. 80. — [10] *Dial. cum Tryphone*, 41, *P. G.*, t. VI, col. 564. — [11] *In Matth.*, t. XII, *P. G.*, t. XIII, col. 989. — [12] Joan Chrysost., *Homilia de proditione Judæ*, *P. G.*, t. XLIX, col. 379, 388; Épiphane. *Hæres.*, XXX, 16, *P. G.*, t. XLI, col. 432. — [13] Cf. L'édition d'Aphraates par J. Parisot, *Patrol. syriaque*, t. I, col. 522, 535, et l'article du même auteur, dans le *Dict. de théologie*, t. I, col. 2656. — [14] *Epist.*, LXIII, *Ad Cæcil.*, dans *Corpus script. Eccl. latinæ*, Vienne, 1868, t. III, p. 712. — [15] *Serm.*, CCXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1010. — [16] *In Evang.*, homil. XXIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1179. — [17] *P. L.*, t. XVII, col. 628-630. — [18] Cf. Mabillon, *loc. cit.*, p. 531. — [19] Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1340, 1341. — [20] Pour l'azyme par Mabillon, pour le pain fermenté par Sirmond. — [21] *P. L.*, t. LXXIII, col. 906. — [22] Galland, *Biblioth. vet. PP.*, t. XII, p. 610.

Digitized by Google

tous les cas, la liturgie arménienne dérive de celle de Césarée; elle représente un stade ancien en rit byzantin. Voir BYZANTIN (RIT). Si l'affirmation des Arméniens est fondée, elle ferait remonter jusque vers le IVe siècle, l'usage des azymes dans cette province. Mais leurs adversaires accusent les arméniens d'avoir, en se séparant de Constantinople vers 520, introduit divers changements dans leur liturgie notamment celui des azymes [1], et Le Brun, dans ses *Remarques sur l'usage du pain azyme chez les Arméniens,* est du même avis. *Explication de la messe, La liturgie arménienne,* dans l'éd. de 1778, t. v, p. 120.

Les maronites ont le même usage, mais il n'est pas facile de distinguer ce qui dans leur liturgie est primitif et antérieur à leur union avec les latins. L'abbé Corblet assure que le rite de l'azyme date en effet chez eux de cette époque [2].

Enfin Le Brun dans la dissertation que nous venons de citer, remarque que les Éthiopiens et plusieurs autres églises orientales se servent, dans certaines occasion au moins, des azymes. *Loc. cit.,* p. 117.

Le premier témoignage absolument incontestable en faveur des azymes est celui de Bède au VIIIe siècle, en plusieurs passages de ses ouvrages [3]. Au siècle suivant nous trouvons des affirmations aussi claires et aussi catégoriques dans Alcuin, Paschase Radbert, Rhaban Maur [4].

Nous citerons encore à titre de curiosité, sans qu'on y puisse trouver peut-être un argument, une des lampes chrétiennes du musée de Carthage, trouvée et décrite par le P. Delattre. « Le sujet qui y figure est un personnage debout, richement vêtu d'une tunique à *clavies,* est d'un manteau orné d'une bordure; il tient de la main droite et semble présenter une sorte de pain rond ajouré comme le pain azyme que font encore de nos jours à certaines fêtes les juifs de Tunis [5]. » Elle peut être du Ve ou VIe siècle.

IV. LE *FERMENTUM* ET L'EULOGIE. — Il est un rite de la messe qui touche à cette question et qui a été invoqué souvent en faveur de l'usage du pain fermenté. On voit par quelques documents anciens que le pape ou l'évêque dans son diocèse, après avoir consacré l'oblation, en envoyait une portion aux églises comme signe de communion et de charité; or cette portion s'appelait *fermentum. Hic fecit,* dit la notice de Melchiade au *Liber pontificalis, ut oblationes consecratæ per Ecclesias ex consecratu Episcopi mitterentur, quod declaratur fermentum* [6].

Il est question de ce *fermentum* dans la lettre d'Innocent Ier à Décentius (c. v) et dans plusieurs autres documents liturgiques [7].

Ces textes ont été naturellement très discutés. On y a vu, d'après l'étymologie, la désignation du pain fermenté. Les adversaires ont cherché bien des explications. Voir Neale, *loc. cit.,* p. 1063. On a dit qu'il s'agissait ici d'eulogies et non pas de l'eucharistie, voir EULOGIES, FERMENTUM. L'argument n'aurait donc pas de valeur.

Il faut faire remarquer en outre que le terme *fermentum* ne peut être considéré comme synonyme de *fermentatum* et qu'il peut avoir un tout autre sens, peut-être celui d'eucharistie en général; ce serait selon quelques-uns une sorte de terme mystérieux, inventé au temps où il fallait cacher ce mystère aux païens, etc. Dans tous les cas, il ne paraît pas assez clair pour qu'on en tire un argument bien solide.

Pour le côté canonique et théologique de la question, nous nous contentons de renvoyer à l'article souvent cité du *Dict. de théologie,* col. 2663, 2664, à compléter par l'article de la *Revue bénédictine,* p. 488, cité dans notre bibliographie.

Pour résumer la question et dans l'état actuel des recherches, nous dirons qu'il est assez vraisemblable qu'à l'origine et durant les premiers siècles, on n'attacha pas une grande importance au choix de l'un ou de l'autre pain, et que, partant, les deux usages furent pratiqués simultanément. D'assez bonne heure, vers le VIe ou VIIe siècle au moins, l'Église orientale se déclara pour l'usage du pain fermenté, tandis que l'Église latine célébrait exclusivement avec du pain azyme. On pourrait donc conclure à la légitimité de l'un et de l'autre, comme le fit sagement le concile de Florence, *Actes du concile de Florence,* cf. *Revue de l'Orient chrétien,* 1896, p. 313, comme le déclarent aussi saint Pie V, Benoît XIV et plus récemment Léon XIII. Cf. D. Laur. Janssens, dans *Rev. bénéd., loc. cit.,* p. 488, et *Dict. de théol.,* t. I, col. 2664.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Pierre Damien, *Expos. can. Miss., P. L.,* t. CXLV, col. 881. — Dominique de Grado, *Ep. ad Petrum, P. L.,* t. CXLI, col. 1456. — S. Anselme de Cantorbéry, *Ep. ad Walr. de trib. Waler. quæstion.,* c. I, *P. L.,* t. CLVIII, p. 541. — Cal Humbert, *Adversus Græcos, P. L.,* t. CXLIII, col. 940 sq. — *Fragmentum disputationis contra Græcos, P. G.,* t. CXLIII, col. 1215. — Michel Cérulaire, *P. G.,* t. CXX, col. 794 sq. — Allatius, *De libris et rebus ecclesiaticis Græcorum,* Paris, 1646. — Macedo, *De ritu azymorum et ferment.,* Verona, 1677. — F. M. Florentini, *Tumultuaria disquisitio de antiquo usu fermenti panis et azymi,* in-4o, Lucques, 1680. — Ciampini, *Conjectura de perpetuo azymorum usu,* Rome, 1688 (le fait remonter au Ier siècle). — Bona, *De rebus liturg.,* éd. Turin, 1729, t. II, p. 150 sq. — Lebrun, *Remarques sur l'origine du pain azyme; Explication de la messe,* éd. 1778, t. v, p. 116-122. — Sirmond, *Disquisitio de pane azymo et fermentato, Opera,* éd. Venise, t. IV, p. 351 sq. — Mabillon, *Dissert. de azymo et fermentato,* dans *Vet. analecta,* Parisiis, 1723, p. 524-547. — Le Quien, *Diss. damascenicæ,* diss. VI, *P. G.,* t. XCIV, col. 367-416. — Sam. Frider. Bucher, *De cæna Domini,* dans Volbeding, *Thesaurus comment. selectar.,* etc., Vitebergæ, 1721, t. II, p. 219-238. — Sambini, *De hist. eccles.,* dissert. XI, Patav., 1729. — *Bibliotheca selecta de ritu azymi ac fermentati,* contenant les dissertations de Bona, de Macedo, de Ciampini, de Mabillon, 2 vol. in-8o, Venise, 1729, et Bologne, 1750. — Liron (Jean), *Du pain azime* (sic), *dissertation où l'on fait voir en quel temps on a commencé parmi les latins à se servir du pain azime,* etc. *Singular. histor.,* 1738, t. II, p. 389-411. — Noël Alexandre, *De azymorum usu adv. Græcos, Hist. eccles.,* 1778, t. VII, col. 380-389. — Thomasi, *Prisci Fermenti Nova expositio,* parmi les *Opuscula varia,* dans *Opera omnia,* Romæ, 1754, t. VII, p. 51-59; *De fermento quod dabatur sabbato, ibid.,* p. 60-62. — Cabassutius, *Notit. ecclesiast.,* II, 2. — De Vert, *Explication des cérémonies de l'Église,* t. I, p. 2, 23. — Bocquillot, *Traité de liturgie.* — J. J. Herrmann, *Hist. concertationum de pane azymo et fermentato in cæna Domini,* in-8o, Lipsiæ, 1757. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* c. III, art. 7 : *De materia sacrificii,* éd. 1788, t. I, p. 113-116. — Grancolas, *Antiquités liturg.,* t. I, p. 564. — Honoré de Sainte-Marie, *Animadv. in reg. et us. Critices,* t. II, l. IV, diss. V. — Renaudot, *Liturgies orientales,* Paris, 1715, t. II, p. 353 sq. — Bin-

[1] Th. Ardzrouni, dans Brosset, *Collection des historiens arméniens,* Saint-Pétersbourg, 1874, t. I, p. 72-74; Nicéphore Calliste, *H. E.,* XVIII, 54, *P. G.,* t. CXLVII, col. 442, 444; J. Parisot, dans *Dict. de théol.,* t. I, col. 2658. — [2] *Hist. du sacrement de l'eucharistie,* Paris, 1885, t. I, p. 172. — [3] *In Lucam,* XXII, *P. L.,* t. XCII, col. 593, 595, 597. — [4] Alain, *Epist. ad fratres Lugdun., P. L.,* t. C, col. 289; Radbert, *Liber de corpore et sanguine Domini,* XX, *P. L.,* t. CXX, col. 1331, 1332; Rhaban, *Instit. clericorum,* I, 31, *P. L.,* t. CVII, col. 318, 319. — [5] *Musées et collections archéol. d'Algérie et de Tunisie, musée Lavigerie,* t. III (1899), p. 39, pl. IX. Cf. Delattre, *Lampes chrét. de Carthage,* p. 107, n. 724. — [6] *Liber pontif.,* éd. Duchesne, p. 168 et la note p. 169. — [7] Cf. Thomasi-Vezzosi, *Opera,* t. V, p. 453, et son opuscule *Prisci fermenti,* etc., cité dans la bibliographie.

Digitized by Google

gham, *Origines eccles.*, § 5, Halæ, 1724-1738, t. VI, p. 266. — J. Mason Neale, *A history of the holy eastern Church*, London, 1850, part. I, *General introduction*, diss. I, *On the controversy concerning azymes*, p. 1051-1076. — Giese, *Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen*, Münster, 1852. — Hergenröther, *Photius*, Regensburg, 1869, t. III, p. 187, 248, 736, 750, 785, 821, 829, 845. — Pitzipios, *L'Église orientale, Exposé historique*, etc., Rome, 1855, p. 96-97, 125-130; *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, p. 313. — Corblet, *Hist. du sacrement de l'eucharistie*, Paris, 1881, t. I, 155 sq. — Hergenröther (2e édit.), art. dans *Kirchenlexicon*, t. I, p. 1780. — F. Probst, *Sakramente u. Sakramentalien in den drei ersten Jahr.*, Tübing., 1872, p. 200-203. — De Waal, dans *Real-Encyclop.* de Kraus, Freiburg, 1882, t. I, p. 172. — J. Parisot, art. *Azyme*, dans le *Dictionnaire de théol. cathol.*, t. I, col. 2653. — *La question des azymes*, dans *Le messager des fidèles* (*Revue benédictine*), 1889, t. VI, p. 485-499 (D. L. J. [Laurent Janssens]). — Mgr Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1886, p. 97, 98.

F. Cabrol.

Digitized by Google

TABLE DES ARTICLES

DU

PREMIER VOLUME

col.

AΩ. 1° Sens de ce symbole. 2° Épigraphie. 3° Objets mobiliers. 4° Particularités. 5° Numismatique. 6° Sigillographie. 7° Monuments figurés. 8° Glyptique. 9° Paléographie. 10° A et Ω dans la liturgie par dom H. LECLERCQ et dom F. CABROL . . . . . 1 à 25

Abbaye. 1° Définition et site. 2° Fondation. 3° Monastères doubles. 4° Construction. 5° Laures. 6° Architecture. 7° Mur d'enceinte. 8° Portes. 9° Parloir. 10° Hôtellerie. 11° Oratoire. 12° Réfectoire. 13° Cuisine. 14° Dortoir. 15° Salle capitulaire. 16° Cloître. 17° Maison des novices. 18° Maison des infirmes. 19° Cimetière. 20° Cellier, ateliers. 21° Plan. 22° Plan de Tebessa. 23° Plan de Saint-Riquier. 24° Plan de Saint-Gall. 25° Bibliographie, par dom J.-M. BESSE . . . . . 26 à 39

Abbé, par dom J.-M. BESSE. . . . . 39 à 42

Abbesse, par dom BESSE. 42

Abdon et Sennen, par Paul ALLARD. . . . . 42 à 45

Abécédaire. 1° Épigraphie. 2° Épigraphistes. 3° Paléographes. 4° Nombre de lettres. 5° Nombre d'alphabets. 6° Esquisses. 7° Essai de classement. 8° Abécédaire dans l'antiquité ecclésiastique. 9° Abécédaire liturgique. 10° Curiosités, par dom H. LECLERCQ . . . . . 45 à 61

Abel et Caïn, par dom H. LECLERCQ. 61

Abel dans la liturgie, par dom F. CABROL. . . . 62 à 66

Abercius. 1° Les actes. 2° La vie. 3° L'épitaphe. 4° Interprétation. 5° Explication. 6° Le symbolisme. 7° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 66 à 87

Abgar (La légende d'). 1° Histoire littéraire de la légende. 2° Le contenu de la légende. 3° Le développement. 4° Valeur historique. 5° Liturgie, par dom H. LECLERCQ. 87 à 97

Abjuration. 1° Signification. 2° Qualités. 3° Applications. 4° Peines. 5° Rites dans l'ancienne Église. 6° Note sur l'abjuration dans la liturgie mozarabe, par V. ERMONI. 98 à 10

Ablutions, 1° Divers sens de ce mot. 2° *Capitilavium*. 3° Ablutions de la messe chez les latins. 4° Ablutions dans l'Église grecque, par dom F. CABROL et S. PÈTRIDÈS . . . . . 103 à 111

Abraham. I. **Sacrifice d'.** 1° Symbolisme. 2° Interprétation écrite. 3° Interprétation monumentale : fresques, mosaïques, sarcophages, etc., par dom H. LECLERCQ. 111 à 119

— II. **Littérature** par dom H. LECLERCQ . . . . . 119 à 121

— III. **Abraham dans la liturgie.** 1° La formule *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*. 2° Autres mentions. 3° Culte d'Abraham, par dom F. CABROL . . . . 121 à 127

col.

Abrasax. 1° Orthographe. 2° Etymologie. 3° Témoignages. 4° Bibliographie. 5° Signification. 6° Autres légendes lapidaires. 7° Sens. 8° Distribution. 8° Gnose et kabbale. 10° Vocabulaire, par dom H. LECLERCQ. . . . . 127 à 155

Abréviations. 1° Les *notæ* et les *sigla*. 2° Le sigle VD. 3° Le sigle TE. 4° De quelques sigles employés dans la liturgie mozarabe. 5° Des sigles du sacramentaire léonien. 6° Sur l'abréviation DM et DMS; bibliographie sur le sigle DM; exemples de formule DM. 7° La formule VQF, et autres formules. 8° L'abréviation IHY ou IHS. 9° Le sigle XMΓ. 10° Deux inscriptions abrégées, par dom H. LECLERCQ . . . . . 155 à 183

Abside. 1° Étymologie. 2° Témoignages. 3° Disposition. 4° Historique. 5° Types. 6° Temples païens convertis en églises. 7° Classement des absides, par dom H. LECLERCQ . . . . . 183 à 197

Absolution. 1° Absolution dans l'office divin. 2° *Absolutio Capituli*. 3° *Oratio absolutionis*. 4° Absolution de l'hérésie, par dom F. CABROL. . . . . 197 à 199

Absoute 1° Etymologie, définition. 2° Absoute du jeudi-saint. 3° Absoute des morts. 4. Origine et antiquité. 5° Absoute dans l'Église grecque, par dom F. CABROL et S. PÈTRIDÈS. . . . . 199 à 207

Abstinence. 1° Nature et espèces. 2° Motif. 3° L'abstinence dans l'antiquité chrétienne. 4° Controverses et opinions touchant l'abstinence dans l'antiquité chrétienne. 5° Les principales époques de l'abstinence, par V. ERMONI. . . . . 207 à 213

Acathistus. 1° Étymologie. 2° Origine. 3° Auteur. 4° Date. 5° Texte. 6° Traductions. 7° Usage. 8° Titres. 9° Sources, par dom H. LECLERCQ. . . . . 213 à 216

Accent en épigraphie. 1° L'*apex*. 2° Le *silicus*, par dom H. LECLERCQ . . . . . 216 à 220

Accent dans ses rapports avec le plain-chant. 1° L'accent générateur de la mélodie : *a*) cadences à un et deux accents; *b*) cadences basées sur le cursus; *c*) adaptation de paroles dont l'accentuation ne correspond pas à celle qui a donné naissance à la mélodie type. 2° L'accent signe graphique de la mélodie et origine des neumes, par dom GATARD . . . . . 220 à 240

Acclamations. 1° Sens primitif. 2° Acclamations dans les conciles, pour les élections et les réceptions des évêques, pour le sacre des empereurs et des rois. 3° Acclamations sous forme d'inscriptions et acclamations des martyrs. 4° Gestes d'acclamation. 5° Acclamations liturgiques. 6° Admonitions du diacre ou des ministres avec acclamations des annonces des fêtes. 7° Bibliographie, par dom CABROL . . . . . 240 à 246

Digitized by Google

col.

Accusations contre les chrétiens. 1° Accusations en général. 2° L'*odium generis humani*. 3° Magie. 4° Vices infâmes et infanticide. 5° Lèse-majesté et athéisme. 6° Indifférence politique. 7° Chasteté et continence. 8° Répugnance au service militaire. 9° Indifférence à l'égard des parents. 10° Richesse et pauvreté. 11° Conclusion, par dom H. LECLERCQ . . . . . 265 à 307

Acémètes. 1° Vie de saint Alexandre. 2° Principes monastiques d'Alexandre. 3° Doxologie perpétuelle. 4° Monastère des acémètes. 6° Histoire des acémètes. 6. Bibliographie, par J. PARGOIRE. . . . . 307 à 321

Achaïe. 1° État politique et religieux. 2° Introduction du christianisme. *a*) Athènes. *b*) Corinthe. *c*) Thessalonique. 3° Récits légendaires. 4° Le III° siècle et les persécutions. 5° L'arianisme et le IV° siècle. 6° Temples païens et églises chrétiennes. 7° Dernière période. 8° Épigraphie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 321 à 340

Acolouthia. 1° Définition. 2° Éléments. 3° Schéma, par dom H. LECLERCQ . . . . . 340 à 348

Acolyte. 1° Étymologie. 2° Origines. 3° Fonctions. 4° Les acolytes après la paix de l'Église, par dom H. LECLERCQ . . . . . 348 à 356

Acrostiche. 1° Étymologie. 2° Définition. 3° Origines. 4° Acrostiche et télestiche. 5° Acrostiches dans la liturgie grecque. 6° Acrostiches alphabétiques. 7° Hymnes acrostiches sur papyrus. 8° Poésies figurées. 9° Acrostiches coptes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 356 à 372

Acrotéleutique, par S. PÉTRIDÈS. . . . . 372 à 373

Actes des martyrs. 1° Des pièces contenues sous ce titre. 2° Les *Acta*, les *Passiones* et les rédactions non officielles de témoins oculaires. 3° D'une marque d'authenticité. 4° Les formulaires des *Acta martyrum*. 5° Établissement des Actes et leur conservation. 6° Les notaires et la rédaction des *Acta martyrum*. 7° De quelques altérations. 8° Des anciennes collections des Actes des martyrs. 9° Éditions des *Acta martyrum*. 10° Les *Acta martyrum* authentiques. 11° Les *Acta martyrum* et l'histoire littéraire. 12° Les *Acta martyrum* et l'épigraphie. 13° Les *Acta martyrum* et les monuments figurés. 14° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 373 à 446

Actio. 1° Sens de ce mot. 2° La formule *Infra actionem*, par dom H. CABROL . . . . . 446 à 449

Adam et Ève. 1° Dans l'art chrétien primitif, 2° Dans la liturgie. 3° Dans la littérature. 4° Testament d'Adam. 5° *Liber Adami*, par H. LECLERCQ . . . . . 509 à 519

Ab bestias. 1° Introduction des chasses d'animaux dans l'amphithéâtre. 2° La condamnation *ad bestias*. 3° Chrétiens condamnés et épargnés. 4° Sentiments des païens et des chrétiens. 5° Les monuments figurés. Détails du supplice. 6° Les *venatores*. 7° Les *pilæ*, par dom H. LECLERCQ . . . . . 449 à 462

Ad complendum, ou **action de grâces,** 1° Fonction. 2° Oraisons chez les Juifs; en Orient, en Occident. Liturgie romaine, par A. GASTOUÉ. . . . . 462 à 467

Addée et Maris (Liturgie d'). 1° Histoire. 2° Exposé. 3° Particularités, par V. ERMONI . . . . . 519 à 523

Addextrator, par dom CABROL. 523

Adelphia (Sarcophage d'), par dom H. LECLERCQ. 524 à 527

Adjuration. 1° Texte. 2° Paléographie. 3° Origines. 4° Autres formules, par dom H. LECLERCQ . . . . . 517 à 535

Ad metalla, par dom H. LECLERCQ . . . . . 467 à 474

Adminiculator 535

Adon (Saint). 1° Biographie. 2° Écrits. 3° Martyrologe. 4° Derniers résultats, par V. ERMONI . . . . . 535 à 539

Adoration, 1° Formes d'adoration. 2° Culte impérial. 3° Les *Adorabiles*, par dom H. LECLERCQ. . . . 539 à 546

Ad pacem. 1° Fonction. 2° Bénédiction. 3° Oraisons en Gaule, en Espagne, en Orient. 4° Formules diverses en Espagne, en Orient. Liturgie romaine, par A. GASTOUÉ. . . . . 474 à 478

Ad sanctos. 1° La sépulture et la seconde vie. 2° La sépulture et le dogme de la résurrection. 3° Les saints protecteurs. 4° Les sépultures des papes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 479 à 509

col.

Adstantes, par dom F. CABROL. 546

Adultère. 1° Définition. 2° Caractère. 3° Législation. 4° L'adultère et la discipline pénitentielle de l'Église primitive. 5° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ et E. VACANDARD. . . . . 546 à 554

Affranchissement. 1° L'affranchi. 2° La *manumissio*. 3° Mode de *manumissio*. 4° Modes privés de *manumissio*. 5° L'affranchissement et les invasions. 6° L'affranchissement *in sacrosanctis ecclesiis*. 7° L'affranchissement *per hantradam*. 8° L'affranchissement par testament et autres modes d'affranchissements. 9° Distinction entre affranchis. 10° Conditions des affranchis. 11° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 554 à 576

Afrique. I. Géographie et histoire. 1° Géographie. 2° Introduction et expansion du christianisme. 3° La primatie de Carthage et les circonscriptions ecclésiastiques. 4° Décadence de l'Église d'Afrique. 5° Époque byzantine. 6° Épisode final, par dom H. LECLERCQ . . . . . 576 à 591

II. Liturgie anténicéenne. 1° Travaux. 2° Sources. 3° Le cycle chrétien. 4° Fêtes des martyrs et culte des morts. 5° Dimanche, stations, semaine chrétienne, 6° Heure de la prière. 7° Assemblée chrétienne. 8° Agape. 9° Eucharistie, messe. 10° Litanie. 11° Baptême et confirmation. 12° Pénitence. 13° Mariage. 14° Hiérarchie. 15° Exorcismes. 16° Langue liturgique et formulaire. 17° Règle de foi. 18° La croix, gestes liturgiques, par dom F. CABROL. . . . . 591 à 619

III. Liturgie post-nicéenne. 1° Sources. 2° Année ecclésiastique, fête des martyrs, calendrier. 3° Litanies et diptyques. 4° Dédicace des églises. 5° La messe en Afrique du IV° au VI° siècle, lectures, graduel, alleluia, offrandes, prières litaniques, prières du canon, Pater, baiser de paix, communion. 6° Heures canoniales, le chant liturgique et la psalmodie. 7° Les sacrements, baptême, confirmation, mariage, etc. 8° Hiérarchie. 9° Prière pour les morts. 10° Acclamations. 11° Gestes liturgiques. 12° Oraisons, doxologies, formules. 13° Recueils liturgiques et livres. 14° Conclusion, par dom F. CABROL. . . . . 620 à 657

IV. Archéologie. 1° Destination et multitude des édifices religieux. 2° Les *Memoriæ Martyrum*. 3° Temples païens transformés et matériaux de remploi. 4° Orientation, plan, ordonnance. 5° *Atrium*. 6° Portique et vestibule. 7° *Presbyterium*. 8° Abside. 9° Édifices à une seule nef. 10° Chapelles tréflées. 11° Influences subies par l'architecture religieuse en Afrique. 12° Vestiges dans les constructions arabes. 13° Basilique de Tigzirt. 14° Tipasa, chapelle Saint-Alexandre. 15° Tipasa, basilique de Sainte-Salsa. 16° Haouch Khima-Mta Darraouïa. 17° Damous et Karita. 18° Lambèze. 19° Matifou. 20° Tebessa. 21° Baptistère. 22° Crypte-baptistère. 23° Vase à ablutions. 24° Autel. 25° Mosaïques. 26° Fresques et peintures. 27° Terres cuites. 28° Plâtres ouvragés. 29° Bas-relief. 30° Sarcophages : *a*) jarres en terres cuites ; *b*) cuves en marbre. 31° Lampes. 32° Poteries. 33° Ex-voto. 34° Fonderie. 35° Sigillographie. 36° Climatologie de l'Afrique ancienne. 37° Le *Caput africæ*. 38° Les Juifs, par dom H. LECLERCQ. . . . . 658 à 747

V. Langues parlées en Afrique. 1° Le latin. 2° Le grec. 3° La punique et le libyque. 4° La langue ecclésiastique. 5° Les lettres et les traités de saint Cyprien. 6° Les sermons de saint Augustin. 7° L'*Histoire* de Victor de Vite. 8° Prosodie, allitération, assonance, rime. 9° Commodien et Verecundus. 10° Dracontius. 11° Épigraphie métrique. 12° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 747 à 775

Agape. 1° Les repas funèbres. 2° Le dernier repas de Jésus. 3° Le repas appelé « Agape » à l'époque apostolique. 4° Ce qu'a pu être l'agape primitive. 5° L'agape au II° siècle, textes grecs. 6° La fresque de la *Capella greca*. 7° L'agape au II° siècle, textes latins. 8° L'agape au II° siècle, textes disciplinaires. 9° Lieux de réunion pour l'agape. 10° Collège d'agape. 11° Origine du culte des martyrs et l'agape. 12° Déchéance définitive de l'agape. 13° Les tables d'agape. 14° Les calices des agapes. 15° Le formulaire de l'agape. 16° Le rituel de l'agape. 17° La représentation du banquet des élus et de l'agape, par dom H. LECLERCQ . . . . . 775 à 848

Agathe (Sainte), par P. ALLARD. . . . . 848 à 850

Agaune. 1° Origines. 2° Les documents. 3° La fondation de Sigismond. 4° La *Laus perennis*. 5° La châsse mérovingienne du trésor, par dom H. LECLERCQ . . . . . 850 à 871

Digitized by Google

col.

Agde (Concile d'). 1° Date, circonstances, objet. 2° Le concile d'Agde, la liturgie gallicane et les mœurs chrétiennes. 3° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 871 à 877

Agneau. 1° Symbolisme général. 2° Symbolisme primitif. 3° Agneau muni des attributs du Bon Pasteur. 4° Agneau sur la montagne. 5° Variantes du type précédent. 6° Agneau symbole de Moïse et de Jésus-Christ. 7° Agneau, symbole des martyrs. 8° Agneau, symbole des fidèles, par dom H. LECLERCQ. . . . . 877 à 905

Agneau pascal, par S. PÉTRIDÈS 905

Aguès (Sainte). 1° Le *Cognomen*. 2° Les récits du martyre. 3° Les sources. 4° La passion. 5° La légende latine. 6° Epoque du martyre. 7° Authenticité, monuments du culte. 8° Les églises. 9° Fouilles récentes. 10° Bibliographie, par P. ALLARD. . . . . 905 à 918

Agnès (Cimetière de Sainte-). 1° Topographie, géologie, superficie. 2° Origines. 3° La *gens Clodia*. 4° Description du cimetière : *a*) région primitive ; *b*) deuxième région ; *c*) troisième région ; *d*) quatrième région ; *e*) le mausolée constantinien ; *f*) Sainte-Agnès-hors-les-murs ; *g*) l'area à ciel ouvert ; *h*) le sarcophage de Sainte-Constance, par dom H. LECLERCQ. . . . . 918 à 965

Agnus Dei. 1° *Agnus Dei* formule liturgique. 2° *Agnus Dei* pascal, définition, origine, rite, par dom F. CABROL et W. HENRY . . . . . 965 à 971

Agobard. 1° Biographie. 2° Origines de ses ouvrages liturgiques. 3° Le livre *De divina psalmodia*. 4° Le livre *De correctione antiphonarii*. 5° Le livre *Contra libros quatuor Amalarii abbatis*. 6° Autres ouvrages. 7° Editions. 8° Bibliographie, par dom DEBROISE . . . 971 à 979

Agrapha. 1° Définition. 2° Les *agrapha* liturgiques. 3° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 979 à 984

Agricoles (Classes). 1° Du droit de propriété. 2° Le domaine rural. 3° Le domaine rural en Gaule. 4° La culture du domaine. 5° Les « serfs casés ». 6° Les affranchis. 7° Les fermiers. 8° Les colons. 9° Description de la *Villa*. 10° Les villages. 11° La mense. 12° Le *Dominium* et les tenures. 13° Les tenanciers. 14° Les manants. 15° Les colons. 16° La villa. 17° La paroisse rurale. 18° La juridiction domaniale, 19° Condition d'assujettissement des classes agricoles. 20° Le *Polyptyque* de l'abbé Irminon. 21° Le capitulaire de *Villis*. 22° Monuments figurés, par dom H. LECLERCQ. . . . . 984 à 1035

Aigle. 1° Dans la liturgie grecque. 2° Dans l'archéologie religieuse, par dom B. MENTHON et Mgr KIRSCH. 1035 à 1038

Ainoi, dans la liturgie grecque, par S. PÉTRIDÈS. 1038 à 1039

Aix (Manuscrits liturgiques d'), par dom H. LECLERCQ. 1039

Aix-la-Chapelle. Chapelle palatine. Conciles, par W. HENRY. . . . . 1039 à 1042

Akhmin. 1° La nécropole. 2° Les tapisseries. 3° Les menus objets, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1042 à 1053

Albano (Catacombe d'), par dom H. LECLERCQ. . 1053 à 1062

Albi (Manuscrits liturgiques d'), par le R. P. dom LECLERCQ. . . . . 1062 à 1065

Alchimie. 1° Histoire. 2° Documents. 3° Bibliographie, par le dom H. LECLERCQ . . . . . 1065 à 1072

Alcuin. 1° Biographie et travaux littéraires. 2° Le lectionnaire d'Alcuin. 3° Le *Comes sancti Hieronymi*, l'homéliaire et les capitulaires, les livres carolins. 4° L'homéliaire retrouvé d'Alcuin. 5° Le sacramentaire d'Alcuin. 6° Livres de dévotion privée : le *De psalmorum usu* et les *Officia per ferias*. 7° Le sacramentaire grégorien. 8° La *Confessio fidei*. 9° Opinions sur la liturgie mozarabe, le baptême, la septuagésime, etc. 10° Le *Liber de divinis officiis*. 11° Conclusion. 12° Portrait d'Alcuin. 13° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 1072 à 1092

Alexandre (Cimetière et basilique de Saint-), par dom H. LECLERCQ . . . . . 1092 à 1098

Alexandrie. I. Archéologie. 1° Généralités : *a*) origines chrétiennes ; *b*) les Alexandrins. 2° Topographie : *a*) aspect général ; *b*) édifices : Saint-Michel, la cathédrale, le *Dominicum dionysii*, l'église Saint-Athanase, l'église de Théonas, l'église de Saint-Marc, le sanctuaire des Saints-Cyr-et-Jean, le sanctuaire de Saint-Menas, le *Martyrium* de Saint-Marc ; édifices non identifiés ; *c*) catacombes de Karmouz, de Abou el Achem, d'Agnew, de Mustapha, de Rufini, de Quabbâry ; *d*) hypogées de Quabbâry, de Kôm-el-Chougafa, de la nécropole orientale, des localités voisines ; *e*) momies ; *f*) colline aux tessons ; *g*) quartier juif. 3° Epigraphie. 4° Concile de 362. 5° Ecole catéchistique. 6° Bibliothèque. 7° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1098 à 1182

II. Liturgie. Église et patriarcat. 1° Des origines à la paix de l'Église. 2° De la paix de l'Église au schisme. 3° Du concile de Chalcédoine à nos jours. 4° Bibliographie, par A. GASTOUÉ et dom H. LECLERCQ. . . . . 1182 à 1204

III. Election du patriarche, par dom F. CABROL 1204 à 1210

Aliscamps. 1° Légendes. 2° Inscriptions de l'année 530. 3° Épigraphie. 4° Aspect du cimetière, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1211 à 1218

Aliturgiques (Jours), par dom G. MORIN. . . . 1218 à 1220

Allatius, par L. PETIT. . . . . 1220 à 1226

Alleluia, I. Chant. 1° Le chant de l'*Alleluia* chez les Juifs. 2° Chez les chrétiens d'Orient. 3° Dans l'Église latine, par P. WAGNER. . . . . 1226 à 1229

II. Acclamations liturgiques 1° L'*Alleluia* dans l'Ancien et le Nouveau Testament, origine et signification. 2° L'*Alleluia* chez les chrétiens jusqu'au VIe siècle. 3° L'*Alleluia* dans les diverses familles liturgiques. 4° Particularités. 5° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 1230 à 1246

Alleu. 1° Etymologie. 2° Origine. 3° Sens primitif. 4° L'alleu et la terre libre. 5° L'alleu aux VIIIe et IXe siècles. 6° Conclusion. 7° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1246 à 1257

Alphabet. 1° Chanté dans la liturgie par P. WAGNER. 2° Alphabet numéral grec des *litteræ formatæ*, par dom H. LECLERCQ. 3° Alphabets numériques latins par P. LEJAY. 4° Alphabet vocalique des gnostiques par dom H. LECLERCQ . . . . . 1268 à 1288

Alumni. 1° L'exposition chez les anciens. 2° Condition de l'enfant exposé. 3° *Alumni* chrétiens. 4° *Alumni* par dévotion. 5° Législation chrétienne. 6° Asiles, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1288 à 1306

Ama ou **Amma** (abbesse). 1° Inscriptions coptes. 2° Inscriptions grecques. 3° Inscriptions latines, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1306 à 1323

Amalaire 1° Biographie et ouvrages. 2° Œuvre liturgique d'Amalaire. 3° Méthode caractéristique, valeur critique. 4° Bibliographie, par dom E. DEBROISE. . . . . 1323 à 1330

Ambon. 1° Etymologie, désignations. 2° Origines. 3° Témoignages. 4° L'ambon de Justinien. 5° Usage liturgique. 6° Usages extra-liturgiques. 7° Emplacements de l'ambon. 8° Monuments, par dom H. LECLERCQ. 1330 à 1347

1. Ambroise (Saint), hymnographe. 1° Rôle de saint Ambroise dans l'hymnographie. 2° Ses hymnes, par V. ERMONI. . . . . 1347 à 1352

2. Ambroise (Compositions épigraphiques de saint), par dom H. LECLERCQ . . . . . 1352 à 1353

Ambrosien (Chant). 1° Les sources. 2° Les récitatifs. 3° La psalmodie. 4° Les antiennes. 5° Les chants de la messe, par dom A. GATARD. . . . . 1353 à 1373

Ambrosien (Rit). 1° Définition et histoire. 2° Sources. 3° Origines. 4° Cadre et aspect extérieur : *a*) les deux cathédrales ; *b*) les baptistères ; *c*) Saint-Laurent ; *d*) décoration et symbolisme ; *e*) meubles sacrés ; *f*) styles des formules ; *g*) tenue des fidèles. 5° Personnel. 6° L'année liturgique. 7° La messe : *a*) généralités ; *b*) messe des catéchumènes ; *c*) renvoi des non-initiés ; *d*) la messe des fidèles jusqu'à la préface ; *e*) préface et canon ; *f*) après le canon ; *g*) observations diverses ; *h*) conclusion. 8° L'office divin. 9° L'initiation chrétienne : *a*) préliminaires ; *b*) le baptême ; *c*) la confirmation ; *d*) après l'initiation. 10° Rites divers : *a*) ordre ; *b*) vierges et ascètes ; *c*) mariage ; *d*) couronnement des rois et des empereurs ; *e*) exorcismes ; *f*) pénitence ; *g*) la maladie et la mort ; *h*) la dédicace des églises. 11° Bibliographie, par P. LEJAY . . . . . 1373 à 1442

Digitized by Google

col.

Ambrosienne (Basilique). 1° La basilique ambrosienne et les premières basiliques de Milan. 2° Chevet de la basilique. 3° La crypte. 4° Monuments isolés. 5° Restes de la basilique primitive. 6° La confession. 7° L'épigraphie murale. 8° La basilique de Saint-Satyre. 9° Le coffret d'argent. 10° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . 1442 à 1470

Ame. 1° Types symboliques de l'âme. Le mythe de Psyché. 3° Voyages et périls de l'âme. 4° La légende d'Icare. 5° L'âme symbolisée par la colombe. 6° L'âme symbolisée par l'orante. 7° L'âme et le corps. 8° Le jugement de l'âme. 9° L'introduction de l'âme dans le paradis. 10° Autres représentations de l'âme. 11° L'âme portée par les anges. 12° Éloges de l'âme. 13° Le séjour de l'âme dans le sein d'Abraham. 14° Les sources antiques du symbolisme chrétien de l'âme, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1470 à 1554

Amen. 1° L' *Amen* dans l'Ancien Testament. 2° L'*Amen* dans le Nouveau Testament et dans la liturgie primitive. 3° L' *Amen* dans l'épigraphie et dans les papyrus. 4° Le signe ϛΘ. 5° Conclusion. 6° Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 1554 à 1573

Amende, par V. ERMONI. . . . . 1573 à 1574

Amendes dans le droit funéraire. 1° La *lex* de τριακοσιόφορον. 2° Témoignages épigraphiques. 3° Tarifs d'amende, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1575 à 1597

Amict. 1° Noms divers. 2° Matière, forme et ornementations. 3° Manière de le porter. 4° Symbolisme, par E. ERMONI. . . . . 1597 à 1599

Amiens. 1° Manuscrits liturgiques. 2° Épigraphie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1599 à 1600

Amours (les). 1° Les représentations de leurs jeux et de leurs supplices. 2° La fête des vendanges. 3° Les porte-cartel. 4° Les génies funèbres. 5° Attributions diverses. 6° Les *cursores*, par dom H. LECLERCQ. . . . 1606 à 1648

Amphithéâtre. 1° L'amphithéâtre Flavien. 2° L'amphithéâtre de Fourvières. 3° Abolition successive des gladiateurs, des *venationes*, des jeux. 4° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1648 à 1682

Amphores. 1° Les estampilles doliaires. 2° Les amphores à estampille chrétienne. 3° Les amphores de Pompéi. 4° Symbolisme de l'amphore. 5° Amphore païenne. 6° Amphore copte. 7° Classification, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1682 à 1712

Ampliatus (Cubiculum d'). 1° Le *cubiculum* et ses peintures. 2° Le propriétaire. 3° La zone souterraine du cubiculum, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1712 à 1721

I. Ampoules à eulogies. 1° Ampoules à eulogies. 2° Ampoules de Saint-Ménas. 3° Autres types. 4° Ampoules d'Asie-Mineure. 5° Ampoules de Terre-Sainte. 6° Les ampoules de Monza. 7° L'huile des ampoules dans l'Église grecque. 8° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. 1722 à 1747

II. Ampoules de sang. 1° Les ampoules des catacombes. 2° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . 1747 à 1778

Amrah (Maison du III° siècle à), par dom H. LECLERCQ. . . . . 1778 à 1784

Amulettes. 1° Forme des amulettes. 2° Amulettes des défunts. 3° Amulettes chrétiennes. 4° Médailles de dévotion. 5° Amulette hypsistarienne. 6° Amulettes gnostiques. 7° Le mauvais œil. 8° Amulette contre le saignement de nez. 9° Amulettes contre la bile, la goutte, la colique, etc. 10° Formules prophylactiques. 11° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1784 à 1860

Anabathmoi, par L. PETIT. . . . . 1860 à 1863

Anacréontiques. 1° Formes générales. 2° Anacréontiques métriques. 3° Anacréontiques toniques, par L. PETIT. . . . . 1863 à 1871

Anadoque. 1° Étymologie et sens de ce mot. 2° Anadoque du baptême. 3° Anadoque des cheveux. 4° Anadoque de religion. 5° Anadoque de mariage. 6° Anadoque de confession, par J. PARGOIRE. . . . . 1872 à 1880

Anamnèse (*post pridie, post mysteria, post secreta*). 1° Définition. 2° Exemples et variétés d'anamnèse. 3° Analyse des éléments. 4° Analogie liturgique. 5° Genèse. 6° Importance liturgique des anamnèses, par dom F. CABROL. . . . . 1880 à 1896

Ananie et Saphire, par dom H. LECLERCQ. . 1896 à 1897

col.

Anapausimos, par S. PETRIDÈS. 1898

Anaphore. 1° Définition, composition, éléments. 2° Anaphores grecques et orientales, classification. 3° Caractère des anaphores. 4° Origines. L'anaphore aux trois premiers siècles. 5° Signification liturgique et dogmatique. 6° Quelques anaphores nouvelles. 7° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 1898 à 1919

Anastasie (Sainte), par F. P. KIRSCH. . . . . 1919 à 1924

Anastasimatarion, par L. PETIT. . . . . 1924 à 1926

Anastasimos, par S. PÉTRIDÈS. 1926

Anathème. 1° Étymologie. 2° Anathèmes dans les décrets des conciles. 3° Anathèmes dans les abjurations. 4° Anathèmes dans les inscriptions funéraires. 5° Anathèmes contre les voleurs de livres dans les formules finales des manuscrits. 6° Anathèmes d'une mère païenne contre son fils chrétien. 7° Bibliographie, par CH. MICHEL. . . . . 1926 à 1940

Anatolika, par S. PÉTRIDÈS. 1940

Anatomie. 1° Connaissance technique des anciens. 2° Les dissections. 3° Les monuments figurés. 4° Essai de classement de quelques types. 5° Les règles de proportions. 6° Monuments figurés chrétiens, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1941 à 1973

Ancilla Dei. 1° Signification des termes *Ancilla Dei*. 2° Les synonymes : *serva, famula*, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1973 à 1993

Ancône. 1° Inscriptions. 2° Mosaïques. 3° Sarcophages. 4° Manuscrit liturgique. 5° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 1993 à 1999

Ancre. 1° Sens du symbole. 2° Son origine. 3° Les types de l'ancre : l'ancre cruciforme et tridentiforme. 4° L'ancre et les autres symboles. 5° L'ancre sur les différentes espèces de monuments. 6° Expansion géographique du symbole. Date de sa disparition, par J.-P. KIRSCH 1999 à 2031

Andance, par dom H. LECLERCQ. 2031

André (Saint), par B. ZIMMERMANN . . . . . 2031 à 2034

André de Crète, par CH. PETIT. . . . . 2034 à 2041

Ane. 1° La calomnie de l'onolâtrie. 2° L'âne de la Nativité de J.-C. 3° L'âne de la fuite en Égypte. 4° L'ânesse de l'entrée de Jésus à Jérusalem. 5° Numismatique. 6° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . 2041 à 2068

Angelus. 1° *Ave Maria*. 2° L'*Angelus* du soir et le couvre-feu. 3° L'*Angelus* du matin. 4° L'*Angelus* du midi. 5° Bibliographie, par W. HENRY . . . . . 2068 à 2078

Angers (Manuscrits liturgiques d'), par dom H. LECLERCQ. . . . . 2078 à 2080

Anges. 1° Type. 2° Vêtements. 3° Hiérarchies. Fonctions. 4° Inscriptions. 5° Métaux ciselés. 6° Pierres gravées. 7° Poterie. 8° Sarcophage. 9° Moule à poteries. 10° Patène. 11° Peinture, miniature. 12° Mosaïques, bas-reliefs, ivoires. 13° Les sources antiques de l'ange-Nike. 14° Les anges psychagogues. 15° Les anges psychopompes. 16° L'ange du tombeau. 17° Culte des anges. 18° Invocation litanique des anges. 19° L'angélologie des gnostiques. 20° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . 2080 à 2161

Angoulême, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2161 à 2162

Animaux. 2162

Anne (Sainte). 1° Biographie. 2° Liturgie. 3° Monuments. 4° La basilique, la crypte et le tombeau de sainte Anne à Jérusalem. 5° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2162 à 2174

Anneaux. 1° Concession et extension du droit de porter l'anneau. 2° L'anneau sigillaire. 3° A quelle main et à quel doigt on portait les anneaux. 4° Du mode de décoration des anneaux. 5° L'anneau épiscopal. 6° Les anneaux d'abbés et d'abbesses. 7° L'anneau des vierges chrétiennes. 8° L'anneau des fiançailles et du mariage. 9° Anneaux antiques. 10° Anneaux byzantins. 11° Les anneaux reliquaires. 12° L'anneau d'investiture. 13° L'anneau du pêcheur. 14° L'anneau du sacre royal. 15° Les anneaux des pieds. 16° Les anneaux funéraires. 17° Anneaux juifs. 18° Anneau gnostique. 19° Anneau de pénitence. 20° Les anneaux magiques. 21° La *dactyliotheca*. 22° Légendes d'anneaux. 23° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2174 à 2223

Digitized by Google

col.

Anniser, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2223 à 2230

Annonce des fêtes. 1° Convocation des fidèles dans les premiers siècles. 2° Annonce des fêtes des jours de synaxe, et des jeûnes au IV° siècle. 3° Annonce des fêtes dans la liturgie romaine antique. 4° Dans les liturgies gallicane et mozarabe, dans le rit ambrosien, dans les rit d'Aquilée et chez les Orientaux. 5° L'annonce des fêtes dans la liturgie romaine actuelle. 6° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 2230 à 2241

I. Annonciation (Fête de l'). 1° Nom et objet de la fête. 2° Origines. 3° La date du 25 mars. 4° L'Annonciation et l'Avent. 5° Éléments liturgiques. 6° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 2241 à 2255

II. Annonciation dans l'art. 1° Fresques. 2° Miniatures. 3° Mosaïques. 4° Bas-reliefs. 5° Terre-cuite. 6° Ivoires. 7° Glyptique. 8° Métaux ouvragés, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2255 à 2267

Annone. 1° Fresque. 2° Verre gravé. 3° Inscriptions. 4° Anneau, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2267 à 2279

Anthologion, par L. PETIT. . . . . 2279 à 2282

Antienne (Liturgie). 1° Origine de la psalmodie antiphonique. 2° Expansion. 3° Altération. 4° Échanges. 5° La psalmodie antiphonique, par dom H. LECLERCQ. 2282 à 2319

Antimension. 1° Nom, étymologie, origine. 2° Histoire. 3° Usage actuel. 4° Description. 5° Consécration, par S. PÉTRIDÈS. . . . . 2319 à 2326

Antinoë. 1° Création et topographie d'Antinoë. 2° Antinoë chrétienne. 3° Les tombes d'Antinoë; *a*) les momies; *b*) les inscriptions. 4° Les environs d'Antinoë : *a*) le village de Deir Abou Hennys; *b*) le monastère du Père Jean; *c*) églises et Deir derrière Antinoë : *d*) l'église souterraine de Deir Abou Hennys; *e*) le sanctuaire de Saint-Colluthus; *f*) les sépultures de la montagne, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2326 à 2359

I. Antioche (Archéologie). 1° Topographie. 2° L'enceinte de Justinien. 3° La population. 4° Les églises : *a*) l'*apostolica*; *b*) la « Grande Église »; *c*) Le martyrium de Saint-Babylas; *d*) la basilique et le culte des Machabées; *e*) les autres églises chrétiennes; *f*) L'église et le monastère de Kalat Sem'an. 5° Antioche de l'année 526 à l'année 540. 6° Depuis l'année 540. 7° Le quartier juif. 8° La description arabe d'Antioche. 9° Les temples païens. 10° L'archéologie dans la région d'Antioche. 11° Épigraphie. 12° L'École d'Antioche. 13° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2359 à 2427

II. Antioche (Liturgie d'). 1° Messe. 2° Psalmodie. 3° Année liturgique. 4° Bibliographie : liturgie grecque dite de saint Jacques; les liturgies syriaques de saint Jacques, par A. GASTOUÉ et H. LECLERCQ. . . . . 2427 à 2489

Antipendium, par W. HENRY. 2440

Antiphonaire. 1° Le papyrus de Fayoum. 2° *Antiphonale* dit grégorien, par dom H. LECLERCQ. . 2440 à 2462

Antiphone dans la liturgie grecque. 1° Sens technique du mot. 2° La psalmodie responsoriale autrefois et aujourd'hui. 3° Les répons et l'antiphone. 4° L'antiphone au IV° siècle. 5° Conséquences pratiques; nouvelle division du psautier et groupement ternaire des antiphones. 6° Antiphones de la messe. 7° Antiphones des vêpres. 8° Antiphones des heures. 9° Antiphones de l'orthros en Orient et chez les Italo-Grecs. 10° Les ἀναβαθμοί. 11° Antiphones des processions. 12° Antiphones de l'extrême-onction. 13° Antiphones des funérailles. 14° Antiphones de la vêture monastique. 15° Antiphones de bénédictions diverses. 16° Antiphones et répons brefs de la liturgie latine. 17° Antiphones et παρακλήσεις. 18° L'antiphone dans le chant des tropaires, par L. PETIT. . . . . 2462 à 2488

Antium, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2488 à 2489

Aoste. 1° Le diptyque d'Aoste. 2° Les mosaïques. 3° L'épigraphie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2489 à 2494

Apa. 1° Titre. 2° Renseignements fournis par l'épigraphie, par G. LEFEBVRE. . . . . 2494 à 2500

Apamée. 1° Importance de la ville. 2° Topographie. 3° Les sanctuaires de l'arche. 4° La colonie juive. 5° La monnaie d'Apamée. 6° Les inscriptions. 7° Bibliographie de la ville et des monnaies, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2500 à 2523

col.

Apertio Aurium. 1° Sa place dans les anciens rituels du baptême. 2° Description de la cérémonie d'après les textes gélasiens. 3° Son origine et ses rapports avec le rite de l'*Effeta*. 4° Ses destinées, par dom P. DE PUNIET. . . . . 2523 à 2537

Apocalypse (Ange de l'), par dom H. LECLERCQ. 2537

Apocrisiaire. 1° Le mot apocrisiaire. 2° Apocrisiaires civils. 3° Apocrisiaires militaires. 4° Apocrisiaires ecclésiastiques. 5° Apocrisiaires épiscopaux et provinciaux. 6° Apocrisiaires patriarcaux. 7° Apocrisiaires pontificaux. 8° Principaux apocrisiaires pontificaux. 9° Attributions des apocrisiaires ecclésiastiques. 10° Apocrisiaires monastiques. 11° Attributions des apocrisiaires monastiques. 12° Apocrisiaires cisterciens. 13° Apocrisiaires sacristains. 14° Apocrisiaires des cours carolingiennes. 15° Apocrisiaires romains du IX° siècle. 16° Apocrisiaires divers. 17° Bibliographie, par J. PARGOIRE. . . 2537 à 2555

Apocryphes. 1° Les apocryphes. 2° La présentation de Marie. 3° L'annonciation. 4° L'épreuve de Marie. Le voyage de Nazareth. 5° Le bain du Christ. 6° Enfance de Jésus. 7° Passion. 8° Les Limbes. 9° Apôtres, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2555 à 2579

Apodeipnon. 1° Origine de l'apodeipnon. 2° Grand apodeipnon. 3° Petit apodeipnon. 4° Apodeipnon de Pâques. 5° Apodeipnon chez les Italo-Grecs. 6° Abréviations chez les catholiques, par S. PÉTRIDÈS. . . . . 2579 à 2589

Apodosis, par S. PÉTRIDÈS. . . . . 2589 à 2591

Apologies (en liturgie). 1° Nom, définition, objet. 2° Collection, classement. 3° Place, caractère, origines. 4° Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 2591 à 2601

Apolysis, par S. PÉTRIDÈS. . . . . 2601 à 2602

Apolytikion, par S. PÉTRIDÈS. 2602

Apomyrisma, par J. PARGOIRE. . . . . 2603 à 2604

Apostoloevangelon. 2604

Apotactites et Apotaxamènes. 1° Les orthodoxes : Apotagé ou Abrenunciatio. 2° Les orthodoxes : Apotactiques et Monazontes. 3° Les hérétiques : Littérature. 4° Les hérétiques : Pratiques et doctrines. 5° Les hérétiques : origine probable. 6° Bibliographie, par dom A. LAMBERT. . . . . 2604 à 2626

Apothéoses privées, par dom H. LECLERCQ. . 2626 à 2631

Apôtres (Origine du culte des saints), par B. ZIMMERMANN . . . . . 2631 à 2635

Apronien (Cimetière d'), par dom H. LECLERCQ. 2636 à 2643

I. Apt, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2644 à 2645

II. Manuscrits liturgiques, par dom H. LECLERCQ. 2645 à 2647

Aquamanile, par W. HENRY 2647

Aquariens, par P. BATIFFOL. . . . . 2648 à 2654

Aquila, par dom H. LECLERCQ. 2654

Aquilée. I. Archéologie. 1° Le patriarcat d'Aquilée-Grado. 2° La cathédrale de Grado. 3° La ville d'Aquilée. 4° Les ruines. 5° Le dôme, le baptistère, la *Chiesa dei Pagani*. 6° Épigraphie. 7° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2654 à 2683

II. Liturgie, par dom F. CABROL. . . . . 2683 à 2691

Arbres (valeur symbolique), par dom H. LECLERCQ. 2691 à 2709

Arca, Arcula, par W. HENRY 2709

Arche. 1° Symbolisme. 2° Types. 3° Fresques. 4° Bas-reliefs. 5° Épigraphie. 6° Miniatures. 7° Pierres gravées. 8° Verre gravé. 9° Une « arche de Noé », par dom H. LECLERCQ . . . . . 2709 à 2732

Archevêque, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2732 à 2733

Archidiacre. 1° Origine et nom. 2° Nomination. 3° Nombre. 4° Office. 5° Fonctions. 6° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2733 à 2736

Archieraticon, par L. PETIT. . . . . 2737 à 2738

Archimandrite. 1° Étymologie du mot. 2° Patrie du mot. 3° L'archimandritat primitif. 4° Archimandrite, supérieur de couvent. 5° Archimandrite chef de fédération. 6° L'archimandritat du VI° au X° siècle. 7° Rivaux de l'archimandrite. 8° L'archimandritat du XI° au XIII° siècle.

Digitized by Google

col.

9° L'archimandritat d'honneur 10° Conditions de l'archimandritat. 11° Collation de l'archimandritat. 12° Prérogatives de l'archimandritat. 13° Le grand archimandrite. 14° Archimandritat féminin. 15° L'archimandritat en Occiddent. 16° L'archimandritat dans l'Église russe. 17° Le protoarchimandritat ruthène. 18° L'archimandritat dans les autres Églises. 19° Bibliographie, par J. PARGOIRE . . . . . 2739 à 2761

Archiprêtre, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2761 à 2763

Architectes. 1° Grecs et byzantins. 2° Latins. 3° Lombards, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2763 à 2769

Architrave, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2769 à 2771

Arch-Zara (Catacombe d'), par dom H. LECLERCQ. 2771 à 2774

Arcosolium. 1° Sens du mot. 2° Cimetière à ciel ouvert. 3° Catacombes. 4° Témoignages épigraphiques. 5° Arcosolia-autels. 6° Hors de Rome, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2774 à 2787

Area. 1° Destination et dimensions. 2° Dispositions. 3° *Areæ* romaines. 4° *Areæ* africaines, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2787 à 2802

Arevalo, par W. HENRY . . . . . 2802 à 2803

Arezzo (Manuscrits liturgiques d'), par dom H. LECLERCQ. 2803

Argia 2° Le mot *argia*. 2° Argia chômage. 3° Chômage du samedi et du vendredi. 4° Lois sur le chômage dominical. 5° Lois sur le chômage festival. 6° Chômage des tribunaux. 7° Relâche des théâtres. 8° Abstention des œuvres serviles. 9° Chômages dans les monastères. 10° *Argia* des heures canoniques. 11° *Argia* des repas. 12° *Argia* peine canonique, par J. PARGOIRE. . 2804 à 2814

Ariens. 1° La liturgie des ariens. 2° Les ariens et la liturgie catholique. 3° Hymnes ariennes et leur influence sur le développement de la liturgie. 4° Abjuration des ariens, par dom F. CABROL. . . . . 2814 à 2819

Ariens (Églises des). 1° Sainte-Agathe en Subura. 2° Saint-Séverin. 3° Constantinople et Milan, 4° Ravenne. 5° Afrique, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2819 à 2835

Arikanda. 1° La pétition. 2° Les circonstances. 3° Affichage officiel. 4° La réponse à la pétition. 5° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2835 à 2843

Aringhi, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2843 à 2845

Aristocratiques (Classes). 1° Période apostolique. 2° Pomponia Græcina. 3° L. Ann. Sénèque. 4. Claudia Acté. 5° Les Flaviens. 6° Les Acilii Glabrions. 7° Marcia. 8° Philippe l'Arabe. 9° Julia Mamæa. 10° Otacilia Severa. 11° Tryphonia et Cyrilla. 12° Salonine. 13° Valeria et Prisca. 14° Les Cæcilii. 15° Les Pomponii Bassi. 16° Les Dasumii. 17° Les Aurelii. 18° Les papes. 19° Quelques personnages. 20° Quelques textes, 21° Les bouleutes phrygiens. 22° Hors de l'Empire. 23° IV° siècle. par dom H. LECLERCQ. . . . . 2845 à 2886

Aristote, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2886 à 2889

Arles. I. **Archéologie.** 1° Arles depuis César. 2° Arles depuis Constantin. 3° Basilique Saint-Étienne. 4° La date du concile de 314. 5° Ceinture de saint Césaire. 6° Quelques églises d'Arles. 7° Sarcophages d'Arles. 8° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2889 à 2912

II. **Épigraphie,** par dom H. LECLERCQ . . . . . 2912 à 2913

III. **Manuscrits liturgiques,** par dom H. LECLERCQ. 2913 à 2914

IV. **Concile,** par W. HENRY . . . . . 2914 à 2915

Armateur, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2916 à 2918

Arpenteur, par dom LECLERCQ . . . . . 2918 à 2920

Arras (manuscrits liturgiques), par H. LECLERCQ 2920 à 2921

Arsenal (Manuscrits liturgiques de la bibliothèque de l'), par dom H. LECLERCQ. . . . . 2921 à 2926

I. **Ascension** (dans l'art). 1° Bas-relief. 2° Glyptique. 3° Orfèvrerie. 4° Manuscrit. 5° Fresque, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2916 à 2934

II. **Ascension** (Fête). 1° Nom. 2° Objet de la fête. 3° Date; la *Peregrinatio Etheriæ et l'Ascension*. 4° Bénédictions pour l'Ascension et usages divers. 5° Éléments liturgiques. 6° Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 2934 à 2943

Ascia. 1° L'ascia. 2° Sens de la formule *Sub ascia dedicavit* 3° Ascia sur les monuments chrétiens. 4° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2944 à 2971

Ashburnham (Pentateuque d'), par dom H. LECLERCQ . . . . . 2971 à 2973

Assemani. 1° Joseph-Simonius. 2° Joseph Aloys. 3° Étienne-Évode. 4° Simon, par L. PETIT . . . . . 2973 à 2981

Assesseurs, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2982 à 2983

I. **Assomption** (dans l'art). 1° Manuscrits. 2° Tissus. 3° Ivoire. 4° Fresque. 5° Sarcophage. 6° Orfèvrerie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2983 à 2995

II. **Assomption** (Fête de l'). 1° Fondements historiques de la fête. 2° Les noms de la fête. 3° L'assomption de Marie et la fixation de la fête. 4° Les origines. 5° Le 18 janvier et le 15 août. Vigile et octave. 6° Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 2996 à 3001

Astère d'Amasée, par dom H. LECLERCQ. . . 3001 à 3002

Astérisque, par S. PÉTRIDÈS . . . . . 3002 à 3003

Astorga, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3003 à 3005

Astres. 1° Épigraphie astrifère. 2° Les sept étoiles. 3° L'étoile et le chrisme. 4° Les astres et la crucifixion. 5° Déformations. 6° Divers monuments. 7° Les astres et le firmament. 8° Gnostiques, par dom H. LECLERCQ. 3005 à 3033

Athanase (Épigraphie relative à saint). 1° Lettre aux moines. 2° Intaille. 3° Lampe. 4° Dédicace. 5° Estampille, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3034 à 3038

Athènes. 1° Le site d'Athènes, saint Paul. 2° Saint Paul et l'Aréopage. 3° Le Dieu inconnu. 4° Église d'Athènes, jusqu'au IV° siècle. 5° Athènes, depuis Constantin. 6° Athènes au temps de Justinien. 7° Le *Catholicon*. 8° L'église des Saints-Apôtres. 9° Dans l'enceinte de l'Acropole : *a*) Sainte-Sophie du Parthénon. *b*) L'Erechthéion. 10° La ville à l'Ouest de l'Acropole. 11° La ville au sud-ouest de l'Acropole. 12° La ville au sud de l'Acropole. 13° La ville au sud-est de l'Acropole. 14° La ville à l'est de l'Acropole. 15° La ville au nord-ouest de l'Acropole. 16° La ville au nord de l'Acropole. 17° L'enceinte et les portes. 18° La banlieue d'Athènes : *a*) la région du nord-ouest; *b*) la région du nord; *c*) la région du nord-est; *c*) la région de l'est; *d*) la région du sud-est; *e*) la région du sud-ouest. 19° L'origine des vocables chrétiens. 20° Le fond antique sous la forme chrétienne. 21° Le monastère de Daphni. 22° Église du Lycabettos. 23° Le céramique d'Athènes et les cimetières. 24° Sculpture. 25° Bas-relief. 26° Chapiteaux. 27° Architraves. 28° Divers. 29° Imposte d'Athènes. 30° Épigraphie. 31° Amulette. 32° Bibliographie : *a*) Généralités. *b*) L'Aréopage et saint Paul, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3039 à 3104

Athénogènes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3104 à 3105

Athlète. 1° Textes littéraires. 2° Épigraphie. 3° Fonds de coupe. 4° Lampe. 5° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3105 à 3111

Athribis. 1° État actuel. 2° La ville ancienne. 3° La ville chrétienne, par GUSTAVE LEFEBVRE . . . . . 3111 à 3115

Atripalda (Cimetière d'), par dom H. LECLERCQ. 3115 à 3117

Aube, par W. HENRY 3118

Aubes baptismales. 1° Témoignages patristiques. 2° Le rite de la tradition de l'aube baptismale dans les différentes liturgies. 3° La semaine *in albis*. 4° La remise ou déposition des aubes baptismales. 5° Bibliographie, par dom P. DE PUNIET. . . . . 3118 à 3140

Aubespine (Gabriel de l'), par dom LECLERCQ. . 3140 à 3141

Auch. 1° Epigraphie. 2° Sarcophages, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3141 à 3145

Aucupium, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3145 à 3146

Augustin (Compositions épigraphiques de saint), par dom H. LECLERCQ. . . . . 3146 à 3148

Augustin (Messes de saint), par W. HENRY . . 3148 à 3149

Aumusse, par W. HENRY . . . . . 3149 à 3150

Aurélien, par A. GASTOUÉ. . . . . 3150 à 3151

Auriol (Autels d'), par dom H. LECLERCQ. . . . 3151 à 3155

Digitized by Google

col.

Autel. 1° Dénominations. 2° Autels de bois. 3° Autels de pierre. 4° Autels de métal. 5° Types d'autels. 6° Nombre des autels. 7° Autels portatifs. 8° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3155 à 3189

Autocephali ou **Acephali**, par W. HENRY 3189

Autun. I. **Archéologie.** 1° Polyandre de Saint-Pierre-l'Estier. 2° Epigraphie. 3° Sarcophage. 4° Tableau mural. 5° Diptyque. 6° Manuscrits liturgiques. 7° Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3189 à 3203

II. **Autun** (Manuscrits liturgiques du grand séminaire d'), par dom H. LECLERCQ . . . . . 3203 à 3216

Auxerre (Manuscrits liturgiques d') 3216

Auzia, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3216 à 3220

Avenches. 1° Épigraphie. 2° Glyptique, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3220 à 3223

col.

Avent. 1° Nom. 2° Origine. 3° Signification. 4° Le commencement de l'année ecclésiastique. 5° Caractère de l'Avent. 6° Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 3223 à 3230

Aveugles (Miracles des), par dom H. LECLERCQ. 3230 à 3234

Avignon. I. **Épigraphie** . . . . . 3234 à 3239

II. **Manuscrits liturgiques**, par dom H. LECLERCQ. 3239 à 3243

Avocats, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3243 à 3252

Avranches, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3252 à 3253

Azevedo (Emmanuel de), par W. HENRY . . . . 3253 à 3254

Azymes. 1° État de la question. 2° Le pain eucharistique à l'origine. 3° Critique des témoignages. 4° Le *fermentum* et l'eulogie. 5° Bibliographie, par dom F. CABROL. 3254 à 3260

Le tome I contient en outre :

1168 gravures dans le texte dont
9 planches hors texte en phototypie.
3 planches hors texte en chromolithographie.

221914

Digitized by Google

Digitized by Google

IMPRIMÉ

PAR

PHILIPPE RENOUARD

19, rue des Saints-Pères

PARIS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01663 1221

BOUND

MAY 29 1950

UNIV. OF MICH.
LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01663 1221

BOUND

MAY 29 1950

UNIV. OF MICH.
LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google